

كالت العاشرين

تأليف
الحكيم الفيلسوف

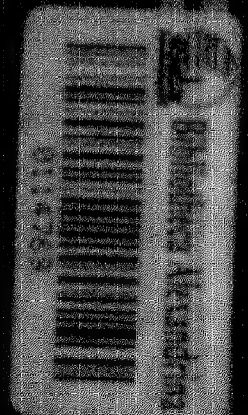
موسى بهيمون القرطبي الأندلسي

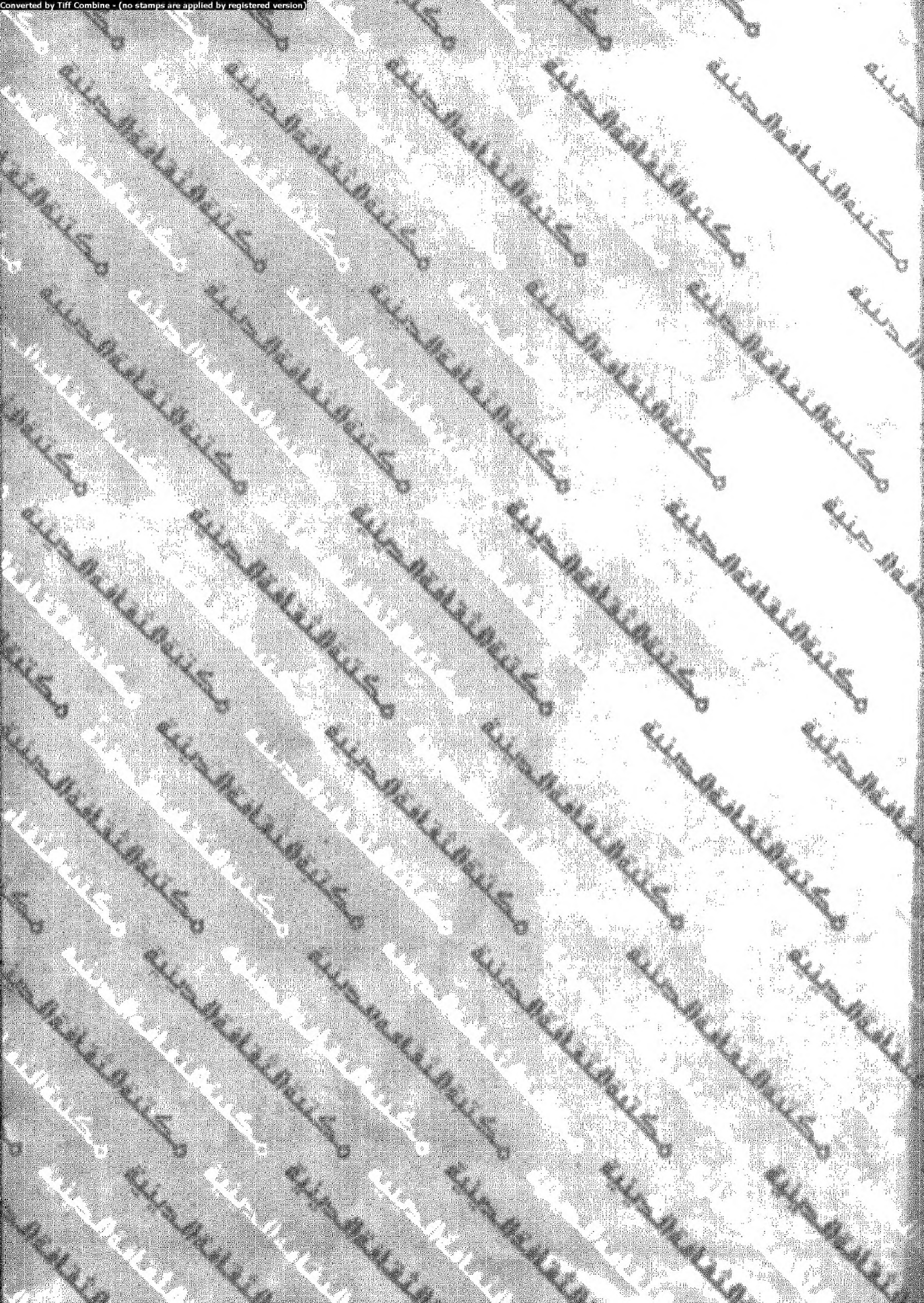
معارف باسوله المريد والصبر

وكتبر

جَمِينِ آتَانِي

الطبعة الثانية المصححة





دالت العاشرين

تأليف

الحكيم الفيلسوف

موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي

٥٣٠ - ٦٠٣ هـ الموافق ١١٣٥ - ١٢٠٥ م

عارضه بأصوله العربية والعبرية وترجم النصوص
التي أوردها المؤلف بنصها العبري إلى العربية وقدم له

حسين اتاي

دكتور في الفلسفة الإسلامية

وعلم الكلام

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

١٤ ميدان العتبة - ت : ٩٢٢٦٢٠

حقوق الطبع محفوظة للناسر
مكتبة الثقافة الدينية

« بيان »

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على خاتم
النبيين ، وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بخير إلى يوم
الدين .

أما بعد ..

فإن صديقي العزيز الأستاذ الدكتور حسين آتاي . عميد
كلية الإلهيات بأنقرة ، قد حقق دلالة الحائرين لموسى بن ميمون
تحقيقاً جيداً ، وطبعه في تركيا ، ثم وكلني في طبعه ونشره .
وقد أذنت لمكتبة الثقافة الدينية نيابة عن المحقق الفاضل
بنشره ، وأعطيت المكتبة حق الطبع والنشر لسائر الطبعات .
خدمة للعلم ..

والله ولي التوفيق ..

دكتور

احمد حجازي السقا

محتويات الكتاب

— الفهرست للموضوعات	V-XVII
— الفهرست التحليلي لسُروس	XIX-XXII
— مقدمة الناشر	XXIII-XXXVI
— الاشارات المستعملة في الكتاب	XXXVII
— صحائف نموذجية من المخطوطة الموجودة في جارا الله	XXXVIII
— الجزء الاول من دلالة الحائرين	١-٢٢٨
— الجزء الثاني من دلالة الحائرين	٢٣١-٤٥٥
— شرح محمد بن ابي بكر التبريزي على المقدمات الخمس والعشرون في الحاشية	٢٣١-٢٦٧
— الجزء الثالث من دلالة الحائرين	٤٥٩-٧٤٢
— فهرست الايات المنقولة عن العهد العتيق	٧٤٤-٧٥٧
— فهرست الكتب المنقولة عنها نصوص عبرية عدا العهد العتيق	٧٥٧-٧٥٩
— فهرست الكتب المذكورة في الكتاب	٧٥٦-٧٦٠
— فهرست الكلمات او المصطلحات المهمة	٧٦٠-٧٦١
— فهرست اعلام الاشخاص والاصنام	٧٦٢-٧٦٤
— فهرست اسماء الملل والمذاهب	٧٦٤
— جدول الخطأ والصواب	٧٦٥-٧٦٨
— المقدمة للناشر باللغة التركية	I-XXXVIII

فهرست الموضوعات لكتاب

دلالة الحائرين لموسى بن ميون

الجزء الأول

- رسالة موسى بن ميون الى تلميذه يوسف بن عفتين ٣ —
- مقدمة في غرض المؤلف في تأليفه « دلالة الحائرين » ٥ —
- فصل ١
- في : الصورة « صبر » ، و المثل « دموت » ٢٢ —
- فصل ٢
- في : وضع الانسان الاول و هبوطه ١٤ —
- فصل ٣
- في : الشكل « تمونه » ، و اخيثة « تبنيث » ٢٧ —
- فصل ٤
- في : رأى « راه » و نظر « هيظ » و حزي « حزه » ٢٨ —
- فصل ٥
- في : مختارى بنى اسرائيل ٣٠ —
- فصل ٦
- في : الرجل « ايش » و المرأة « ايشه » ، الذكر « زكر » و الانثى « نقبه » ٣٢ —
- فصل ٧
- في : الولادة « يلد » ٣٣ —
- فصل ٨
- في : المكان « مقوم » ٣٤ —

VI

فصل ٩

٣٥ — في : "تكرس" "كسا"

فصل ١٠

٣٦ — في : "يزول" "يرد" و "انصعود" "عله"

فصل ١١

٣٩ — في : "الجنوس" "يشب"

فصل ١٢

٤٠ — في : "القوم" : "القيام" "قوم"

فصل ١٣

٤١ — في : "الوقوف" "عد"

فصل ١٤

٤٢ — في : آدم "ادم"

فصل ١٥

٤٣ — في : "الانتصاب" "نصب" او "يصب"

فصل ١٦

٤٤ — في : "الصخرة" "صور"

فصل ١٧

٤٥ — في : البحث عن قصة الخلق لاثنيين "معهم" "براشيت" "بشيم"

فصل ١٨

٤٥ — في : قرب ، من : تقدم "قرب" ، "نجح" ، "نجش"

فصل ١٩

٤٨ — في : مارا "ملا"

فصل ٢٠

٤٨ — في : علو "رام" ، "نا"

فصل ٢١

٥٠ — في : "عبر"

فصل ٢٢

— في : جاء "با"

فصل ٢٣

٥٤ — في : الخروج "الغياه" ، الرجوع "شيه"

فصل ٢٤

٥٦ — في : السيرة "هلك"

فصل ٢٥

٥٧ — في : اسكن "شكن"

فصل ٢٦

٥٨ — تكلمت التوراة بلسان بني ادم

VII

٥٩	في : تفسير : انا الله ... اديت معك الى مصر	فصل ٢٧
٦١	في : رجل « رجل »	فصل ٢٨
٦٤	في : غضب « غضب »	فصل ٢٩
٦٥	في : اكل « اكل »	فصل ٣٠
٦٧	في : الادراكات العقلية	فصل ٣١
٧٠	المقارنة بين الادراكات العقلية والحسية	فصل ٣٢
٨٢	في : عدم الابتداء بتعليم العلم الا لى الا بالامثال والاستعارات	فصل ٣٣
٧٤	في : الاسباب المانعة لافتح التعليم بالاحياء	فصل ٣٤
٨١	ضرورة الاهتمام بتعليم الجمهور على ان الله تعالى ليس يقيم	فصل ٣٥
٨٣	في : معنى غضب الله ورضائه	فصل ٣٦
٨٧	في : وجه « فني »	فصل ٣٧
٨٩	في : آخر « احور »	فصل ٣٨
٩٠	في : القلب « لب »	فصل ٣٩
٩٢	في : الروح « روح »	فصل ٤٠
٩٣	معان مختلفة للنفس « نفس »	فصل ٤١
٩٥	في : الحى « حى » و الموت « موت »	فصل ٤٢
٩٦	في : جناح « كف »	فصل ٤٣
٩٨	في : عين « عين »	فصل ٤٤

فصل ٤٥

في : سمع " شمع " — ١٩٧

فصل ٤٦

في : نسبة الصفات الخاصة بأعضاء الإنسان إلى الله تعالى — ١٩٨

فصل ٤٧

سبب نسبة بعض الصفات الخاصة بالإنسان إلى الله تعالى وعدم جواز نسبة بعضها

إليه تعالى — ١٩٧

فصل ٤٨

في : معنى السماع " شمع " ، والرؤية " راه " عند أنقولوس — ١٠٩

فصل ٤٩

في : أن الملائكة عقول مفارقة — ١١٢

فصل ٥٠

في : الاعتقاد — ١١٤

فصل ٥١

في : ضرورة نفي الصفات الذاتية عن الله تعالى — ١١٦

فصل ٥٢

في : أنواع الصفات — ١١٨

فصل ٥٣

ليس لله تعالى صفات ذاتية غير صفة الفعل — ١٢٣

فصل ٥٤

في : تفسير : « عرفني طريقك حتى أعرفك » — ١٢٦

فصل ٥٥

في : ضرورة نفي صفات الجسمانية والمتشابهة عن الله تعالى — ١٣٢

فصل ٥٦

في : الصفات الذاتية وهي : الوجود ، والحياة والقدرة ، والعلم والإرادة .. — ١٣٣

فصل ٥٧

في : عينية الذات والوجود في واجب الوجود — ١٣٥

فصل ٥٨

في : وصف الله تعالى الصحيح لا يكون إلا بالصفات السلبية — ١٣٦

فصل ٥٩

معرفة الله تعالى بالصفات السوالب التي بذاته تعالى — ١٤٠

فصل ٦٠

في : الفرق بين صفات الدبوتية والصفات السلبية — ١٤٥

فصل ٦١

أسماء الله تعالى مشتقة من أفعاله — ١٤٨

IX

فصل ٦٢

في : اسماء الله تعالى التي تتركب من اربعة حروف ، واثنى عشرة حرفا ، واثنى
واربعين حرفا — ١٤٩

فصل ٦٣

في : صفات الله تعالى من « احيه » [اكون] - و « يه » [ازل] ، و « شدي »
[قدير] الخ ، — ١٥٦

فصل ٦٤

في : « اسم » الله تعالى و « مجده » — ١٦٠

فصل ٦٥

في : صفة الكلام لله تعالى — ١٦٢

فصل ٦٦

في : نسبة الكتابة لله تعالى — ١٦٤

فصل ٦٧

في : يوم السبت والاسراحة اونية انقضاء العمل الى الله تعالى — ١٦٥

فصل ٦٨

نسبة الفلاسفة « العقل والماقل » والمقول الى الله تعالى — ١٦٧

فصل ٦٩

اطلاق الفلاسفة الملة الاولى على الله تعالى — ١٧٠

فصل ٧٠

في : نسبة التركيب بالعربية لله تعالى — ١٧٤

فصل ٧١

في : «! الكلام ، وهوالعلم الالهى الفللى عند المسلمين وماذا اخذ اليهود منهم في
هذا العلم — ١٧٩

فصل ٧٢

في : البحث عن طبيعة الوجود ، وموضح الانسان في الكون — ١٨٨

فصل ٧٣

في : المقدمات العامة التي ونسما انشكليون على اختلاف آرائهم وهي اثني عشرة

مقدمة — ١٩٥

المقدمة الاولى في اثبات الجوهر الفردي — ١٩٦

« الثانية في القول بالخلاء — ١٩٧

« الثالثة في الزمان — ١٩٧

« الرابعة في الاعراض — ٢٠٠

« الخامسة في عدم انفكاك الجوهر الفردي عن الاعراض — ٢٠٠

« السادسة في ان المرض لا يبق زمانين — ٢٠١

« السابعة في ان اعدام الملكات معان موجودة في الجسم — ٢٠٤

« الثامنة في ان ليس في جميع المخلوقات غير جوهر وعرض — ٢٠٦

X

- « التاسعة في ان الاعراض لا تحمل بعضها بعضا — ٢٠٦
- « العاشرة في ان الممكن لا يعتبر بمطابقة هذا الوجود لذلك التصور — ٢٠٧
- « الحادية عشرة في ان وجودها لا نهاية له محال — ٢١٢
- « الثانية عشرة في ان الحواس لا تمطى اليقين دائما — ٢١٣
- فصل ٧٤
- في : نظرية الحوادث عند المتكلمين المسلمين — ٢١٤
- فصل ٧٥
- في : دلائل التوحيد على رأى المتكلمين — ٢٢١
- فصل ٧٦
- في : نقي التجسيم على مذهب المتكلمين — ٢٢٥

الجزء الثاني من دلالة الجائزين

- مقدمة الجزء الثاني — ٢٢٩
- المقدمات المحتاج اليها في اثبات وجود الاله تعالى في البرهان على كونه — ٢٣٠
- لاجسما ولا قوة في جسم وبداية شرح محمد التبريزي لهذه المقدمات في الحاشية .. — ٢٣١
- المقدمة الاولى : ان وجودها لا نهاية له محال — ٢٣٢
- « الثانية : ان وجود اعظام لا نهاية لعددتها محال — ٢٣٩
- « الثالثة : ان وجود علل ومعلولات لا نهاية لعددتها محال — ٢٤٠
- « الرابعة : التغير يوجد في اربع مقولات : — ٢٤١
- « الخامسة : ان كل حركة تغير وخروج من القوة الى الفعل — ٢٤٤
- « السادسة : ان الحركات منها بالذات ومنها بالعرض — ٢٤٤
- « السابعة : ان كل متغير منقسم — ٢٤٥
- « الثامنة : ان كل ما يتحرك بالعرض فهو يسكن ضرورة — ٢٤٧
- « التاسعة : ان كل جسم يحرك جسما قائما يحركه بان يتحرك هو ايضا في حال تحريكه — ٢٤٨
- « العاشرة : ان كل ما يقال انه في جسم ينقسم الى قسمين — ٢٤٨
- « الحادية عشرة : ان بعض الاشياء التي قوامها بالجسم قد تنقسم بانقسام الجسم ... — ٢٤٩
- « الثانية عشرة : ان كل قوة توجد شائعة في جسم فهي متناهية — ٢٥١
- « الثالثة عشرة : انه لا يمكن ان يكون شي من انواع التغير متصلا — ٢٥٢
- « الرابعة عشرة : ان حركة النقلة اقدم الحركات — ٢٥٣
- « الخامسة عشرة : ان الزمان عرض تابع للحركة — ٢٥٤
- « السادسة عشرة : ان كل مالمس بجسم فلا يعقل فيه تعدد — ٢٥٦
- « السابعة عشرة : ان كل متحرك فله محرك ضرورة — ٢٥٧
- « الثامنة عشرة : ان كل ما يخرج من القوة الى الفعل فيخرجه غيره وهو خارج عنه ضرورة — ٢٥٩

- « التاسعة عشرة : ان كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته ... — ٢٦٠
 « العشرون : ان واجب الوجود باعتبار ذاته فلا سبب لوجوده بوجه — ٢٦١
 « الحادية والعشرون : ان كل مركب من معنيين فان ذلك التركيب هو سبب وجوده — ٢٦١
 « الثانية والعشرون : ان كل جسم فهو مركب من معنيين ضرورة — ٢٦٢
 « الثالثة والعشرون : ان كل ما هو بالقوة وله في ذاته امكان ما — ٢٦٥
 « الرابعة والعشرون : ان كل ما هو بالقوة شيء ما — ٢٦٦
 « الخامسة والعشرون : ان مبادئ الجواهر المركب الشخصي المادة والصورة .. — ٢٦٧

فصل ١

- في : أدلة فلسفية على وجود العلة الاولى ووحدةيتها وعدم جسمانيتها — ٢٦٩

فصل ٢

- في : اثبات وجود الاله غير الجسماني من دون نظر الى حدوث العالم اقدمه .. — ٢٧٧

فصل ٣

- في : آراء ارسطو في اسباب حركة الافلاك — ٢٧٩

فصل ٤

- في : الافلاك ذوى نفوس واسباب حركاتها — ٢٧٩

فصل ٥

- في : ان الافلاك حية وناطقة — ٢٨٣

فصل ٦

- في : معنى الملاك [الملك] في الكتاب المقدس — ٢٨٥

فصل ٧

- في : ان اسم الملك يعنى المفقول والافلاك والاسطقسات — ٢٩٠

فصل ٨

- في : ان حركة الافلاك اصواتا كالخان الموسيق — ٢٩١

فصل ٩

- في : عدد الافلاك — ٢٩٢

فصل ١٠

- في : تأثير الافلاك على الارض الظاهر على اربع طرق — ٢٩٤

فصل ١١

- في : فلك خارج المركز وفلك التدوير — ٢٩٨

فصل ١٢

- في : المبنى الحقيقي للفيض والتأثير — ٣٠١

فصل ١٣

- ثلاثة آراء في قدم انعام وحدثه — ٣٠٤

فصل ١٤

- في : الطرق التي اثبت بها الفلاسفة قدم العالم — ٣٠٩

XII

- فصل ١٥
في : ان ارسطو لا يملك برهانا على قدم العالم بحسب رأيه — ٣١٤
- فصل ١٦
ترجيح موسى بن ميمون حدوث العالم على قدمه — ٣١٥
- فصل ١٧
في : ان قوانين الطبيعة تطبق على الاشياء المخلوقة لا تنظم فعل الخالق الذي احدثهم... — ٣١٧
- فصل ١٨
في : طرق أدلة الفلاسفة في ازالة العالم — ٣٢١
- فصل ١٩
في : ان من يقول بقدوم العالم يرى انه صدر عن البارئ على جهة الزوم — ٣٢٤
- فصل ٢٠
عند ارسطوان الامور الطبيعية كلها ليست واقعة بالاتفاق — ٣٣٤
- فصل ٢١
في : بيان ضرورية صدور العالم عن العلة الاولى عند ارسطو — ٣٣٦
- فصل ٢٢
في : ان نظرية الضرورية للمشائين بعيد عن القبول، وان نظرية المقول غير كافية لبيان الكثرة و التغير في العالم — ٣٣٩
- فصل ٢٣
في : ان خلق العالم من العدم مرجح على قدمه — ٣٤٣
- فصل ٢٤
انه من الصعب ادراك الطبيعة وحركات الافلاك كما فهمها ارسطو — ٣٤٤
- فصل ٢٥
ان اعتقاد خلق العالم من العدم ديني اكثر من ان يكون موجودا في التوراة .. — ٣٥٠
- فصل ٢٦
ايضاح « فصول » الرقي اليمز في خلق العالم — ٣٥٢
- فصل ٢٧
ان نظرية فساد العالم في المستقبل ليست قاعدة شرعية عندنا — ٣٥٤
- فصل ٢٨
ان انفاظ الكتاب المقدس تفيد بان العالم لا يفسد في المستقبل — ٣٥٦
- فصل ٢٩
عبارات الكتب المقدسة في فساد السماء والارض — ٣٥٩
- فصل ٣٠
في : بيان قصة الخلق في التكوين من التوراة — ٣٧٤
- فصل ٣١
في : ان تثبيت يوم السبت اشارة الى حدوث العالم — ٣٨٧
- فصل ٣٢
ثلاثة آراء في نظرية النبوة — ٣٨٨

XIII

فصل ٣٣

في : الفرق بين نزول الوحي على موسى في سيناء وبين الانبياء الآخرين من اليهود فيها — ٣٩٥

فصل ٣٤

في : تفسير « انا سير امامك ملكا : » من التوراة — ٣٩٦

فصل ٣٥

المعجزات الخاصة بموسى عليه السلام دون سائر الانبياء —

فصل ٣٦

في : حقيقة النبوة وما هيها وما ينبغي ان يتصف بها الانبياء خاصة — ٤٠٠

فصل ٣٧

في : الفيض الالهي على الانسان بواسطة العقل الفعال — ٤٠٥

فصل ٣٨

في ان للانبياء كالا : الإقدام والشعور والحدس — ٤٠٨

فصل ٣٩

لا توجد شريعة اكل من شريعة موسى عليه السلام من الازل الى الأبد — ٤١١

فصل ٤٠

معرفة النبوة الحقيقية — ٤١٥

فصل ٤١

في : بيان « المرأى والحلم » — ٤١٨

فصل ٤٢

ان الانبياء ياخذون الوحي مباشرة بالمرأى او بالحلم — ٤٢٣

فصل ٤٣

في : ما يستعمله الانبياء من المجازات — ٤٢٦

فصل ٤٤

في : انواع الوحي وطرقه — ٤٣٠

فصل ٤٥

في : درجات الانبياء ومراتبهم وهي احدى عشرة مرتبة —

فصل ٤٦

المجازات التي يستعملها الانبياء نوع من المرأى — ٤٤٣

فصل ٤٧

الامثال والتشبيهات التي يستعملها الانبياء في كتاباتهم — ٤٤٨

فصل ٤٨

ن كتاب المقدس ننسب القوافي التي تحدث مباشرة بالعلم الطبيعية او الله تعالى كالملة الاول لكل شيء

XIV

الجزء الثالث من دلالة الحائرين

- في : المقدمة التي نسر فيها المؤلف بعض العبارات — ٤٥٩
- فصل ١
- في : تفسير اربعة وجوه لاربع حيوانات — ٤٦١
- فصل ٢
- في : معنى الحيوان والدولاب وحركتها — ٤٦٦
- فصل ٣
- تبيين معنى الحيوان والدولاب تبيننا اكثر — ٤٧٤
- فصل ٤
- ان الدواليب هي الساعات عند يوناتان — ٤٧٢
- فصل ٥
- ثلاثة انواع من الادراكات : ادراك الحيوان، ادراك الفلك، وادراك الانسان .. — ٤٧٥
- فصل ٦
- لا فرق بين تبليغ حزقيال وتبليغ اشعيا — ٤٧٧
- فصل ٧
- ان الاشياء المختلفة في نبوة حزقيال — ٤٧٩
- فصل ٨
- ان الاجسام الفاسدة يلحقها الفساد من جهة مادتها — ٤٨٣
- فصل ٩
- ان المادة حجاب عظيم عن ادراك المفارق على ما هو عليه — ٤٤٠
- فصل ١٠
- لا يطلق على الله تعالى انه يفعل شرا بالذات بوجه — ٤٩٢
- فصل ١١
- ان الانسان هو سبب لفعله الشر — ٤٩٥
- فصل ١٢
- ثلاثة انواع من الشر : الشر سببه طبيعة الانسان، والشر يوقه بعض الناس ببعض،
والشر الذي يسيء الانسان الى نفسه — ٤٩٦
- فصل ١٣
- انه من الضروري ان يبحث الانسان عن غاية سواء اعتقد حدوث العالم ارقدمه . — ٥٠٤
- فصل ١٤
- انه من ارادة الله تعالى ان تنظم الافلاك افعال وحركات الانسان — ٥١٢
- فصل ١٥
- للمتنع طبيعة ثابتة قائمة الثبات ليس لفعل فاعل يمكنه تغييرها وللك يوصف
الله بالقدرة عليها — ٥١٦

فصل ١٦

٥١٨ — في : علم الله تعالى المحيط بكل شيء

فصل ١٧

٥٢٧ — آراء الناس في العناية خسة

فصل ١٨

٥٣٢ — ان عناية الله تعالى تابعة للعقل الذي وهب للانسان

فصل ١٩

٥٣٥ — انه من الخطأ القديم ، الظن بان الله تعالى ترك الانسان سدى

فصل ٢٠

٥٣٩ — علم الله تعالى مغاير عن علم الانسان

فصل ٢١

٥٤٢ — ان علم الله تعالى بما صنع كامل

فصل ٢٢

٥٤٤ — قصة ايوب عليه السلام

فصل ٢٣

٥٥١ — آراء ايوب عليه السلام واصحابه في العناية

فصل ٢٤

٥٥٩ — ان من اعظم مشكلات الشريعة امر الاختيار والابتلاء

فصل ٢٥

٥٦٥ — ان الله تعالى ليست لالعناية

فصل ٢٦

٥٧٠ — هل اعماله تعالى تابعة للحكمة او مجرد مشيئة ؟

فصل ٢٧

٥٧٥ — مقاصد الشريعة شينان : صلاح النفس وصلاح البدن

فصل ٢٨

٥٧٧ — في : الآراء الصحيحة التي بها يحصل الكمال الأخير

فصل ٢٩

٥٨٠ — الصابئة او عابدين الكواكب

فصل ٣٠

٥٩٠ — من جملة الدعوات موسى عليه السلام هي الدعوة الى ترك الاوثان

فصل ٣١

٥٩٢ — ان الشرائع تعلم الناس الحقيقة ، والاخلاق والسياسة المدنية

XVI

فصل ٣٢

ما هي الحكمة بان الله تعالى ينزل شريعة ضد الوثنية ولا يستصلها مباشرة ؟ ... — ٥٩٣

فصل ٣٣

من جملة اغراض الشريعة اطراح الشهوات وتقصيرها ما امكن ولا يقصد منها الا
الضرورى — ٦٠٢

فصل ٣٤

ان الشريعة تقصد الامور الاكثرية ولا تلتفت للامر القليل الوقوع وتعتبر
الامور الطبيعية للمنافع العامة ولا تلتفت للامور الشخصية — ٦٠٥

فصل ٣٥

الفرائض التى تقصد الشريعة الوصول اليها هي تقسم الى اربع عشرة بخلة ... — ٦٠٦

فصل ٣٦

الفرائض التى تضمنتها الجملة الاولى هي معرفة الله تعالى والمحبة له والخوف منه ... — ٦١٠

فصل ٣٧

الفرائض التى تضمنتها الجملة الثانية هي التى تبين كيفية الخلاص عن اغلاط
الشرك — ٦١٢

فصل ٣٨

الفرائض التى تشتمل عليها الجملة الثالثة هي احكام الاخلاق والمعاشرة بين الناس ... — ٦٢٥

فصل ٣٩

الفرائض التى تضمنتها الجملة الرابعة هي احكام متعلقة بالقيم ، والقرض الحسن
والعبيد ، والهدايا والبواكير — ٦٢٥

فصل ٤٠

الفرائض التى تضمنتها الجملة الخامسة هي احكام متعلقة بالعقوبات والجنايات والنهي
عن المنكر — ٦٣١

فصل ٤١

الفرائض التى تضمنتها الجملة السادسة هي احكام متعلقة بالقصاصات وانواعها
وحكم كل نوع — ٦٣٥

فصل ٤٢

الفرائض التى تضمنتها الجملة السابعة هي الاحكام المتعلقة بالامور المالية والمعاملات
مثل البيوع والعدالة — ٦٤٧

XVII

فصل ٤٣

الفرائض التي تضمنتها الجملة الثامنة هي الأحكام المتعلقة بأحكام السبت والأعياد. — ٦٥٠

فصل ٤٤

الفرائض التي تضمنتها الجملة التاسعة هي الأحكام المتعلقة بالعبادات والإدعية. — ٦٥٥

فصل ٤٥

الفرائض التي تضمنتها الجملة العاشرة هي أحكام تتعلق بالمعابد وآلات العبادة ورجل الدين الذين يقومون بأمور المعابد والعبادة. — ٦٥٦

فصل ٤٦

الفرائض التي تضمنتها الجملة الحادية عشرة هي أحكام تتعلق بالقرايين وأنواعها وصفاتها. — ٦٦٤

فصل ٤٧

الفرائض التي تضمنتها الجملة الثانية عشرة هي أحكام تتعلق بالطهارة والنجاسة. — ٦٨٠

فصل ٤٨

الفرائض التي تضمنتها الجملة الثالثة عشر هي الأحكام المتعلقة بالأكولات المحرمة والذبائح المحرمة. — ٦٨٧

فصل ٤٩

الفرائض التي تضمنتها الجملة الرابعة عشر هي الأحكام المتعلقة بالزواج ومهرمات النكاح والطلاق، والمهارة. — ٦٩٢

فصل ٥٠

في : النصوص الدينية التي يبدو أنها لا تنقسم غاية ومقصدا. — ٧٠٧

فصل ٥١

كيف يجب الإنسان الكامل الله تعالى؟ — ٧١٤

فصل ٥٢

في : خوف الله وانتقاه تعالى. — ٧٢٨

فصل ٥٣

في : شرح كلمة الاحسان (حسد)، والعدالة (صدقة) والحكم (خلف). — ٧٣٠

فصل ٥٤

في : الحكمة الحقيقية. — ٧٣٤

الفهرست التحليلي

وقد رأيت فوائد كثيرة في درج الخطة الموضحة هنا التي وضعها للكتاب Leo Strauss الفيلسوف اليهودي المشهور الذي درس دلالة الحائرين بمدة خمس وعشرين سنة حيناً بعد حين. ويجدر بي أن أذكر هنا أن الكتاب يتكون من ثلاثه اجزاء. ويحتوى الجزء الأول منها ٧٦ فصلاً والثاني ٤٨ فصلاً كما يحتوى الجزء الثالث ٥٤ فصلاً. فالأرقام الرومانية تشير الى الأجزاء كما تشير الأرقام الأخرى الى الفصول.

القسم الاول

الآراء (I ١ - III ٢٤)

٨. الآراء المتعلقة بالله والملائكة (I ١ - III ٧).
- I المعاني الخاصة المتعلقة بالله في الكتاب المقدس (I ١ - ٧٠).
- a المعاني الخاصة التي تفيد كون الله (وملائكته) اجساماً (I ١ - ٤٩).
- ١ - اهم العبارتين للتوراة المفيدتين بكون الله جسماً (I ١ - ٧).
- ٢ - المعاني الخاصة المشيرة الى تغيير الأماكن وحركات اعضاء الانسان وغيرها (I ٨ - ٢٨).
- ٣ - المعاني الخاصة التي تفيد الوثنية من ناحية، وقدرة الغضب والافناء (او تناول الأغذية) من ناحية اخرى عند تعلقها بالأشياء الإلهية (I ٢٩ - ٢٦).
- ٤ - المعاني الخاصة التي تشير الى وظائف الحيوانات واقسامها (I ٣٧ - ٤٩).
- b المعاني الخاصة التي تفيد الكثرة في الله (I ٥٠ - ٧٠).

XX

٥ - وما هو المعنى من المعاني الخاصة التي اسندت الى الله في قول رمزي
على ان الله واحد بالاطلاق وانه ليس جسما من الاجسام ؟ (٦٠ - ١٥٠) .

٦ - اسماء الله وصفاته (Utterances) (٦٧ - ١٦١) .

٧ - علم الله وكونه سببا ، والكثرة التي ترى فيه نتيجة سيطرته وحكمه
(٦٨ - ٧٠) .

II (أدلة وجود الله ووحديته وكونه غير جسماني (٣١ - II ٧١) .

١ - المقدمة (٧٣ - I ٧١) .

2 - نقد الأدلة الكلامية (٧٦ - I ٧٤) .

3 - الأدلة الفلسفية (I ١ - II) .

4 - دليل ابن ميمون (II ٢) .

5 - الملائكة (١٢ - II ٣) .

6 - خلق العالم ، دفاع عن الايمان بخلق المعدوم ضد الفلاسفة
(١٣ - II ٢٤) .

7 - الخلق والشرعة (٣١ - II ٢٥) .

III (النبوة (٤٨ - II ٣٢) .

1 - التعود على المواهب الطبيعية والأشياء الضرورية للنبوة (٣٢ - II ٣٤) .

2 - الفرق بين نبوة موسى عليه السلام وغيره من الأنبياء (II ٣٥) .

3 - ماهية النبوة (٣٨ - II ٢٦) .

4 - نبوة موسى عليه السلام التشريعية والشرعة (٤٠ - I ٣٩) .

5 - الدراسة الشرعية لنبوة الأنبياء الآخرين بعد موسى عليه السلام
(٤١ - II ٤٤) .

6 - درجات النبوة (II ٤٥) .

- 7 — كيف ينبغي أن تفهم الأفعال الإلهية والأوامر التي بلغها الأنبياء للناس والأفعال التي أمر الله تعالى بفعلها (٤٨ — ٤٦ II).
- ١٧ الأمر (الروحاني) وخلق العالم ٧ — ١ III).

- « (الموجد والمعدوم وعلى الأخص الآراء الخاصة بالموجودات الجسدية كالإنسان (٥٤ — ٨ III).
- ٧ (العناية الإلهية (٢٤ — ٨ III).

- 1 — كيفية وضع المسألة: المادة أساس كل القبايح ومع هذا فقد خلقها الله تعالى الذي هو محض الخير (١٤ — ٨ III).

- 2 — طبيعة غير الممكن أو معنى القدرة الكلية (١٥ III).
- 3 — الأدلة الفلسفية ضد معرفة كل شيء (١٦ III).
- 4 — الآراء المتعلقة بالعناية (١٨ — ١٧ III).
- 5 — الرأي اليهودي المتعلق بالعلم الكلي ومناقشة ابن ميمون هذه المسألة (٢١ — ١٩ III).
- 6 — كتاب أيوب عليه السلام كمرجع موثوق للعناية (٢٣ — ٢٢ III).
- 7 — تعاليم التوراة حول العلم الكلي (٢٤ III).

القسم الثاني

الأفعال (٥٤ — ٢٥ III).

- ١٧ (الأفعال التي أمرها الله تعالى بفعلها (٥٠ — ٢٥ III).

- 1 . حكمة أفعال الله تعالى بصورة عامة وتشريعها بصورة خاصة (٢٦ — ٥٠ III).

XXII

- 2 - ناحية العقل لأوامر التوراة (٢٨ - ٢٧ III) .
- 3 - الأساس المنطقي لأقسام التوراة التي ترى أنها غير منطقية (٣٣ - ٢٩ III) .
- 4 - التحديد الضروري لأوامر التوراة العقلية (٣٤ III) .
- 5 - تقسيم الأوامر الى اصناف وتوضيح فوائد كل صنف منها (٣٥ III) .
- 6 - تبين كل الأوامر أو ما يقرب الى الكل (٣٩ - ٣٦ III) .
- 7 - التخصيص الواردة في التوراة (٥٠ III) .
- VII - كمال الإنسان وعناية الله تعالى (٥٤ - ٥١ III) .
- 1 - العلم الحقيقي لله تعالى ذاته شرط للعناية (٥٢ - ٥١ III) .
- 2 - المعرفة الصحيحة فيما يتعلق بالأشياء التي يتكون منها الإنسان كفرد من الأفراد ، شرط أساسى للمعرفة المتعلقة بأعمال العناية (٥٤ - ٥٣ III) . (1)

١ كيف تبدأ ان تدرس « دلالة الحائرين ؟ »

Leo Strauss, How to Begin to study the Guide of the Perplexed, XI-XIII, The University of Chicago Press, 1963

مقدمة الناشر

ولد موسى بن ميمون في ٢٠ مارس عام ١١٣٥ م بقرطبة وتوفي في عام ١٢٠٤ م في القاهرة ثم نقلت رفاة الى طبرية بعد ذلك . وهو يعتبر اكبر فيلسوف يهودى ظهر في القرون الوسطى (١) . وقد الف الدكتور اسرائيل ولفسنون كتاباً عن موسى بن ميمون كما نشر المرحوم العلامة الشيخ محمد زاهد الكوثري كتاب شرح «المقدمات الخمس والعشرون في اثبات وجود الله» لمحمد ابن ابي بكر التبريزي . وبذلك قدما لعالم العلم الاسلامي معلومات كافية عن موسى بن ميمون . لذلك لن نشير الى تلك المعلومات في مقدمتنا هذه ، وانما سوف نحصر دراساتنا حول كتابه «دلالة الحائرين» وحول بعض المسائل الفلسفية بينه وبين ابي النصر الفارابي ونشير الى ماجد من معلومات بعد هذين العالمين الجليلين .

من المعلوم أن موسى بن ميمون تلقى العلم على يد ثلاثة من العلماء المسلمين هم : احد تلاميذ ابي بكر بن الصائغ وابن الافلح وابن رشد (٢) . ويصرح

(١) قد ألفت كتب خاصة للاحتفال بذكرى موسى بن ميمون ولتمجيد اسمه بمناسبة مرور ثمانمائة عام على ميلاده في ١٩٣٥ في انحاء العالم . ومن جملة تلك الكتب الكتاب الذي ألفه اسرائيل ولفسنون باللغة العربية : موسى بن ميمون حياته ومصنفاته . مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، مصر ١٩٣٦ .

انظر كذلك : المقدمات الخمس والعشرون ، في اثبات وجود الله . . . ، تاليف ابي عمران موسى بن ميمون الفيلسوف الاسرائيل القرطبي المتوفى سنة ٦٠٥ هـ . وشرح تلك المقدمات للتكليم البارع الرئيس ابي عبد الله محمد بن ابي بكر بن محمد التبريزي من رجال منتصف القرن السابع الهجري ، في جمادى الآخرة سنة ١٢٦٩ هـ ، مصر ، في مطبعة السعادة ، نشر العلامة الشيخ المرحوم محمد زاهد الكوثري .

(٢) دلالة الحائرين ص ٢٩٨ نشر حسين آقاي هذه ، ونشر س . مونك ج ٢ ص ١٠٢٠ ، م . فريد لاندر ، Introduction 'The guide for the perplexed' XVI نيويورك ١٩٥٦ .

XXIV

ابن ميمون بأنه تلقى العلم من العالمين الاولين ، الا أنه لا يذكر ابن رشد بين شيوخه ، على انه يقول في رسالة كتبها عام ١١٩١ م انه حصل على كل مؤلفات ابن رشد فيما عدا كتابه «الحس والمحسوس» (٣) ، وبما انه توفي عام ١٢٠٤ فقد قرأ كل مؤلفات ابن رشد في ثلاثة عشر سنة . ونستطيع ان نقول انه خلال قراءاته وتصحيحاته العربية لكتابه «دلالة الحائرين» قدرجج الى كتب ابن رشد واستفاد منها ، ويؤيد الاستاذ الدكتور S.Pines ما نذهب اليه من ان تأثير ابن رشد واضح في كتاب دلالة الحائرين (٤)

يتوقف تبيان مدى تأثير اليهود بالثقافة والافكار الاسلامية على مدى معرفتنا بالثقافة والافكار الاسلامية واليهودية في ذلك العصر، ولكن نظراً لأهمالنا نحن المسلمين التعرف على ثقافات اليهود وغيرهم من اصحاب الاديان الاخرى، فاننا نعجز علمياً عن بيان وفهم الدور الذي لعبته الحضارة الاسلامية في تاريخ الحضارة العالمية.

ونستطيع القول بان المسلمين الذين ورثوا كل حضارات ثقافات العالم القديم باستثناء الحضارة الصينية ، قد تمتلوا هذه الحضارات والثقافات وصبغوها بصبغتهم الخاصة؛ ودخل كثير من اهل تلك الحضارات والاديان الى الاسلام، وبذلك اصبحت الحضارة الاسلامية حضارة عالمية جامعة فريدة في العصور الوسطى.

وكانت المساواة في الحقوق بين جميع افراد المجتمع ، المسلم منهم وغير المسلم، في الامبراطورية العظيمة قد جعلت ذلك المجتمع مجتمعا واحداً، واصبح المسلم وغير المسلم استاذاً وتلميذاً بعضهم لبعض . وان كان قد انشغل المسلمون في المرحلة الاولى من تاريخ الاسلام بالفتوحات ، وفي المرحلة الثانية قد اشتغلوا بكل نوع من انواع العلوم والفنون الانسانية. ويمكننا القول بان الثقافة

(٣) ارنست رنان ، ابن رشد والرشدية ص ١٨٨ الترجمة العربية .

The Guido of the perplexed, Introduction LXVI, CVIII. Chicago (٤) 1963.

وطريقة التفكير الاسلامى قد دخلنا الى الدول التى كانت خارج نطاق حكم الدول الاسلامية عن ثلاثة طرق : عن طريق غير المسلمين وخاصة اليهود والنصارى ، وثم الوافدين الى الدول الاسلامية من اجل الدراسة فى المعاهد الاسلامية ، وثم المسلمين الذين سافروا الى البلاد الاجنبية لمختلف الغايات .

وقد بين الشيخ مصطفى عبدالرازق الذى كتب مقدمة لكتاب اسرائيل ولفنسون عن حياة موسى بن ميمون السابق ذكره ، ان موسى بن ميمون يجب ان يعتبر من الفلاسفة المسلمين وسرد الادلة على ذلك . واذا اخذنا فى نظر الاعتبار ان الشهر ستانى قد عد حنين بن اسحاق النصرانى فيلسوفاً اسلامياً فانه « لا وجه للفرقة بينه وبين موسى بن ميمون الاسرائيلى (هـ) ونحن نشارك المرجوم الشيخ مصطفى عبد الرازق فى رأيه هذا .

وكما يعتبر الفلاسفة اليهود المشاركون فى الفلسفة الغريبة فى بلاد الغرب فلاسفة غريبين ، فان الفلاسفة اليهود والنصارى الذين شاركوا فى الفلسفة الاسلامية وعاشوا فى العالم الاسلامى آنذاك يعتبرون فلاسفة اسلاميين . فحمد ابوبكر بن زكريا الرازى مع انه كان لا يعتنق ديناً ما ، فقد اعتبر من بين فلاسفة المسلمين .

وعلى ذلك فالفلاسفة امثال موسى بن ميمون لا يعتبرون فلاسفة اسلاميين من ناحية الشكل فحسب لمجرد انتسابهم الى المجتمع الاسلامى ، بل لمشاركتهم فى ثقافة ذلك المجتمع ايضا . لذلك فموسى بن ميمون فيلسوف اسلامى من ناحية الشكل ومن ناحية الموضوع لانه نشأ فى ذلك المناخ الفكرى ، ساهم فيه و اضاف اليه بقدر ما اخذ منه . وقولنا انه فيلسوف اسلامى لا يعنى اننا نرمى الى القول بانه مسلم آمن بالاسلام ديناً ، بل هو فيلسوف اسلامى بالمعنى الثقافى الحضارى فحسب .

والدارس للثقافة الاسلامية حين يقرأ كتابه « دلالة الحائرين » يرى ان موسى ابن ميمون حتى فى مناقشاته لنصوص التوراة انما يصدر عن فكر وثقافة

(هـ) اسرائيل ولفنسون نفس المصدر ص ٢٠ . انظر الملل والنحل لعبد الكريم الشهرستانى ج ٢ ص ١٠٥٠ م . فتح الله بدران ١٩٤٧ ، مصر

XXVI

اسلامية ، وانه عندما ينتقد المتكلمين المسلمين يكون نقده لم بأسلوب خال من الشدة التي ينتقد بها المتكلمون المسلمون بعضهم بعضا. وانه ينقد بني دينه بشكل اشد. ان ابن ميمون يدافع عن اليهودية بالاسلوب الذي جاءت به الفلسفة الاسلامية ومتكلموها ، كما ندافع نحن الآن عن الاسلام بأسلوب الفلسفة الغربية. اذن فابن ميمون لهذا السبب ايضا يعتبر فيلسوفا اسلاميا.

يمكن تقسيم مؤلفات ابن ميمون الى ثلاثة اقسام. القسم الأول مؤلفاته الخاصة بالشريعة اليهودية ، ثم مؤلفاته الفلسفية واخيرا مؤلفاته الطبية. ونحن في مقدمتنا هذه لن نتطرق الى ذكر كل مؤلفاته ، فذلك امر يخص دارسي البيليوغرافيا ، ولكننا سوف نشير الى بعض الدراسات الحديثة التي ألقت حول آثاره الخاصة بالفلسفة والشريعة اليهودية.

١ - مقالة في صناعة المنطق.

ترجم هذا الكتاب الى اللغة العبرية من قبل ابن طبون. ولقد طبع هذا الكتاب مع اصله العربي كاملا بالحروف العربية وترجم الى اللغة التركية من قبل الاستاذة الدكتورة مباهات تورك آر Mühahet Türker (٦).

٢ - كتاب السراج لقد نشر ركوك (Rockock) فصولا من هذا الكتاب في عام ١٦٥٥ في كتاب سماه « كورتاموسيس » Korta Mosis (٧). وقد ترجم الى عدة لغات. وفي ١٩٠١ نشر هولتز Holzer الاسس الثلاثة عشر للإيمان التي ألفها موسى بن ميمون كمقدمة للباب الاول من التلمود في اللغة العربية ولكن بالحروف العبرية (٨).

(٦) Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi ١٨ ج ١-٢ ص ٩-١٠، ١٩٦٠
Semitic study series No XII, Arabic Writings of Maimonides, (٧)
Leiden, 1951

(٨) انظر الكتاب المذكور في الرقم ٧ ص ١٢، وكتاب الدكتور J.Münz باللغة الانكليزية ص ٤٣-٤٨ بوسطن امريكا ١٩٣٥، وتقول The Encey. of Americana وان هذه الاسس وان كانت قد دخلت الى كتاب العبادة اليومية الا انها لا تعتبر كتاب عقيدة على المذموم (١٨ ج ١ ص ١٤١ سنة ١٩٥٧)

XXVII

٣ - مشنه (٩) توره : تثنية التوراة.

واود هنا ان ابيّن رأي حول هذا الكتاب في ضوء الكتب التي قرأتها. ان كلمة مشنه تعني (١) اثنين، الثاني (تثنية) ؛ ب) الكتاب الثاني بعد التوراة، ج) التعليم، التعاليم ؛ د) تبديل واستبدال (١٠). فالمعاني الثلاثة الاولى متقاربة مع بعضها. المعنى الاساسى بين هذه المعاني هو التكرار والتثنية. اما المعنى الثالث اى التعليم فهو يفيد التكرار بوجه من الوجوه. وقد اعتبر اسرائيل ولفنسون ذكر « تثنية التوراة » اى « الثاني » المقابل لمعنى « مشنه توره ». وقد ترجم الدكتور ج. مونتز هذا الاسم بـ «The Tora Reviewed» الى اللغة الانكليزية (١١) واذا كانت كلمة « مشنه توره » تعنى « التثنية » اذن يكون هذا الكتاب هو الكتاب الذى يلى التوراة. اما « المشنه » وشرحها التلمود فسيأتين في الدرجة الثالثة بعد « مشنه توره » هذه. ويرجع سبب عداوة اليهود لموسى بن ميمون الى هذه التسمية التى يشتم منها هذا الادعاء (١٢). واذا اعتبرنا ان معنى « مشنه » هو « تعاليم » Instructions يصبح معنى « مشنه توره » « تعاليم التوراة » ونحن نرجح هذا القول لا الاول.

(٩) المشنا هو اكبر مصنف عبرى بعد مجموعة اسفار الكتاب المقدس وهو مدون في التشريع الاسرائيلى، يستمد قوانينه من التوراة اعتقادا على روايات السلف الصالح وكان جامع المشنا يهودا هناسى الذى كان زعيم الطوائف اليهودية بفلسطين من سنة ١٦٥-٢١٠ بعد الميلاد. اسرائيل ولفنسون نفس المصدر ص ٤٣

(١٠) انظر الى هذه المعاني الاربعة التى ترجع الى كلمة « شنه » تعني : تعلم، علم، اعادة، كرر وتغير. ملون عامى، ٠١ ابن شوشان ص ٤٠٥، Milon Hebrew English, R.A. ص 388، ٠١ ابن شوشان ملون حشيش، ج ٤، ص ١٧٢٦، ١٩٦١، واسرائيل ولفنسون نفس المصدر ص ٤٥

• (١١) Dr. j. Münz, Maimonides, 79

(١٢) Dr. j. Münz نفس المصدر ص ٩٧٠، كان The Encyc. of Ameri ترجمت هذه التسمية الى اللغة الانكليزية بـ « القانون الثانى » Second law. ج ١٨ ص ١٤١، ١٩٥٧

XXVIII

٤ - رسالة الى اليمن :

وقد كتب موسى بن ميمون هذه الرسالة الى يهود اليمن بالعربية (١٣).

٥ - مقالة عن البعث :

وقد نشر هذا الكتاب في نيويورك لأول مرة باللغة العربية وبالحروف العبرية سنة ١٩٥٢ مع كتابه رسالة الى اليمن : ثم نشر في تل آبيب في سنة ١٩٧٢ للمرة الثانية بنفس الشكل وانتي افكر في نشر هذا الكتاب بالحروف العربية مع ترجمته باللغة التركية. وقد كنت تطرقت في بحثي عن «اسس الايمان في القرآن الكريم» الذي قد مته كرسالة لنيل درجة الدكتوراة عام ١٩٦٠ الى ان عقيدة اليهود الخاصة بالآخرة مبهمة غير واضحة (١٤). لذلك فاني اعتبر هذه المقالة هامة لكونها بيانا وافيا لمفكر يهودي حول هذا الموضوع.

٦ - دلالة الحائرين

كتب ابن ميمون هذا الكتاب في الفترة بين عام ١١٨٦ وعام ١١٩٠ م لتلميذه يوسف بن عقين وقد كان يرسل له ما يكتبه فصلا فصلا. وقد اعتمد على المصادر العربية والعبرية عند كتابته هذا الكتاب، ويمكن تثبيت هذا من الرسائل التي كتبها لابن طبون (١٥). وسوف نتيج هذه الطبعة لاصل الكتاب بالحروف العبرية الفرصة لقراء اللغة العربية ان يطلعوا على هذا الكتاب القيم لمسي ابن ميمون في لغته الاصلية والذي نال شهرة واسعة النطاق في عالم العلم العالمي. وسوف اكني هنا الى الاشارة الى المسئلتين من بين المسائل الكثيرة التي يحفل بها هذا الكتاب الجليل حيث لم ار احدا قد تطرق اليها من قبل.

المسئلة الاولى :

(١٣) هذه الرسالة ترجمت من قبل ابن طبون الى العبرية تحت عنوان «إجرت تمان» . فاسرائيل ولفنسوت يقول في كتابه السابق (ص ٥٦) ان اصل هذه الرسالة العربي قد فقد وبقي اصلها العبري، الا انه اخيرا وجد اصلها العبري وطبع في ثلاثة لغات في مجلد واحد في نيويورك ١٩٥٢ اصلها العربي بالحروف العبرية و ترجمتها باللغة العبرية والانكليزية .

(١٤) الدكتور حسين آتاي، اسس الايمان في القرآن الكريم ص ١٧٧، ١٩٦١، انقره

(١٥) اسرائيل ولفنسوت نفس المصدر ص ٦١ .

XXIX

« ان الله عز وجل - قد تبرهن أنه واجب الوجود لا تركيب فيه ، كما سنبهرن. وليس ندرك الا انيته فقط ، لا ماهيته ، فيستحيل ان تكون له صفة ايجاب ، لانه لا إنية له خارجا عن ماهيته فتدل الصفة على احدهما » (١٦).

وكما يبدو من هذا النص فان طريقة التفكير والاستدلال هذه ترجع الى الفارابي وابن سينا ويمكن ان نعثر على بدايتها عند المعتزلة ، ولكن يصعب علينا ان نردها الى اصل يوناني. وليس من الصعب علينا ان نقول بوجود تناقض في عبارة موسى بن ميمون هذه. وهو يقول : « وليس ندرك الا انيته فقط ، لا ماهيته » ، وبضيف قائلا : « لانه لا إنية له خارجا عن ماهيته ». وهاتان القضيتان متناقضتان لانه يفصل في اولاهما بين الوجود والماهية وفي الثانية يقول بعينية الوجود والماهية في الله تعالى.

وقد اوضح الفارابي وابن سينا ان ماهية الله تعالى هي إنيته وهذه الإنية هي وجوده تعالى الخاص به ، الا ان هذه الإنية هي عين الماهية لا يدرك كنهها. ومعرفتنا بالله تعالى ليست الا بمعرفة الوجود العام اى اننا نعرف أنه موجود لانعرف كنه وجوده الخاص به . (١٧).

والمسئلة الثانية التي نود الاشارة اليها هنا هي قوله :

« آراء الناس في قدم العالم اوحلوته عند كل من اعتقد ان ثم الها موجودا هي ثلاثة آراء » (١٨) « والرأى الثالث هو رأى ارسطو وتباعه وشارحي كتبه » (١٩) « اما انا فلا شك عندي في ان تلك الآراء التي يذكرها ارسطو في هذه المعاني اعنى قدم العالم وعلّة اختلاف حركات الافلاك

(١٦) دلالة الحائرين ج ١ ، فصل ٥٨ ، ص ١٤١ من هذه الطبعة .

(١٧) انظر تفصيل هذه المسألة من تأليفنا « نظرية الخلق عند الفارابي وابن سينا باللغة

التركية ص ٢٢-٢٨ ، انظره ١٩٧٤

(١٨) دلالة الحائرين ج ٢ ، فصل ١٣ ، ص ٣٠٨ . نفس الطبع

(١٩) دلالة الحائرين ج ٢ ، فصل ١٣ ، ص ٣١١

XXX

وترتيب العقول، كل ذلك لا برهان عليه ولا توهم ارسطو يوماقط، ان تلك الاقاول برهان، بل كما ذكر من ان طرق الاستدلال على هذه الاشياء مسدودة من دوننا ولا عندنا مبدء لها نستدل به وقد علمت نص كلامه وهذا هو: والتي ليست لنا فيها حجة او هي عظيمة عندنا. فان قولنا فيها ليم ذلك؟ عسير، مثل قولنا هل العالم ازلى ام لا؟ هذا نصه.

لكنك قد علمت تاويل ابى نصر لهذا المثل وما يبين فيه وكونه استنع ان يكون ارسطو يشك في قدم العالم، واستخف بجالينوس كل الاستخفاف في قوله: وان هذه المسئلة مشكلة لا يعلم لها برهان. ويرى ابو نصر ان الامر بين واضح يدل عليه البرهان ان السماء ازلية وما داخلها كائن فاسد. وبالجمله ليس بشئ من هذه الطرق التي ذكرناها في هذا الفصل يصحح رأيا او يبطل او يشكك فيه « (٢٠).

وقبل ان نناقش هذا النص رأينا ان ندرج هنا النص الذي قاله الفارابي في كتابه الجدل حتى يستطيع القارئ الكريم أن يطلع على ما ابدعه ابن ميمون من قريحته وما اقتبسه من الفارابي:

« وبالجمله كل ما امكن ان يثبت او يبطل بالمقدمات المشهورة وكان بما ينتفع به بوجه ما في العلوم الثلاثة اليقينية، فانها تجعل مطلوبات جدلية (٢١) والاشياء التي تختلف فيها آراء الفلاسفة، منها ما هي عظيمة الغناء ويكون عظمها وجلالتها؛ اما لشرفها في نفسها او لشرف الاشياء التي تعلم بها اولعظم غناء معرفة الجمهور لها، او يكون عظمها لجل صعوبة الوقوف على اسبابها او يكون عظمها لسبب صعوبة الطريق الى (٢٢) مصادفة براهينها مثل قولنا:

(٢٠) دلالة الحائرين ج ٢، فصل ١٥، ص ٣١٨-٣١٩ كما ان جورج وجده قد اشار الى ان الجملة الاخيرة من نص ابن ميمون هذا يعنى « ان السماء ازلية وما داخلها كائن فاسد » لا تفهم من نص الفارابي الموجود في الجدول المذكور الذي سيأتى، لانصا ولا اشارة [انظر الى مقالته في journal Asiatique ج CCL III، الجزء ١، سنة ١٩٦٥ ص ٤٦. استفد من تلك المقالة الفرنسية بواسطة الاستاذ الدكتور نجات اونهريميد كلية الالهيات]

(٢١) من هنا يتبدى نقل جورج وجده من مخطوطة براتسلوا (= بر)

(٢٢) الى : بر، — : حم (= حميدية)

هل العالم ازلى ام (٢٣) لا ؟ فان هذا مما (٢٤) يختلف فيه الفلاسفة وهو عظيم بسبب ان المطلوب في نفسه شريف الوجود، اذ كان العالم باسره، واجتمع الى ذلك شرف الامر الذى اليه يصار بعلم هذا. فان معرفة هذا هي الطريق الى العلم الالهي. وايضا فان الوقوف على اسباب ازليته (٢٥) ان يبين انه ازل عسير، والوقوف على اسباب حدوثه ان يبين انه حادث عسير ايضا.

وايضا فان معرفة الجمهور لما عظيم الغناء لهم. ومع ذلك فان الغلط في امثال هذه ان وقع كان سببا للغلط في اشياء كثيرة جدا، وان وقف على الصواب (٢٦) منه كان ذلك سببا للوقوف على الصواب في اشياء كثيرة جدا.

وكذلك قولنا :

هل العالم متناه او غير متناه وهل ينقسم الجسم الى غير نهاية ؟
وهل يجوز ان يكون شئ يمكن وجوده فلا يكون موجودا اصلا فيما مضى
ولا في المستقبل ؟

وهل يوجد شئ يمكن فيه بحسب طبيعته ان يعدم ، فلا يحصل له عدم
فيما مضى ولا في المستقبل ؟

وهل يمكن فيما لم يزل فيما مضى موجودا ان يفسد في المستقبل ؟
وهل يمكن فيما لا يزال موجودا في المستقبل ان يكون قد كان غير موجود
فيما مضى ؟

وامثال هذه الاشياء حقيقة ان يفحص عنها ويبالغ فيها ويستفرد
الجمهور في الجدل فيها. وهذا قصد ارسطوطاليس بقوله : «والتي ليست

(٢٣) ام : ر ، ار : حم
(٢٤) ما : بر ، اما : حم
(٢٥) ازليته : بر ، ازلية : حم
(٢٦) منه ... الصواب : بر ، — : حم

XXXII

(١٠٥ - ١) لنا فيها حجة او هي عظيمة في ظننا ان قولنا فيها : لم ذلك عسير ؟ مثل قولنا : هل العالم ازلى ام (٢٧). لا ؟»

فان هذا المثل الذي جاء به هو جدلي جدا ، من قبل ان قولنا : هل العالم ازلى ام لا ؟ من حيث هو مأخوذ بهذه اللفظة ، فلا يمكن ان يصادف عليه قياس يقيني اصلا ، لا انه ازلى ولا انه ليس بازلى.

وذلك ان قولنا العالم لفظة مشككة اخذت مع ذلك مهمة ، فاذا احده جملة هكذا او [فراغ كلمة او كلمتين] اجزاء كثيرة ، بعضها بين : ليس بازلى ، وبعضها يمكن ان يصادف عليه قياس ما (٢٨) انه ازلى ، وبعضها ليس بين (٢٩) كيف الحال فيه . فاذا اخذت جملة خيل فيها (٣٠) احيانا ، الأزلية ، و احيانا الحدوث ، فيصادف ابدا عليه قياسا متقلابلان . وانما سبيله ان ينظر في جزء جزء من اجزائه ، هل هو ازلى ام لا ؟ وعلى كم من جهة يمكن ان يكون الشيء ازليا ؟ وعلى كم جهة يقال : إنه غير ازلى ؟ فهذا هو الطريق الى مصادفة برهانه.

واما على الطريق الاول فلا يمكن ان يصادف برهانه ، بل انما تكون القياسات التي تصادف عليه قياسات متقابلة.

ولذلك لما لم يهتد جالينوس الطيب الى طريق البرهان على هذا المطلوب خاصة ، ظن انه لا برهان عليه ، وان البراهين فيه متكافئة ، وانه من الاشياء التي يتحير فيها . ولذلك جعل ارسطوطاليس امثال (٣١) هذه من

(٢٧) او : بر ، ام : حم
(٢٨) ما : حم ، — : بر
(٢٩) بين : حم ، يبين : بر
(٣٠) فيها : حم ، فيه : بر
(٣١) امثال : حم ، مثال : بر

المطلوبات اخص المطلوبات بالجدل ، اذ كانت المنازعة فيها متى أخذت على هذه الجهات منازعات لا تنقضي ولا تنقطع » (٣٢).

ان نقل ابن ميمون تاويل الفارابي لمثال ارسطو السابق يخالف تمام المخالفة لما يقوله الفارابي في كتابه الجمع بين رأبي الحكيمين . فالفارابي يقول ان قول ارسطو : هل العالم ازل ام لا ؟ لا يفيد ان ارسطو يؤمن بقديم العالم. فالفارابي يرى ان ادلة ارسطو على قدم العالم هي ادلة جدلية وليست يقينية تكني لا ثبات قدم العالم. ويرى الفارابي أيضا ان الاعتقاد بقديم العالم امر لا يليق بفيلسوف عظيم مثل ارسطو.

ويرى موسى بن ميمون أن الفارابي قدأ خطأ في طعنه في جالينوس بانه يرى ان الأدلة على قدم العالم وحدوثه متكافئة، وأن الفارابي استخف بجالينوس لعدم ترجيحه ادلة قدم العالم على حدوثه .

وهذا الفهم من ابن ميمون للفارابي ليس بصواب في نظرنا لان الفارابي لم يطعن في جالينوس لعدم اعتقاده بقديم العالم كما فهم ابن ميمون ، بل لعدم اعتقاده بحدوثه. وهذا الرأي اوفق لفلسفة الفارابي. فالفارابي يقول بابداع العالم من الغدم المحض ، الا أن هذا الابداع ازل. وهناك فرق بين القول بابداع الكون من 'لعدم المحض في الازل وبين القول بقدمه. وهذا الفرق ليس بالهين. وبتعبير آخر ، فذات الكون قد ابدعت ، واما بالنسبة للزمن فهي ازلية اي ان ازلية الكون ليست ذاتية وانما هي اضافية.

(٣٢) فان الاستاذ س . بنس يقول انه لم يطلع على تاويل الفارابي لمثال ارسطو في ترجمته لدلالة الحائرين الى اللغة الانكليزية بمنوان The guide of the perplexed ص ٢٩٢ ، ١٩٦٣ شيكاغو. كما ان جورج وجده وقف على تاويل الفارابي لمثال ارسطو انظر Asiatic Journal ج CCLIII ، الجزء 1 سنة ١٩٦٥ ص ٤٧ - ٤٨ ، رقم المخطوطة الموجودة في براتسلاوا ، TE 41 ورق ٢٣٢-٢٣٣] وافي قد ذكرت هذه المسئلة في تاليفنا «نظرية الخلق عند الفارابي وابن سينا ص ١٣١ ، ١٩٧٤ انقره ، استنادا على نسخة المخطوطة للجدل لابي نصر الفارابي (حميدة ٨١٢ ، ورق ١٠٤-١٠٥) (A-١٠٥) وقد وضعنا نص ابن نصر هنا مقارنا بين نسخة حميدة ونسخة براتسلاوا المخطوطتين حتى يطلع القارئ الكريم على نص صحيح للفارابي كما ان تاويل الفارابي لمثال ارسطو يوجد في الجمع بين رأبي الحكيمين للفارابي واضحا ومبيناً وهو قد فات كلا الأستاذين الجليلين ، [انظر الجمع ، ٢٣-٠ مصر ، ١٩٠٧ ، بيروت ١٠٠-١٠٢ ، ١٩٦٠]

XXXIV

وقد ترجم ابن طبون هذا الكتاب الى اللغة العبرية في حياة موسى بن ميمون وقد طلب منه ان يراجع الترجمة ، وارسلها له من الاندلس الى مصر. مع ذلك فان س . مونك يرى « ان دراسة دلالة الحائرين من الترجمة الطيبونية انما هي دراسة ناقصة ، لان الترجمة ليست في كل الاحوال واضحة ، لذلك اخرج النص العربي مصحوبا بترجمة فرنسية ... على ان هذا العمل الجليل قد انحصرت فائدته في جمهرة القراء من الادباء اليهود وحدهم. لذلك بقي روضة انفا لم تطأها قدم رجال الطبقة المستنيرة من ابناء اللغة العربية » (٣٣).

واذا اردنا ان نصور حال العلوم والفلسفة الاسلامية في العصور الوسطى فعلينا ان نتذكر ان العالم الغربي الآن ما قئ ياخذ الثروات الطبيعية الخامنة من العالم الاسلامي ويصنعها في مصانعه ثم يصدرها الى العالم الاسلامي مواد صناعية سهلة الاستعمال. كذلك كان العالم الاسلامي في العصور الوسطى ياخذ ثقافات وعلوم الامم التي سبقته ويعالجها في معاهده ومؤسساته العلمية ثم يصدرها الى العالم علما وفلسفة اسلامية محضة تحمل طابع الحضارة الاسلامية. ولقد كان المترجمون والنقلة من اليهود والنصارى في اوائل الحضارة الاسلامية يقومون بنقل المواد الخامنة من تراث الامم السابقة، ثم اصبح نتاج هذه الحضارة الاسلامية نموذجا يحتذى به اليهود والنصارى من بعد.

وفي ختام هذه المقدمة اودان اشير الى علاقي بدلالة الحائرين التي امتدت نحو اثني عشر عاما. بدأت اتعلم العبرية عام ١٩٦٢ ولما قطعت شوطا في تعلمها لم اشأ ان يكون الماي بالعبرية مجرد دراسة لغوية بحثية، وانما اردت ان اجعل منها وسيلة استفيد بها في دراساتي العلمية. وبدأت ابحت واسأل اهل الذكر كيف استفيد من هذه اللغة فهذا في بحثي الى دلالة الحائرين وحصلت على نسخته العربية المطبوعة بالحروف العبرية. وجعلت من هذا الكتاب محورا

لدراستي للعبرية ، واخذت انقله الى الحروف العربية وتعرفت في تلك الاثناء على الاستاذ الدكتور س. بنس وهو من المتخصصين في الفلسفة الاسلامية وفلسفة موسى بن ميمون.

وقد ذكر لي هذا الاستاذ ان س. مونك Munk . و ان كان قد نشر دلالة الحائرين بالحروف العبرية عام ١٨٦٦ ، الا انه روجع بعد ذلك ونشر في عام ١٩٢٩ في تل آيب ، وان هذه الطبعة صحيحة جدرة بالاعتماد. وقد عثرت في مكتبة جوار الله باستانبول على نسخة بالحروف العربية من دلالة الحائرين في مجموعة خطية. تحت رقم ١٢٧٩ ، تم نسخها في عام ٨٨٣ هجرية ، بقلم محمد بن حسن بن علي يحيى بن معتق بن احمد بن علي النهمي نسبا والصعدي مولدا. وقد قارنت بين هذا النسخة وبين طبعة تل آيب مرتين كاملتين. وقد ترجمت الكلمات العبرية الموجودة في النص الى العربية و اردت ان يقرأ القارئ الكتاب قراءة مرسله دون انقطاع حتى يتتبع الفكرة تتابعا سليما، وحاولت ان اذكر اصول الكلمات العبرية في الحاشية ، ولكن ذلك لم يتيسر لي لعدم وجود الحروف العبرية في المطابع التركية. لذلك نقلت تلك الكلمات العبرية بالحروف العربية اتسهل المقارنة بينها وبين ترجماتها ان يريد. ومن الواجب على ان اذكر هنا ان نسخة جوار الله التي نسخت بالحروف العربية، لم يترجمها ناسخها الى اللغة العربية وانما اكتفى بكتابة النص العبري بالحروف العربية .

وجدير بالاشارة الى ان اللغة العبرية التي استخدمها ابن ميمون في دلالة الحائرين لا تختلف كثيرا عن اساليب العلماء الاسلاميين في ذلك العصر ، الا انه يخطئ في كثير من الاحيان اخطاء نحوية. من ذلك انه كان يكتب بعض العبارات العربية تحت تأثير النحو العبري مثال ذلك انه يورد الفعل

XXXVI

في صيغة الجمع في حالة كون الفاعل اسم جمع ظاهر على خلاف القاعدة ولكي
ابين ما ترجمته من العربية الى العبرية فقد خطت اسفل تلك العبارة .

واذا ذكرت هنا ان صف حروف هذا الكتاب وطبعة قد استغرق
عامين كاملين فان القارئ العربي الكريم سوف يصفح لطابعه وناشره ما فيه
من اخطاء مطبعية ظهرت رغم كل المحاولات التي بذلت للمحاولة دون ذلك .

انني ارجو الله تعالى العلي القدير ان يجعل من هذا الكتاب مساهمة متواضعة
لعالم الفلسفة والعلم الاسلامي وان يكون الكتاب وطابعه عند حسن
ظن العلماء .

حسين آتاي

الإشارات المستعملة في الكتاب

- ١ - ترجمة حسين آتاي أو ايضاحاته.
- ب - الاستاذ الدكتور س. بنس (S. Pines -)
- ت - نسخة تل أبيب لدلالة الحائرين التي طبعت باللغة العربية بالحروف العبرية سنة ١٩٢٩.
- ج - النسخة المخطوطة لدلالة الحائرين المكتوبة بالحروف العربية ، المحفوظة في مكتبة سليمانية قسم جارا الله تحت رقم ١٢٧٩ (١٨٩ - ٣٠١ - a).
- ل - النصوص المنقولة من دلالة الحائرين التي نقلها اسرائيل ولفنسون في كتابه المسمى بـ « موس بن ميمون ، حياته ومصنفاته » معتمداً على نسخة اخرى.
- ع - الترجمة العربية للعهد العتيق ١٨٦٨ ، وطبعة بيروت عام ١٩٥١.
- ك - اشارة الى نشر الاستاذ الشيخ محمد زاهد الكوثري لشرح محمد التبريزي على « المقدمات الخمس والعشرون ».
- ن - اشارة الى احد الفروق الموجودة في آخر نسخة تل أبيب.
- ى - كذلك احد الفروق الموجودة في آخر نسخة تل أبيب.
- هـ - هقودش = المقدس.
- ب هـ - بروك هوا = تبارك ، تعالى
- هقبه - هقودش بروك هوا
- ز. ل - زكرونو لبركه = قدس سره. المعنى الحرفي : ذكره للبركة.
- [] - اضافة من عندنا.
- < > - العبارة التي نقترح حذفها .

ספריה פילוסופית

ירל ע"י

הד"ר יהודה יונוביץ

دالة الاثرين

דלאלה אלה אירין

(ספר מורה נבוכים)

לרבנו משה בן מימון

המקור הערבי לפי הוצאת

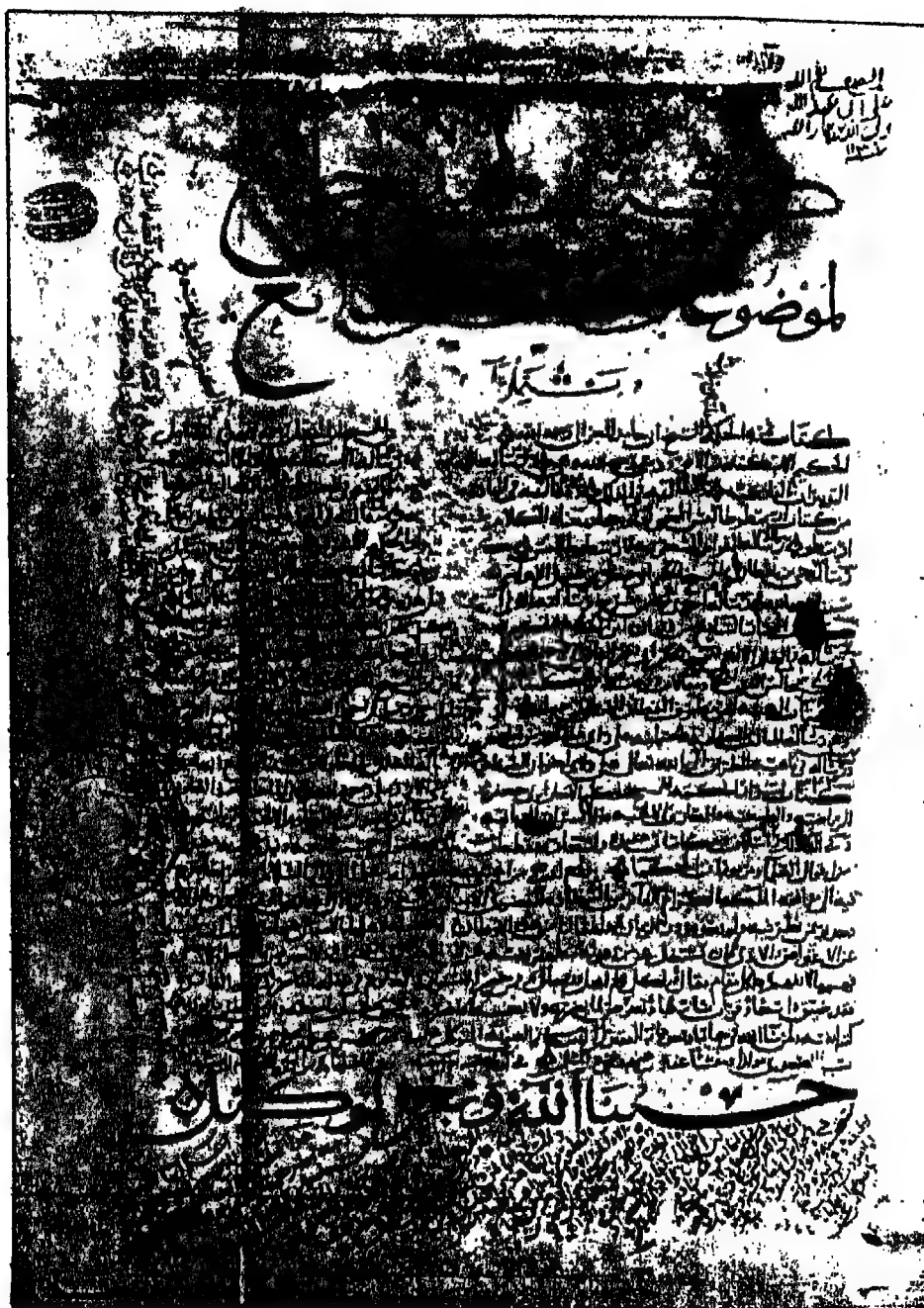
שלמה בן אליעזר מונק

כצדוף חלופי נוסחאות, מפתחות וקטעים

מכתב-ידו של הרמב"ם

ירושלים

תרצ"א



الصحيفة الأولى من مجموعة جاز الله رقم ١٢٧٩ التي فيها دلالة الحائرين لموسى بن ميمون

كتاب في لآله الخائرين والحدائق
السايرة من القول في الفلاسفة والمشرع
المعتمد المصنف من قبل الشيخ أبي الحسن علي بن محمد بن أبي طالب

[illegible]

الكتاب الأول من دلائل الحائرين في تناول الحزب الثاني
فصل في بيان الحاجات العقلية التي وجد الله تعالى في العقل من أجل كونه لا يشترط له وجوده من غير
البدن بل هو واحد من عشرين عقلاً من جملة من هذه الأشياء التي لا يشترط لها وجودها من غير البدن
فإن كان كل واحد منها مفقوداً فقد سقطت كلها من حيثها بل سقطت كلها من حيثها بل سقطت كلها من حيثها
الكتاب الثاني من دلائل الحائرين في تناول الحزب الثاني
فصل في بيان كونه العقل لا يشترط له وجوده من غير البدن بل هو واحد من عشرين عقلاً من جملة من هذه الأشياء التي لا يشترط لها وجودها من غير البدن
فإن كان كل واحد منها مفقوداً فقد سقطت كلها من حيثها بل سقطت كلها من حيثها بل سقطت كلها من حيثها
الكتاب الثالث من دلائل الحائرين في تناول الحزب الثاني
فصل في بيان كونه العقل لا يشترط له وجوده من غير البدن بل هو واحد من عشرين عقلاً من جملة من هذه الأشياء التي لا يشترط لها وجودها من غير البدن
فإن كان كل واحد منها مفقوداً فقد سقطت كلها من حيثها بل سقطت كلها من حيثها بل سقطت كلها من حيثها



● **الصحيفة الأخيرة من الجزء الثالث من دلالة الحائرين**

دارالتاثيرين

كتاب القاشرين

الجزء الأول

معرفة تتقدم لنشير الى الطريق لتعبد طريقها المستقيم.
الاكل من يتيه في حقل التوراة فليأت وليسلك طريقها!
لا يعرفه نجس ولا طائش؛ فإنه يقال له الطريق المقدس(*)

(*) : ١ (قارن نبوءة اشعيا ٣٥ / ٨ : ت ب ، — . ج)

ج (١٨٩- ب) ج

بسم الله رب العالم^(١)

كنت إياها التلميذ العزيز الربّي يوسف، صانك الصخرة، ابن الربّي
يهودا، سكنت نفسه جنة عدن^(٢)، لما مثلت عندي^(٣) وقصدت الي^(٤)
من اقاصي البلاد للقراءة عليّ، عظم شأنك عندي لشدة حرصك علي
5 الطلب، ولما رأيت^(٥) في أشعارك ومقاماتك التي وصلني - وانت مقيم
بالاسكندرية - من شدة الاشتياق للامور النظرية. وقبل أن امتحن
تصورك قلت^(٦): لعل شوقه اقوى من إدراكه، فلما قرأت عليّ ما قد^(٧)
قرأته من علم الهيئة، وما تقدم لك مما لا بدّ منه توطئة لها من التعاليم^(٨)،
زدت بك غبطة لجودة ذهنك وسرعة تصورك ورأيت شوقك للتعاليم^(٩)
10 عظيما، فتركك للارتياض فيها لعلمي بمآلك^(١٠).

فأقرأت عليّ ما قد قرأته^(١١) من صناعة المنطق، تعلقت آمالي بك
ورأيتك اهلا لكشف لك أسرار الكتب النبوية حتى تطّلع منها على ما ينبغي
ان يطّلع عليه الكاملون؛ فاخذت الوح^(١٢) لك تلويحات واشيرلك باشارات
فرأيتك تطلب مني الازدياد | وتسومني^(١٣) أن أبين لك اشياء من الامور (٢- ب) م

(1) بسم الله رب العالم: ا، بسم ادنى العولم: ت، بسم الله الرحمن الرحيم: ج (2) الربّي
يوسف، صانك الصخرة، ابن الربّي يهودا سكنت نفسه جنة عدن: ا، رب يوسف [عشرو
صورو: ج] شمرو صورو بن ربّي يهوده [+ نقشو عدن: ت] : ت ج (3) عندي: ت
ج، بين يدي: ل (4) الى: ل، - : ت ج (5) رأيت: ل، رأيت: ت ج (6) اشعارك: .
قلت: ل، اشعارك من شدة الاشتياق للامور النظرية وكان ذلك منذ وصلني رسالتك ومقاماتك من
الاسكندرية قبل ان امتحن تصورك وقلت: ت ج (7) قد: ت، - : ج ل (8) توطئة لها من التعاليم:
ت ج، - : ل (9) التعاليم: ت، للتعليم: ج ل: (Mathematics: ب) فيها: ت، فيه: ل
(10) بمآلك: ت ل، بكالك: ج، بمالك: ن (11) قد قرأته: ج ل، قرأت: ت (12) الوح: ل،
ان الوح: ت ج (13): ج، سمعتي: ت

الإلهية وأن أخبرك بهذه مقاصد المتكلمين وطرائقهم⁽¹⁴⁾. وهل تلك الطرق
برهانية؟ وإن لم تكن، فمن أي صناعة هي؟ ورأيتك قد شدّوت⁽¹⁵⁾ شيئا
من ذلك على غيري، وانت حائر، قد بذّتك⁽¹⁶⁾ الدهشة، ونفسك الشريفة
تطالبك في طلب اقوال تُعجب⁽¹⁷⁾، فلم ازل ادفئك عن ذلك وأمرك أن
تأخذ الأشياء على ترتيب⁽¹⁸⁾ قصدا مني أن يصح⁽¹⁹⁾ لك الحق بطرقه⁽²⁰⁾،
5 لا أن يقع اليقين بالعرض. ولم أمتنع - طال اجتماعك بي إذا ما⁽²¹⁾ ذكر
قول⁽²²⁾ اونس من نصوص الحكماء⁽²³⁾، عليهم السلام⁽²⁴⁾، فيه تنبيه على
معنى غريب - من تبين ذلك لك.

فلما قدر الله بالافتراق⁽²⁵⁾ وتوجهت الى حيث توجهت، أثارت في⁽²⁶⁾
10 تلك الاجتماعات عزيمة كانت قد⁽²⁷⁾ فترت، وحركتني غيبتك لوضع
هذه المقالة التي وضعتها لك ولأمثالك وقليل⁽²⁸⁾ مامم! وجعلتها فصولا
منثورة، وكل ما انكتب منها⁽²⁹⁾ فهو يصلك أولا فأولا⁽³⁰⁾ حيث كنت،
وأنت سالم.

(14) وطرائقهم : ل ، — : ت ج (15) : ت ، شديت : ج (16) بلدّتك : ت ، كدتك :
ج (17) في طلب اقوال تعجب : ع [الجامعة ١ / ١٠] ، لصا دبري حفص : ت ج (18) حل
ترتيب : ت ج ، بترتيب : ل (19) مني ان يصح : ت ج ، ان يتضح : ل (20) بطرقه : ت
ل ، بطريقه : ج (21) ما - : ج (22) قول : ا ، فسوق : ت ج : (biblical verse : ب)
— : ل (23) الحكماء : ا ، الحكميم : ت ج : (Sages : ب) (24) عليهم السلام : ج ، — :
ت ل (25) بالافتراق : ت ج ، الافتراق : ل (26) مني : ت ج ، في : (27) كانت قد :
ل ، قد كانت : ت ل (28) قليل : ج ل ، قليلا : ت (29) انكتب منها : ت ج ، اكتب
فيها : ل (30) اولاً فأولاً : ل ، اولاً اولاً : ت ج

[مقدمة الجزء الاول]

بسم الله اله العالم⁽³¹⁾

أَعْلِمْنِي الطريق الذي أسلك فيه ، فاني إليك رفعت نفسي⁽³²⁾ اياكم
أيها الناس انادي والى بنى البشر صوتي⁽³³⁾ أميل أذنك واسمع كلام الحكماء
5 ووجهه | قلبك الى علمي⁽³⁴⁾.

١٩٠ - ١ ج

هذه المقالة غرضها الاول تبين معاني أساء جاءت في كتب النبوة :
من تلك الأسماء : أساء مشتركة ، فحملها⁽³⁵⁾ الجهال على بعض المعاني
التي يقال عليها ذلك الاسم المشترك.

ومنها مستعارة ، فحملوها ايضا على المعنى الاول الذي استعيرت منه .

10 ومنها | مشككة ، فتارة يظن بها انها⁽³⁶⁾ تقال بتواطؤ ، وتارة يظن
بها انها مشتركة.

٢ - ١ م

وليس الغرض لهذه⁽³⁷⁾ المقالة تنهيم جملتها للجمهور ولا للمبتدئين بالنظر،
ولا تعليم من لم ينظر غير⁽³⁸⁾ في علم الشريعة اعنى فقهاها ، اذ [ليس] غرض
هذه المقالة كلها وكل ما هو من نمطها هو علم الشريعة على الحقيقة ،
15 بل غرض هذه المقالة تنبيه رجل دين قد اتضع في نفسه وحصل

(31) بسم الله اله العالم : ج ، — : ت (32) : ع [الزمور ١٤٢/٨] ، هوديني درك زو
الك كي نشأت ات نفسي : ت ج (33) : ع [الامثال ٤/٨] ، اليكم ايشيم اقرا وقول ال بنى
ادم : ت ج (34) : ع [الامثال ١٧/٢٢] ، هط ازنك وشمع دبري حكيم وليك تثبت لدمي :
ت ج (35) فحملها : ت ، وحلها : ج (36) انها : ت ، انها مشككة : ج (37) هذه : ت
(38) غير : ت ، عين : ج

في اعتقاده صحة شريعتنا - وهو كامل في دينه وخلقه ، ونظر في علوم الفلاسفة وعلم معانيها وجذبه العقل الانساني وقاده ليحلّه في محلّه ، وعاقته ظواهر الشريعة وما لم يزل يفهمه اويُفهم اياه من معاني تلك الاسماء المشتركة او المستعارة او المشككة ، فبقى (39) في حيرة ودهشة. إما أن ينقاد مع عقله ويطرح ما علمه من تلك الاسماء ، فيظن انه اطرح (40) قواعد الشريعة (41) ، 5 او يبقى مع ما فهمه منها ولا ينجذب مع عقله ، فيكون قد استدبر عقله ويعرض عنه. ويرى مع ذلك انه قد (42) جلب عليه أذية وفساداً (43) في دينه ، ويبقى مع تلك الاعتقادات الخيالية ، وهو منها على وجل وخامة ، فلا يزال في الم قلب وحيرة شديدة.

وتضمنت هذه المقالة غرضاً ثانياً وهو تبين أمثال (44) خفية جداً جاءت 10 في كتب الأنبياء ولم يُصرّح بأنها مثل ، بل يبدو للجاهل والذاهل انها على ظاهرها ولا باطن فيها ، فاذا تأملها العالم بالحقيقة وحملها على ظاهرها ، (٢-ب) حدث له ايضاً حيرة شديدة. فاذا بينّا له ذلك المثل او نبهناه على كونه مثلاً ، اهتدى وتخلص من تلك الحيرة ، ولذلك سميت هذه المقالة :

□ دلالة الحائزين □

ولست اقول إن هذه المقالة دافعة (45) لكل إشكال لمن فهمها ؛ بل اقول إنها دافعة (45) لأكثر المشكلات واعظمها. ولا يطلبني النبيه ولا تتعلق آماله بأنا اذا ذكرنا غرضاً مآ ، أنا نتممّه ، او اذا شرعنا في تبين معنى مثل من الأمثال ، انا نستوفي جميع ما قيل في ذلك المثل. هذا لا يمكن عاقلاً (46) فعلمه 5 بلسانه لمن يحاوره ، فكيف أن يضعه في كتاب لئلا يصبر هدفاً لكل جاهل يظن به العلم يرمى سهام جهله نحوه.

وقد بينّا في تأليفنا الفقهية جملاً (47) من هذا الفن ونبهنا على معاني

(39) فبقى : ت (40) اطرح : ت ، قد اطرح : ج ن (41) الشرع : ت (42) قد — : ت (43) فساداً : ج ، فساد : ت (44) امثال : ت ، امثالاً : ج (45) دافعة.. دافعة : ت ، رافعة. رافعة : ج (46) عاقل : ج (47) حملاً : ج ، حل : ت

كثيرة ، وذكرنا فيها أن قصة الخلق⁽⁴⁸⁾ هو العلم الطبيعي وقصة الامر هو العلم الالاهى . وبيننا قولهم : ولا تعطى « قصة الامر » لكل احد مالم يكن حكيما ويفهم بنفسه ، فحيث تدعى له رؤوس الفواصل⁽⁴⁹⁾.

فلا تطلبنى هنا غير رؤوس الفواصل⁽⁵⁰⁾ ولو (*) تلك البداءات ليست

5 هى فى هذه المقالة مرتبة ولا مطردة بل هى⁽⁵¹⁾ مبددة مختلطة⁽⁵²⁾ فى اغراض اخرى بما يرام تبينه ، اذ غرضى ان تكون الحقائق تلوح منها ، ثم تخفى حتى لا يقاوم الغرض الالاهى الذى لا يمكن مقاومته ، الذى جعل الحقائق الخصيصة بإدراكه خفية عن جمهور الناس . قال : سر الرب لمثقيه⁽⁵³⁾.

واعلم أن الامور الطبيعية ايضا | لا يمكن التصريح⁽⁵⁴⁾ بتعليم بعض (١ - ٤) م
10 مبادئها على ما هى عليه . وقد علمت قولهم ، عليهم السلام⁽⁵⁵⁾ ولا تعطى قصة الخلق لاثنتين [معا]⁽⁵⁶⁾ ، ولو بين احد تلك الامور كلها فى كتاب لكان قد فسر⁽⁵⁷⁾ لآلاف⁽⁵⁸⁾ من الناس . ولذلك جاءت تلك المعانى ايضا فى كتب النبوة بأمثال ، وتكلموا فيها ايضا الحكماء⁽⁵⁹⁾ ، عليهم السلام⁽⁶⁰⁾ ، بألغاز وأمثال اقتفاء لاثر⁽⁶¹⁾ الكتب ، لأنها أمور بينها وبين العلم الالاهى 15 ارتباط عظيم . وهى⁽⁶²⁾ أسرار من أسرار العلم الالاهى .

ولا تظن أن تلك الأسرار⁽⁶³⁾ العظيمة معلومة الى غايتها ونهايتها عند احد منا ، لا ، بل تارة يلوح لنا الحق حتى نظنه نهرا ، ثم تخفيه المواد

(48) قصة الخلق : ا ، مسه براسيت : ت ج . المعنى اللفظى : الصنع ابتداء . قصة الامر : ا ، مسه مركبه : ت ج ، المعنى اللفظى : صنع المركبة . [قلنا : قصة الخلق وقصة الامر ، بناء على ما ورد فى القرآن الكريم « الاله الخلق والامر » (الاعراف ٥٢)] حيث قد فرم من قبل المفكرين المسلمين بعالم الخلق وعالم الامر ، وكان قد عبر بعالم الخلق عن عالم الطبيعة وبالعالم الامر عن علم مابعد الطبيعة [(49) ولا تعطى ... الفواصل : ا ، ولا بمركبه يبيح الا ام كن هيه حكم ومين مدحتو وسرين له راسى هفرقيم : ت ج (50) رؤوس الفواصل : ا ، براسى هفرقيم : ت ج (حجيجه ١١ ب ، ١٣ ، ا) (*) المستعمل ان تاقى بعد «لو» ان او كان (51) هى : ج — : ت (52) مختلطة : ت ، مختلطة : ج (53) سر الرب لمثقيه : ع [المزمور ١٤ / ٢٤] ، سودا لله ليرايو : ت ج (54) التصريح : ت ج ، تصريحها كل التصريح : ن (55) عليهم السلام : ج ، زل : ت (56) ولا تعطى قصة الخلق لاثنتين (معا) : ا ، ولامسه براسيت لثنيم : ت ج (57) فسر : ا ، درش : ت ج (58) لآلاف : ت ، للاف : ج (59) الحكماء : ا ، احكيم : ت ج (60) عليهم السلام : ج ، زل : ت (61) لاثر : ت ، لاثار : ج (62) وهى : ت ، وهى أيضا : ج (63) الاسرار : ا ، السودوت : ت ج

والعادات والعوائق⁽⁶⁴⁾ حتى نعود في ليل مبهم قريب مما كنا اولاً ، فنكون كمن يبرق عليه البرق مرة بعد مرة ، وهو في ليلة شديدة⁽⁶⁵⁾ الظلام .
فنا من يبرق له البرق المرة بعد المرة حتى كأنه في ضوء دائماً⁽⁶⁶⁾ لا يبرح ، فيصير الليل عنده كالنهار . وهذه هي درجة عظيم النبيين الذي قيل له : وانت فقف ههنا عندي⁽⁶⁷⁾ . وقيل فيه : فان اديم وجهه
قد صار مشعاً الخ⁽⁶⁸⁾ .

ومنهم من برق له مرة واحدة في ليلته كلها⁽⁶⁹⁾ وهي درجة من قيل فيهم : تنبأوا إلا أنهم لم يستمروا⁽⁷⁰⁾ .
ومنهم من يكون بين البرق والبرق فترات كثيرة وقليلة . وثم من لا ينتهي للدرجة يضئ ظلامه ببرق بل بجسم صقيل او نحوه من الحجارة 10 وغيرها التي تضئ في ظلمات الليل ولو ذلك الضوء اليسير ايضا الذي يشرق علينا⁽⁷¹⁾ ليس هو دائماً ، بل يلوح ويخفي كأنه | يريق سيف متقلب⁽⁷²⁾ | وبحسب هذه الاحوال تختلف درجات الكاملين .

أما الذين لم يروا⁽⁷³⁾ ضوءاً يوماً قط ، بل هم في ليلتهم يخطون وهم الذين قيل فيهم : انهم لا يعلمون ولا يفهمون ، سيكونون في انظلمة⁽⁷⁴⁾ ونخفي 15 عنهم الحق جملة مع شدة ظهوره كما قيل⁽⁷⁵⁾ فيهم : انهم لا يرون النور الذي يلعب في السماء⁽⁷⁶⁾ ، وهم جمهور العامة ، فلا مدخل لذكرهم هنا في هذه المقالة .

واعلم أن متى اراد احد الكاملين بحسب درجة كماله ان يذكر شيئاً

(64) والعوائق : ج ، — : ت (65) شديدة : ت ، شديد : ج (66) دائماً : ت ، دائماً : ج (67) : ع [التنبيه ٥ / ٣١] ، واته فنه عمد عملي : ت ج (68) : ع [الخروج : ٢٤ / ٢٩] ، كي قرن مور فنيوكو : ت ج (69) ليته كلها : ت ج ، ليلة واحدة في عمره كله : ن (70) : ع [العدد ١١ / ٢٥] ، ويتنبئ ولا يسفر : ت ج (71) علينا : ت ج ، عليه : ن (72) : ع [التكوين ٢ / ٢٤] لسط هرب هته فكنت : ت ج (73) الذين لم يروا : ت الذي لم ير : ج (74) : ع [المزمور ٨١ / ٥] ، لا يدهو ولا يبينو بحشكه يهلكو : ت ج (75) قيل : ج ، قال : ت (76) : ع [ايوب ٢٧ / ٢١] وعته لا راو اور بهير هوا بشحقيم : ت ج

مما فهم من هذه الأسرار⁽⁷⁷⁾، اما بفهمه او⁽⁷⁸⁾ بقلمه، فلا يستطيع ان يوضح، ولو القدر الذى ادركه، ايضا كما بترتيب كما يفعل فى سائر العلوم المشهور تعليمها، بل يدركه فى تعليم غيره ما اصابه فى تعلمه نفسه، اعنى من كون الامر يبدو ويلوح، ثم يخفى، كأن⁽⁷⁹⁾ طبيعة هذا الامر عظيمة ونزرة، هكذا هى. 5

ولذلك لما قصد كل حكيم⁽⁸⁰⁾ الاهى ربانى ذو⁽⁸¹⁾ حقيقة لتعليم شئ من هذا الفن، لم يتكلم فيه إلا بالأمثال والألغاز⁽⁸²⁾. وكثروا الأمثال وجعلوها مختلفة بالنوع بل بالجنس، وجعلوا أكثرها يكون الغرض المقصود تفهيمه فى اول المثل او فى وسطه او فى آخره، اذا لم يوجد مثال يطابق⁽⁸³⁾ الامر المقصود من اوله الى آخره، وجعل المعنى الذى يقصد إعلامه لمن يعلمه وإن كان هو معنى واحدا⁽⁸⁴⁾ بعينه مفرقا⁽⁸⁵⁾ فى أمثال كثيرة متباعدة، واغمض من هذا كون⁽⁸⁶⁾ المثل الواحد بعينه مثالا⁽⁸⁷⁾ لمعاني شتى، يطابق اول المثل معنى ويطابق آخره معنى آخر. وقد يكون كله مثالا⁽⁸⁸⁾ لمعنيين (١-٥) م
متقاربين⁽⁸⁸⁾ من⁽⁸⁹⁾ نوع ذلك العلم حتى أن الذى اراد أن يعلم دون تمثيل 15
ولا إلغاز⁽⁹⁰⁾ جاء فى كلامه⁽⁹¹⁾ من الإغماض والإيجاز ما ناب⁽⁹²⁾ عن التمثيل والإلغاز، كأن⁽⁹³⁾ العلماء والحكماء متقادون⁽⁹⁴⁾ نحو هذا الغرض بالارادة الالهية، كما تقودهم احوالهم الطبيعية.

الا ترى أن الله تعالى ذكره لنا⁽⁹⁵⁾ لما اراد تكميلنا واصلاح احوال اجتماعاتنا⁽⁹⁶⁾ بشرائعه العملية التى لا يصبح ذلك الا بعد اعتقادات عقلية اولها، 20 ادراكه تعالى حسب قدرتنا الذى لا يصبح ذلك إلا بالعلم الالاهى. ولا

(77) الاسرار : ا ، السدوت : ت ج (78) او : ت ، واما : ج (79) كان : ت ، بان : ج (80) حكيم : ت ، حكيم رب عظيم : ج ، حكيم عظيم : ن (81) ذو : ت ، ذى : ج (82) بالامثال والغاز : ت ج ، الامثال والغاز : ن (83) يطابق : ت ، ويطابق : ج (84) واحدا : ج ، واحد : ت (85) مفرقا : ت ج ، مفرقا : ن (86) كون : ت ، ان : ج (87) مثالا : ت ، مثل : ج (88) متقاربين : ت ج ، متقاربة : ن (89) من : ج ، فى : ت (90) ولا الغاز : ت ج ، والغاز : ن (91) كلامه : ت ، كل امه : ج (92) ناب : ت ، غاب : ج (93) كان : ت ، كان : ج (94) متقادون : ت ، متقادين : ج (95) لنا : ج ، — : ت (96) اجتماعنا : ج

- يحصل ذلك العلم الالاهى الابعد العلم الطبيعى اذ العلم الطبيعى متاخم⁽⁹⁷⁾ للعلم الالاهى ، ومتقدم له بزمان التعليم كما تبين لمن نظر فى ذلك ، فلذلك جعل افتتاح كتابه تعالى التكوين⁽⁹⁸⁾ الذى هو العلم الطبيعى كما بينا ؛ ولعظم الامر وجلالته وكون قدرتنا مقصرة عن⁽⁹⁹⁾ إدراك أعظم⁽¹⁰⁰⁾ الامور على ما هو عليه ، خوطبنا بالامور⁽¹⁰¹⁾ الغامضة التى دعت ضرورة الحكمة الالاهية لمخاطبتنا فيها بالأمثال والألغاز بامور⁽¹⁰²⁾ مبهمة جدا، كما قالوا، عليهم السلام⁽¹⁰³⁾ : إنه لا يمكن ان يعطى للانسان قصة الخلق فى البدء لان الكتاب يقص لك بغموض : فى البدء خلق الله الخ.⁽¹⁰⁴⁾ فقد نبهوك على كون هذه الأشياء المذكورة غامضة⁽¹⁰⁵⁾ . وقد علمت قول سليمان : وما هو بعيد وعميق جدا ، من يحده ؟⁽¹⁰⁶⁾ وجعل الكلام فى جميع ذلك 10 (هـ - ب) م بالاسماء المشتركة ليحملها الجمهور على معنى على قدر فهمهم | وضعف تصورهم⁽¹⁰⁷⁾ ، ويحملها الكامل الذى قد علم على معنى اخر.

- وقد كنا وعدنا فى شرح المشنة بأنا نبين معانى غريبة فى كتاب النبوة وفى كتاب المطابقة وهو كتاب وعدنا أن نبين فيه مشكلات التاويلات⁽¹⁰⁸⁾ كلها التى ظواهرها متناقية جدا للحق خارجة عن المعقول 15 وهى كلها أمثال ؛ فلما شرعنا منذ سنين عديدة فى تلك الكتب وألقنا منها شيئا لم يحسن عندنا ما ناشبنا تبينه على تلك الطريقة ، لانا⁽¹⁰⁹⁾ رأينا أننا إن بقينا على التمثيل والإخفاء لما ينبغى لإخفاؤه فما نكون خرجنا عن الغرض الاول، وكأننا بدلنا شخصا بشخص من نوع واحد. وإن بيننا ما ينبغى تبينه، فذلك لا يليق بجمهور الناس. ونحن إنما رما أن نبين 20

(97) متاخم : ت ، متاخر : ج (98) التكوين (وهى قصة الخلق كما سبق ان بيناها) : ا ، بمعه برأيت : ت ج (99) عن : ج ، من : ت (100) اعظم : ت ج ، عظم : ن (101) فى الامور : ت (102) الالغاز بامور : ت ، بالالغاز وبامور : ج (103) عليهم السلام : ج ، زل : ت (104) : ا ، [قارن المدراس الثانى كتوبيم ، بنى مدراسوت ، ا] لمجد كج معه برأيت لبس ودم [هم : ج] إلى افشار لفيكك ستم لك هكتوب برأيت برا الهيم وكو : ت ج (105) غامضة : ا ، ستموت : ت ج (106) : ع [الجامع ٢٥/٧] رسوك مه شبيه وعموق عموق م بمصائر : ت ج (107) فهمهم ضعف تصورهم : ت ، فهمه وضعفه صورهم : ج (108) التاويلات : ا ، الدرثوت : ت ج (109) لا نا : ت ، لكنا : ج

معاني التاويلات⁽¹¹⁰⁾ وظواهر النبوة للجمهور ورأينا ايضا أن تلك التاويلات⁽¹¹¹⁾ . إن نظرها جاهل من جمهور الربانيين⁽¹¹²⁾ فلا يصعب عليه منها شيء ؛ اذ لا يستبعد الجاهل الغبي العري عن معرفة طبيعة الوجود الممتنع ، وان نظرها كامل فاضل فلا يخلو من احد امرين :

5 إما أن يحملها على ظاهرها فيكون قد اساء الظنة بالقاتل واستجهله وليس في ذلك هـد لقواعد الاعتقاد ؛ وإما ان يجعل لها باطنا فقد تخلص واحسن⁽¹¹³⁾ الظنة بالقاتل تبين له باطن ذلك القول او لم يتبين .

وأما معنى النبوة وتبين مراتبها وايضاح أمثال كتبها ففي هذه المقالة يتبين بنحو آخر من التبيين ، فلاجل هذه الأغراض ، اضربنا عن تأليف ذينك | (١١-١٢) م
10 الكتابين على ما كانا عليه ، واقتصرنا من ذكر قواعد الاعتقاد وجمل الحقائق بايجاز وتلويح يقارب التصريح على ما ذكرناه في تأليف الفقه الكبير | ميشنة التوراة⁽¹¹⁴⁾ .
ج (١٩١-١٠)

أما هذه المقالة فكلامى فيها مع من تفلسف ، كما ذكرت وعلم علوما حقيقة⁽¹¹⁵⁾ ، وهو معتقد للأمور الشرعية حائر في معانيها التي حيرت فيها الاسماء المشكلة⁽¹¹⁶⁾ والأمثال . وقد نأى بفصول في هذه المقالة لا يكون فيها ذكر اسم مشترك ، لكن يكون ذلك⁽¹¹⁷⁾ الفصل توطئة لغيره او يكون ذلك الفصل منها على معنى من معاني اسم مشترك لا اريد التصريح بذكر ذلك الاسم في ذلك الموضع ؛ او يكون الفصل ميّنا مثلا من الأمثال او منبها على قصة ما ، أنها مثل او يكون الفصل مضمنا معاني غريبة قد يعتقد فيها خلاف الحق من اجل اشتراك اسماء او من اجل حمل المثل محمل المثل او حمل الممثل محمل المثل . واذا ذكرت الأمثال فلنقدم مقدمة وهي هذه :

20 اعلم أن مفتاح فهم جميع ما قالته الانبياء عليهم السلام⁽¹¹⁸⁾ ومعرفة حقيقته هو فهم الأمثال ومعناها وتاويل ألفاظها ، قد علمت قوله تعالى : وعلى السنة

(110) التاويلات : ا ، الدرشوت : ت ج (111) وظواهر ... التاويلات : ت ، - : ج (112) الربانيين : ج ، الربانيين : ت (113) احسن : ج ، حسن : ت (114) مشنة التوراة : ا ، مشنة توره : ت ج (115) حقيقة : ت ، حقيقة : ج (116) الاسماء المشكلة : ت ، الاسماء المشتركة المشكلة : ج (117) ذلك : ت ، - : ج (118) عليهم السلام : ت ج

- الانبياء مثلت الامثال⁽¹¹⁹⁾ وعلمت قوله⁽¹²⁰⁾: أَنْغَرِ لُغْزاً وَمَثَلْ مَثَلًا⁽¹²¹⁾ وعلمت أن من كثرة استعمال التبيين الأمثال قال النبي: انهم يقولون لي اليس انما يتمثل بامثال⁽¹²²⁾ وقد علمت ما افتتح به سليمان: للتفنن للمثل والأُحجية لكلمات الحكماء وألغازهم⁽¹²³⁾. قيل في المدرّاش: |
- (٦- ب) م
- لماذا كانت كلمات التوراة متشابهة حتى أن سليمان لم يقف على البئر التي مياهها عميقة وباردة ولم يوجد انسان يستطيع ان يشرب منها ، ماذا يعمل شخصٌ فطنٌ رَبطَ حبلاً بحبلٍ وخيطاً بخيطٍ واخرج وشرب ، هكذا كان سليمان من مثل لمثل ومن قول لقول حتى فهم اقوال التوراة⁽¹²⁴⁾ هذا نصهم.

- وما ارى أن احدا من السالمى القرائح يتخيل ان اقوال التوراة⁽¹²⁵⁾ 10 المشار اليها هنا التي تحيّل في فهمها بفهم معاني الأمثال هي احكام عمل العريش واللولاب وحكم اربعة حُرّاس⁽¹²⁶⁾، بل القصد هنا فهم الغوامض بلاشك، وهناك قيل رِبَّانُنَا يقول: هذا مثل رجل قد اضاع نقدا او لؤلؤة في بيته، فانه يوقد شمعةً ثمنها إيسار* ليجد اللؤلؤة كذلك هذا المثل في نفسه ليس هوبشقي* ولكن بواسطته تستطيع ان تفهم اقوال التوراة⁽¹²⁷⁾. هذا 15 نصهم ايضا ، فتأمل تصرّيحهم^(عليهم السلام)⁽¹²⁸⁾ بان بواطن اقوال التوراة⁽¹²⁹⁾

(119) : ع [هوشع ١٠/١٢] ، وبهد هنيام ادمه: ت ج (120) قول: ج (121) : ع [حزقيال ٢/١٧] ، حود حيهه ومشول مثل: ت ج (122): ع [حزقيال ٤٩/٢٠] ، همه اورم [ايكم: ج] لي هلا مثل مشليم هوا: ت ج (123): ع [الامثال ٦/١] ، لمين مثل ومليصه دبري حكيم وحيدتم: ت ج (124) ١ ، المدرش له هيو دبري توره دويم عد شلا عمد شلمه لبارشهو ميبه عموقيم وصونيم ولاهيه ادم يكلول لشتوت مهن مه عسه فقح احد سفق حبل بحبل ومشيمه لمشيحه ودله وشته كك هيه شلمه مثل لمثل ومدر لدر عد شمد عل دبري توره: ت ج [قارن المدرّاش حل نشيد الا ناشيد ، ١] (125) اقوال التوراة: ١ ، دبري توره: ت ج (126) ١ ، السوكه واللولب ودين اربمه شوريم: ت ج (127) : ١ ، ربن امرى زه شهوا مابه سلع اورم جلبيت بتوك بيتو عد شهوا مدليق فتيله بايسر* : [نقد صغير من نحاس كان مستعملا في روما ايام التلمود تساوى واحدا من اربع وحشرين من دينار الفضة] موصات همرجلبيت كك مثل هزه اينر كلوم وعل يديه مثل اته رواه ات دبري توره: ت ج (128) عليهم السلام: ج ، زل: ت (129) اقوال التوراة: ١ ، دبري توره: ت ج

هي الجوهره ⁽¹³⁰⁾ وظاهر كل مثل ليس بشئ ⁽¹³¹⁾ وتشبيههم خفي المعنى الممثل
في ظاهر المثل بمن ⁽¹³²⁾ سقطت منه لؤلؤة في بيته وهو بيت مظلم كثير الدبش،
فتلك اللؤلؤة حاصلة لكنه لا يراها ولا يعلم بها، فكأنها خارجة عن ملكه
اذ امتنع وجه النفع بها حتى يسرج السراج كما ذكر الذي نظيره فهم
معنى المثل. 5

قال الحكيم: الكلام المنطوق به في أوانه، تفاح من ذهب في سلال
من فضة ⁽¹³³⁾ واسمع تبين هذا المعنى الذي ذكره سلال ⁽¹³⁴⁾ هي النقوش
المشبكة اعنى التي فيها مواضع مفتوحة ⁽¹³⁵⁾ دقيقة الأعين جدا، مثل اعمال (٧ - ١) م
الصاغة، تسمت بذلك لأنها ⁽¹³⁶⁾ ينفذها النظر. ترجمة ويشرف [في العبرية
هي] وينظر [في الآرامية] ⁽¹³⁷⁾. فقال ان مثل تفاحة ذهب في شبكة فضة دقيقة 10
الخروم جدا هو الكلام الذي قيل على وجهيه، فارى ما اعجب هذا القول
في وصف المثل المحكم. وذلك أنه يقول إن الكلام الذي هو ذو وجهين يعنى
له ظاهر وباطن، ينبغى ان يكون ظاهره حسنا كالفضة وينبغى ان يكون
باطنه احسن من ظاهره حتى يكون باطنه بالاضافة لظاهره كالذهب عند 15
الفضة وينبغى ان يكون في ظاهره ما يدل المتأمل على ما في باطنه مثل هذه
«التفاحة الذهب» ⁽¹³⁸⁾ التي اكسيت شبكة دقيقة الأعين جدا من فضة، فاذا
رؤيت على بُعد او بغير ⁽¹³⁹⁾ تأمل بالغ، ظن بها أنها تفاحة فضة، فاذا تأملها
الحديد البصر تأملا جيدا، بان له ما داخلها وعلم أنها ذهب. وهكذا هي امثال
الانبياء، عليهم السلام ⁽¹⁴⁰⁾: ظواهرها حكمة مفيدة في اشياء كثيرة من جملتها
20 صلاح احوال الاجتماعات الانسانية كما يبدو من ظواهر الامثال ⁽¹⁴¹⁾، وما اشبه
ذلك من الاقوال. وباطنها حكمة مفيدة جدا ⁽¹⁴²⁾ في اعتقادات الحق على حقيقة.

(130) الجوهره: ا، المرجليت: ت ج (131) ليس بشئ، ا، اينن كلوم: ت ج
(132) بمن: ت، كن: ج (133): ع [الامثال ١١/٢٥]، تفوحى زهب بمشكيوت
كسف دبر دبور حل افنيو: ت ج (134) سلال: ا، مسكوت: ت، مشكيوت كسف: ج
(135) مفتوحة: ت، مفتحة: ج (136) لانها: ت، لكونها: ج (137): ا، ترجموم
ويسقف واستكى: ت ج (138) التفاحة الذهب: ت، التفاحة ذهب: ج (139) بغير: ج، على
غير: ت (140) عليهم السلام: ت ج (141) الامثال: ا، مثل: ت ج (142) جدا: ت

واعلم أن الامثال النبوية فيها طريقتان :
منها أمثال كل كلمة في ذلك المثل تقتضى معنى .

ومنها ما يكون جملة المثل ينبيء عن جملة المعنى المثلوث وتجيء
في ذلك المثل كلمات كثيرة جدا ، ليس كل كلمة منها تزيد معنى في ذلك
المعنى المثلوث بل هي لتحسين المثل | وترتيب القول فيه اولللمبالغة في إخفاء
5 المعنى للمثلوث ، فيطرد القول بحسب كل ما يلزم في ظاهر ذلك المثل . فافهم
هذا جدا .

أما مثال النوع الاول من الامثال النبوية فقولوه : كأن سلما منتصبه على
الارض الخ . [ورأسها ، الى السماء وهذه ملائكة الله تصعد وتنزل عليها وهنا
الرب واقف عليه] ⁽¹⁴³⁾ فان قوله سلما ⁽¹⁴⁴⁾ يدل على معنى ما ، وقوله منتصبه
10 على الارض ⁽¹⁴⁵⁾ يدل على معنى ثان ، وقوله : ورأسه يصل الى السماء ⁽¹⁴⁶⁾ يدل
(١٩١ - ب) ج على معنى ثالث ، وقوله | : وهؤلاء ملائكة الرب ⁽¹⁴⁷⁾ يدل على معنى رابع ،
وقوله ضاعدون ⁽¹⁴⁸⁾ يدل على معنى خامس ، وقوله وينزلون ⁽¹⁴⁹⁾ يدل على
معنى سادس ، وقوله هنا الرب واقف عليه ⁽¹⁵⁰⁾ يدل على معنى سابع . فكل لفظة
جاءت في هذا المثل هي لمعنى زائد في الجملة المثلولة .
15

وأما مثال النوع الثاني من الامثال النبوية فقولوه : فاني اشرفت من كوة
بيتي من وراء شباكى فرأيت بين الاغرار وتا ملت بين البنين غلاما فاقد
اللّب عا برا في الشارع عند زاويتها وتمشيا في طريق بيتها في الغسق عند
المساء في قلب الليل في الديجور فاذا بامرأة قد لقيتّه وزيتهازي زانية وقلبا

(143) ع [التكوين ١٢/٢٨] ، وهنه سلم مصب ارضه : ت ج (144) : ا ، سلم : ت ج
(هي مستعملة في العربية في نفس المعنى ايضا ، الا انه لا اعراب في العبرية ولذلك وضعناها
على صورة المغرب) (145) منتصبه على الارض ا ، مصب ارضه : ت ج (146) : ا ، و راشو
جميع هشمية : ت ج (147) : ا ، وهذه ملاكى الهيم : ت ج (148) صاحدون : ا ، هوليم :
ت ج (149) ينزلون : ا ، يرديم : ت ج (150) : ا ، وهنه الله نصب طير : ت ج

خبيث صحابة طامحة الخ⁽¹⁵¹⁾ تارة في الخارج وتارة في الشوارع الخ⁽¹⁵²⁾
 فامسكتنه الخ⁽¹⁵³⁾ كانت على ذبائح سلامة الخ⁽¹⁵⁴⁾ فلذلك خرجت للقائك
 الخ⁽¹⁵⁵⁾ وقد فرشت سريرى مفروشات الخ⁽¹⁵⁶⁾ وعطرت مضجعى الخ⁽¹⁵⁷⁾
 هلم زقوى من الحب الخ⁽¹⁵⁸⁾ فان الرجل ليس فى البيت الخ⁽¹⁵⁹⁾ صرة الفضة
 الخ⁽¹⁶⁰⁾ فاغوته بكثرة فنونها وطوحته بتملق شفيتها⁽¹⁶¹⁾

5

فخاصل هذه الجملة هو التحذير من تبع لذات الأبدان وشهواتها
 فشبّه المادة التى هى سبب هذه الشهوات البدنية كلها بامرأة زانية⁽¹⁶²⁾ وهى
 امرأة رجل⁽¹⁶³⁾ ايضا⁽¹⁶⁴⁾ وعلى هذا المثل بنى كتابه كله وسنين فى فصول
 من هذه المقالة حكمته فى تشبيه المادة بامرأة رجل زانية⁽¹⁶⁵⁾: وبنين كيف
 10 ختم كتابه هذا بمدح المرأة⁽¹⁶⁶⁾ اذا لم تكن زانية بل مقتصرة على صلاح بيتها
 وحال بعلمها⁽¹⁶⁷⁾. وجميع هذه العوائق التى تعوق الانسان عن كماله الاخير
 وكل نقيصة تلحق الانسان وكل معصية فانما تلحقه من جهة مادته فقط،
 كما سنيين فى هذه المقالة.

فهذه الجملة هى المفهومة من جميع هذا المثل اعنى ان لا يكون الانسان
 15 تابعا بهيميته فقط، اعنى مادته اذ مادة الانسان القرية هى مادة سائر الحيوان
 القرية. فاذا وبينت لك هذا وكشفت لك سر هذا المثل لا تعلق آمالك بان

(151) ... لا تستقر قدمها فى بيتها (152) ... وتكن عند كل زاوية (153) ... وقبلته
 وصليت وجهها وقالت له (154) ... واليوم قضيت نلورى (155) ... نائقة الى وجهك
 فوجدتك (156) ... من الديباج نسيجها من مصر ... (157) ... بالمر والعود والدارصين
 (158) ... الى السحر وتتمتع بالهوى (159) ... قدسار فى طريق بعيد (160) ... اخذ ... بيده
 فى يوم البدر يقدم الى بيته (161): ع [الامثال ١/٧ - ٢١ ولكن المبارات المذكورة مخلوقة] :
 كى يحلون بينى بعد اثنى نشقنى [نشق: ج] وارا بفتايم ايته ببنين نمر حسرلب حور بشوق اصل
 فنه ودرك بيته يصعد بنشفت بعرب يوم باشون ليله وافله وهنه اشه لقراتوشيت زونه ونصورت
 لب هوميه هيا (وسورات جو: —: ج) فم بمحوص فم برحبوت جو. وحزيقه بو (+) وبشقه
 لو: ج) جو. زعى شليم على وجو. هل كن يصاقى لقراتك وجو. مريدم ريدق (عرسى: ج)
 وجو. نفقى مشكى جو. لكه زوه دوديم وجو كى اين هايش بيتو وجو. ضرور هكسف
 وجو. هطتو روب لقمه (جو. ج وما بعده مخلوف فى ج.) بخلق شفيتها تدخنو: ت ج (162)
 بامرأة زانية: ا، باشه زونه: ت ج (163) امرأة رجل: ا، اشات ايش: ت ج (164)
 ايضا: تقدم على امرأة رجل فى ج (165) بامرأة رجل زانية: اباشات اش زونه: ت ج.
 زانية: ا، زونه: ت ج (166) المرأة: ا، الاش: ت ج (167) بعلمها: ت، زوجها: ج

- تقول أَيْش تحت قوله: على لك ذبايحى السالة ، اليوم أنى بنذورى (168) وای معنى يتضمن قوله: وقد فرشت سرىرى مفروشات (169) ؟ وای معنى زاد فى هذه الجملة قوله: لان الرجل ليس فى بيته (170) ؟ وكذلك سائر ما جاء فى هذه السورة (171). فان هذا كله طرد كلام على ظاهر المثل اذ هذه الاحوال التى ذكرهى نوع حال الزناة ؛ وكذلك هذه الاقاويل ونحوها هى نوع 5 اقاويل الزانين بعضهم لبعض. فافهم هذا عنى جدا ، فهو اصل كبير عظيم فى ما اريد تبينه فاذا وجدتنى فى فصل من فصول هذه المقالة قد بينت معنى مثل من الامثال ونهتكم على الجملة الماثلة ما هى ؛ لا تطلب كل جزئيات الماعانى (172) التى جاءت فى ذلك للمثل وتريد ان | تجدها مطابقة فى الشئ الممثل لان هذا يخرجك لاحد (173) امرين :
- 10

- إما ليحيدك عن الغرض المقصود بالمثل او لتكليفك تاويل امور لا تاويل لها ولا وضعت لتتاوّل ، فتحصل من ذلك التكلف على مثل هذا الهديان العظيم الذى يهذه ويؤلف فيه أكثر فرق العالم فى زماننا هذا ، لكنهم يريد كل منهم ان يوجد معانى ما لا قاويل (174) لم يقصد بها قائلها شيئا مما يريدونه هم ، بل يكون ابدا غرضك فى أكثر الامثال معرفة الجملة المقصود معرفتها ؛ 15 ويكفيك فى بعض الأشياء ان تفهم من كلامى ان القصة القلانية مثل ؛ وان لم نبين شيئا زائدا ، فانك اذا علمت انه مثل تبين لك لحينك لاي شئ هو مثل ، ويكون قولى إنه مثل كمن ازال الشئ الحائل بين البصر والمبصر. وصية هذه المقالة : اذا اردت ان تحصل على جملة ما تضمنته حتى لا يفادرك منها شئ ، فردّد فصولها بعضها على بعض ولا يكون غرضك من 20 الفصل فهم جملة معناه فقط ، الا وتحصيل كل لفظة جاءت فيه فى معرض القول وان لم تكن من غرض الفصل ، لان هذه المقالة ما وقع الكلام فيها كيف اتفق ، الا بتحرير كثير وضبط زائد وتحفظ من الاختلال بتبيين مشكل ،

(168) : ا ، زبجى شليم حل هيوم (شلمتن ندرى - : ج) : ت ج (169) : ا ، مريدیم وبنق عرسى : ت ج (170) : ا ، كى ابن هايش بيتو : ت ج (171) السورة : ا ، الفرش : ت ج (172) المنى : ج (173) من أحد : ج (174) معانى مالا قاويل : ت ، معانى مالا تاويل : ج

- وما من شيء قبل فيها في غير موضعه الا لتبيين امر ما في موضعه ولا تتبعها باوهامك فتاذيني ولا تنفع نفسك، بل ينبغي لك ان تتعلم كل ما ينبغي تعلمه، (١ - ١) ٢
- وانظر فيها دائما فهي تبين لك معظم مشكلات الشريعة التي تشكل على كل عاقل؛ وانا احلف بالله تعالى لكل من قرأ مقالتي هذه ان لا يشرح منها ولا كلمة (175) واحدة ولا يبين لغيره منها الا ما هو بين مشروح في كلام من تقدمني من علماء شريعتنا المشاهير (176) اما ما يفهم منها مما لم يقله غيري من مشاهيرنا (177) فلا يبينه لغيره ولايتها فت الرد، لانه قد يكون ما فهمه من كلامي خلاف ما أردته فيضرنى (178) جزاء آ لا رادنى نفعه فيكون جزاء عن الخير بالبشر (179)؛ بل يتاملها كل من سقطت الى يده، فان شفت (180)
- 10 له غليلا (181) ولو في امر ما من جملة ما يشكل فيشكر الله ويقنع بما فهم، وان لم يجد فيها شيئا ينفعه (182) بوجه فيحسبها كانها ما ألفت، وان ظهر له فيها فساد ما بحسب ظنونه | فيتأوله فيحكم بالابراء (183) ولو بأبعد تاويل كما (١٩٢ - ١) - فرض علينا في حق جمهورنا فكيف في حق علمائنا وجملة شريعتنا المجتهدين في افادتنا الحق حسب (184) ادراكهم.
- 15 وأنا اعلم ان كل مبتدئ من الناس ليس عنده شيء من النظر فانه سيسنتفع ببعض فصول هذه المقالة. فاما الكامل من الناس المتشريع التحير كما ذكرت فيستنتفج بجميع فصولها وما اشد اغتباطه بها وما الذها على سمعه. واما المختلطون الذين قد اتسخت اد مغتهم بالاراء الغير صحيحة وبالطرق المموجة، ويظنون ان ذلك علوم (185) صحيحة ويزعمون انهم اهل نظر ولا علم لهم اصلا (١ - ب) ٣،
- 20 بشيء يسمى علما بالتحقيق. فانهم سينفرون من فصول كثيرة منها وما اعظمها عليهم لكونهم لا يدركون لها معنى ولان (186). يبين منها ايضا تزييف البهرج الذى بايديهم الذى هو ذخيرتهم وما لهم المعد لشدائدهم.

(175) ولا كلمة : ت ، ولو كلمة : ج ن (176) (145) المشاهير : ت ، المشاهير : ج (177) مشاهيرنا : ت ، مشاهيرنا : ج (178) فيضرنى : ت ج ، فيوذني : ن (179) ا ، [قارن: للز امير ٣٧/ ٢١] مثل رحه تحت طوبه : ت ج (180) شفت : ت ج ، شفات : ن (181) غليلا : ت ، غليلا : ج (182) نافما : ج (183) ا ، ويون لكف زكوت : ت ج (184) حسب : ت ، حسب : ج (185) ان علوم : ج ، ذلك علوما : ت (186) لان : ت ، لا : ج

والله تعالى يعلم أنى لم ازل استهيب كثيرا جدا وضع الاشياء التى اريد وضعها فى هذه المقالة، لانها امور مستورة لم يوضع فيها قط كتاب فى الملة فى هذا زمان (187) الجللاء (188) التى عندنا (189) ما ألف فيها فكيف أبتدع انا بدعة واضع فيها، لكنى (190) اعتمدت على مقدمتين: الواحدة قولهم فى نظير هذا المعنى: لقد حان للرب ان يعمل الخ (191) والثانية قولهم: فليكن كل 5 عملك لوجه الله (192):

فعلى هاتين المقدمتين اعتمدت فيما وضعت فى بعض فصول هذه المقالة. وبالجملته فأنى الرجل الذى اذا انحصر به (193) الامر وضاق به (193) المجال ولا اجد حيلة فى افادة حق تبرهن إلا بأن يوافق ذلك فاضلا واحدا ولا يوافق عشرة آلاف جاهل (194). فأنى أؤثر قوله لنفسه ولا ابالى بدم ذلك الخلق 10 الكثير (195) وادعى تخلص ذلك الفاضل الواحد مما تنشب فيه وادل حيرته حتى يكمل ويستريح:

مقدمة : اسباب التناقض او التضاد الموجود فى كتاب من الكتب او فى تأليف من التأليف احد سبعة اسباب :

(١٠-١) م السبب الاول : هوان يكون المؤلف | جمع اقاويل الناس ولهم اراء 15 مختلفة وحذف السند ولم ينسب كل قول لقائله فيوجد فى ذلك التأليف تناقض او تضاد لكون احدى القضيتين مذهب شخص والقضية الاخرى مذهب شخص آخر.

والسبب الثانى : كون صاحب ذلك الكتاب كان له رأى ما ثم رجع عنه 20 ودونت اقاويله الاولى والثانية.

والسبب الثالث : كون تلك الاقاويل ليست كلها على ظاهرها، بل يكون بعضها على ظاهره وبعضها مثلاً (196)، فيكون له باطن او تكون القضيتان (197)

(187) هذه ازمان : ت (188) الجللاء : ا ، الجلوت : ت ج (189) عندنا : ت ج ، عد فيها : ن (190) لكنى : ج (191) : ع [المزمور ١١٨/١٢٦] ، عت لسوت لله وكو : ت ج (192) : ا ، وكل معيك هيو لشم شيم : ت ج [ابوت ١٧/٢] (193) ٢-١ به : ت ، لى : ج (194) جاهلا : ت (195) الكثير : ت ج ، الكبير : ن (196) هل : ج (197) القضيتين : ج .

جميعا المتناقضات الظاهر امثالا، فاذا⁽¹⁹⁸⁾ حملت على ظواهرها كانت متناقضة او متضادة.

والسبب الرابع : ان تكون شريطة مالم يصرح بها في موضعها لضرورة ما ، او يكون الموضوعان مختلفين ولم يبين احدهما في موضعه فيظهر تناقض 5 في القول وليس ثم تناقض .

والسبب الخامس : ضرورة التعليم والتفهيم ، وذلك أن يكون ثم معنى ما غامض⁽¹⁹⁹⁾ عسر التصور يلتجئ لذكره او لاتخاذ مقدمة في تبين معنى⁽²⁰⁰⁾ سهل التصور ينبغي ان يقدم في التعليم⁽²⁰¹⁾ على ذلك الاول لكون البداية⁽²⁰²⁾ ابدا بالأسهل فيلتجئ المعلم ان يتسامح⁽²⁰³⁾ في تفهيم ذلك المعنى الاول على اى وجه اتفق . ويجليل النظر ولا ياخذ في تحرير حقيقته بل يترك بحسب خيال 10 السامع حتى يفهم ما يراد به الآن فهمه ، وبعد ذلك يحمر⁽²⁰⁴⁾ ذلك المعنى الغامض وتبين⁽²⁰⁵⁾ حقيقته في الموضع اللايق به .

والسبب السادس : | خفاء التناقض وكونه لا يتبين الا بعد مقدمات | (١٠ - ب) م كثيرة ، وكلما احتيج الى اظهاره الى مقدمات اكثر كان اخفى ، فيمر ذلك 15 على المؤلف ويظن ان القضيتين الاوليين⁽²⁰⁶⁾ لا تناقض بينهما ، فاذا اخذت كل قضية منها واضيف اليها مقدمة صادقة ونتج ما يلزم ، وكذلك يفعل بكل نتيجة يضاف اليها مقدمة صادقة وينتج ما يلزم ، ينتهى الامر بعد عدة مقاييس الى تناقض بين النتيجةين الاخيرتين⁽²⁰⁷⁾ او تضاد . ومثل هذا هو الذى يمر على العلماء المؤلفين ؛ لما ان تكون القضيتان الاوليان⁽²⁰⁸⁾ ظاهرتي التناقض 20 غير انه نسي الاولى عند تدوينه الاخرى في موضع آخر من التاليف فان هذا انحطاط عظيم جدا ولا يعد هذا في عداد⁽²⁰⁹⁾ من تعتبر اقاويله .

والسبب السابع : ضرورة الكلام في امور غامضة جدا ، ينبغي اخفاء بعض معانيها و اظهار بعض ؛ فقد تدعو الضرورة بحسب قولة⁽²¹⁰⁾ ما ليجرى الكلام

(198) امثال : ج (199) ما غامض : ت ، غامضا : ج (200) ما — : ت (201) التعاليم : ج (202) البداية : ت ، البداية : ج (203) يتسامح : ت ، يتسمح : ج ن (204) يحمر : ت ، تحرير : ج (205) تبين : ت ، تبين : ج (206) الاوليين : ت ، الاوليتين : ج ن (207) الاخرى : تبين : ج (208) القضيتان الاوليان : ت ، القضيتان الاوليتان : ن ، القضيتين الاوليتين : ج (209) عداد : ت ، اعداد : ج (210) قول : ج

فيها على تقرير⁽²¹¹⁾ مقدمة ما وتدعو الضرورة في موضع آخر ليجري الكلام فيها على تقرير⁽²¹²⁾ مقدمة مناقضة لتلك، وينبغي ان لا يشعر الجمهور بوجه (١٩٢-ب) ج بموضع التناقض بينهما وقد يتحيل المؤلف في اخفاء ذلك بكل وجه.

اما التناقض لموجود في المشنه والعهود⁽²¹³⁾ فهو بحسب السبب الاول كما تجدهم دائما يقولون. شكلة البداية والنهاية⁽²¹⁴⁾ فيكون الجواب البداية 5 رأى لربّي فلان والنهاية رأى لربّي فلان⁽²¹⁵⁾ وكذلك تجدهم يقولون: ان الربّي (يهودا الناسي) رأى اقوال الربّي فلان في كذا وكذا وذكرها بدون اسناد ورأى اقوال الربّي فلان في كذا وكذا وذكرها من دون اسناد⁽²¹⁶⁾ وكثيرا ما تجدهم يقولون: من هو قائل هذا؟ كذا وكذا الربّي فلان، ومن هو قائل ذاك في المشنه؟ هو الربّي فلان هو⁽²¹⁷⁾ وهذا اكثر من ان يحصى. 10

فأما التناقض او⁽²¹⁸⁾ الاختلاف الموجود في التلمود⁽²¹⁹⁾ فهو بحسب السبب الاول والثاني كما تجدهم دائما يقولون في هذا وافق الربّي فلانا وفي ذلك وافق ربّيّا آخر⁽²²⁰⁾، ويقولون ايضا: يوافقه في نقطة ويخالفه في اخرى⁽²²¹⁾ ويقولون يخالف أموريان رأى الربّي فلان⁽²²²⁾ وهذا النحو كله هو ينحو نحو السبب الاول. واما بحسب السبب الثاني فهو قولهم ببيان: ربّي ترك 15 هذا الرأي وربّي ترك ذاك الرأي⁽²²³⁾ ويبحث عن اى⁽²²⁴⁾ القولين هو المتأخر وكذلك قولهم⁽²²⁵⁾ قال الربّي آشي شيئا في اول الفحص وفي الثاني قال شيئا آخر⁽²²⁶⁾.

(211) تقرير : ت، تقدير : ج ن (212) تقدير : ج (213) اليهود : ا، البريتوت : ت، البريتا : ج (214) ا، قشيا ريشا اسيفا : ت ج (215) ا، ريشار. فلوفى وسيفار. فلوفى : ت ج (216) ا، راه ر. دريو شل ر. فلوفى بكك وكك وسم لن كوتيه وراه دريو شل ر. فلوفى بكك وكك وسم لن كوتيه: ت ج (217) ا، ستم مئ ر. فلوفى هيا متنين مئ ر. فلوفى هيا: ت ج (218) او : ت، و : ج (219) التلمود : ت، التلميد : ج (220) ا، بكك وكك سبرله كر. فلوفى وبكك وكك سبرله كر. فلوفى : ت ج (221) ا، سبرله كوتيه بحدا وفليج عليه بحدا: ت ج (222) ا، ترى اموراى البيا در. فلوفى : ت ج (223) ا، هدر بكيه رب مهيا هدر ييه ربا مهيا : ت ج (224) اى - : ج (225) : قولهم : ت، هو قولهم : ج (226) ا، مهد ورا قا درب اشى امر لن كك وكك ومهدورا بترامر لن كك وكك : ت ج

وأما التناقض أو التضاد الذي يبدو في ظاهر الأمر⁽²²⁷⁾ في بعض مواضع من الكتب النبوية كلها، فهو بحسب السبب الثالث والرابع؛ ونحو هذا المعنى كان مساق هذه المقدمة كلها وقد علمت كثرة قولهم عليهم السلام⁽²²⁸⁾ ان كتابا يقول كذا وآخر يقول كذا⁽²²⁹⁾. ويثبتون ظهور التناقض ثم يبينون⁽²³⁰⁾ ان الامر ناقص شريطة او مختلف الموضوع مثل قولهم: سليمان لا يكنى أن أقوالك تناقض أقوال إبيك بل أنها تناقض بعضها بعضا الخ⁽²³¹⁾. وهذا كثير في كلام الحكماء عليهم السلام⁽²³²⁾، لكن أكثر ما يعنون بأقوال نبوية متعلقة بأحكام أو بآداب.

ونحن انما كان | غرضنا في التنبيه على فصول⁽²³³⁾ فيها تناقض (١١ - ب) م
10 في الظاهر في آراء واعتقادات وسيبين من ذلك⁽²³⁴⁾ طرف في بعض فصول هذه المقالة لان هذا المعنى ايضا تناقضات التوراة⁽²³⁵⁾. واما هل يوجد في كتب الانبياء تناقض بحسب السبب السابع، ففيه موضع نظر وبحسب، وينبغي ان لا يحذف⁽²³⁶⁾ في ذلك.
واما الاختلاف الذي يوجد⁽²³⁷⁾ في كتب الفلاسفة المحققين منهم فهو بحسب السبب الخامس.

واما التناقض الذي يوجد في أكثر كتب المؤلفين والشارحين غير من 15 ذكرنا، فهو بحسب السبب السادس. وكذلك يوجد في المدرشوت والمجادوت تناقض عظيم بحسب هذا السبب، ولذلك يقولون لاصعوبة في المجاداة⁽²³⁸⁾. ويوجد فيها ايضا تناقض بحسب السبب السابع.
فاما⁽²³⁹⁾ الذي يوجد في هذه المقالة من الاختلاف، فهو بحسب السبب الخامس والسابع. فاعلم ذلك وتحققه وتذكره⁽²⁴⁰⁾ جدا كي 20 لا تتحير في بغض فصولها.

(227) أو التضاد ... الأمر - ج (228) عليهم السلام : ج، زل : ت (229) : ا، كتوب احد اوامر كك واحد اوامر كك : ت ج (230) حتى يبينوا : ج (231) : ا، شلمه لادايك شديرك سوترين دبري ابيك الا شهن سوترين زه حت زه : ت ج (232) الحكماء عليهم السلام : ا، الحكيم [+ زل : ت، - ج] : ت ج (233) فصول : ا، فسوقم : ت ج (234) ذلك : ت، - ج (235) تناقضات التوراة : ا، متری توراه : ت ج (236) يحذف : ت، يمازف : ج (237) يوجد : ج - ت. (238) لاصعوبة في المجاداة : ا، ابن مقشين بهجده : ت ج (239) فاما : ت، واما : ج (240) تذكره : ت، تدبره : ج ن

وبعد هذه المقدمات آخذ في ذكر الأسماء التي⁽²⁴¹⁾ ينبغى التنبيه على حقيقة معناها المقصود في كل موضع بحسبه فيكون ذلك مفتاحا لدخول مواضع غلقت دونها الأبواب فإذا فتحت تلك الابواب ودخلت تلك المواضع سكنت فيها الأنفس واستلذت الأعين واستراحت الأجسام من تعبها ونصبها:

5 افتحوا الابواب ولتَدْخُلْ اِلمةُ الصِدِّيقَةُ الحافظةُ للحق⁽²⁴²⁾

فصل ١ [١]

صورة ومثال:⁽²⁴³⁾ قد ظن الناس ان الصورة⁽²⁴⁴⁾ في اللسان العبراني يدل على شكل الشيء وتخطيطه فودى ذلك الى التجسيم المحض لقوله لنصنع الانسان على صورتنا كمثالنا⁽²⁴⁵⁾ وظنوا ان الله على صورة انسان اعنى شكله وتخطيطه فلزمهم التجسيم المحض فاعتقدوه ورأوا أنهم إن فارقوا هذا الاعتقاد كذبوا النص بل يعدّون الاله، ان لم يكن جسما ذا وجه ويد مثلهم في الشكل والتخطيط، لكنه اكبر وابهى برعهم، ومادته ايضا ليست بدم ولحم، هذه⁽²⁴⁶⁾ غاية ما رأوا أنه يكون تنزيها⁽²⁴⁷⁾ في حق الله. اما ما ينبغى ان يقال في⁽²⁴⁸⁾ نفي الجسمانية واثبات الوجدانية الحقيقية التي لاحقيقة لها الابدفع⁽²⁴⁹⁾ الجسمانية فستعرف برهان⁽²⁵⁰⁾ ذلك كله من هذه 10 المقالة، وانما التنبيه هنا في هذا الفصل على تبين معنى الصورة والمثال⁽²⁵¹⁾.

فاقول ان الصورة المشهورة عند الجمهور التي هي شكل الشيء وتخطيطه اسمها الخصيص بها في اللسان العبراني صفة⁽²⁵²⁾ قال: حسن (١٢ - ب) م الهيئة | جميل المنظر⁽²⁵³⁾، ما هي هيئته⁽²⁵⁴⁾، هيئة ابناء الملوك⁽²⁵⁵⁾. وقيل

(241) الاسماء التي: ت، اسماء الذي: ج (242): ع [اشعيا ٢٦/٢]، فجو شعريم ويوبا غوى صديق ثومر امونيم: ت ج (243) صورة ومثال: ا، سلم ودموت: ت ج (244) الصورة: ا، الصلم: ت ج (245): ع [التكوين ١/٢٦]، نعسه ادم بصلمنوكل دموتينو: ت ج (246) هذه: ج، هذا: ت (247) يكون تنزيها: ت، تنزيه: ج (248) في: ت، في حق: ج (249) بدفع: ت، برفع: ج ن (250) براعين: ج (251) الصورة والمثال: ا، سلم ودموت: ت ج (252) توار: ت ج (253): ع [التكوين ٦/٣٩]، يفة تار ويقة مراه: ت ج (254): ع [الملوك الاول ١٤/٢٨]، مه تارو: ت ج (255): ع [القضاء ١٨/٨]،

في الصورة الصناعية ويسوّيه بالمنحّت ويرسّمه بالبِرِّكَار⁽²⁵⁶⁾. وهذه
اسمية لم توقع على الاله تعالى قط وحاشا وكلا.

- اما [ا] صلم (الصورة⁽²⁵⁷⁾) فهو يقع على الصورة الطبيعية اعنى على
المعنى الذى به تجوهر الشئ وصار ما هو وهو حقيقته من حيث هو ذلك
5 الموجود الذى ذلك المعنى في الانسان هو الذى عنه يكون الإدراك الانساني
ومن أجل هذا الإدراك العقلي قيل فيه: على صورة الله خلقه⁽²⁵⁸⁾؛ ولذلك
قيل⁽²⁵⁹⁾: تحتقر خيالهم⁽²⁶⁰⁾ لان الاحتقار⁽²⁶¹⁾ لاحق للنفس التي هي الصورة
النوعية للأشكال الاعضاء وتخطيطها. وكذلك اقول إن العله في تسمية
الاصنام | صُوراً⁽²⁶²⁾ كون المطلوب منها معناها المظنون⁽²⁶³⁾ به⁽²⁶⁴⁾ (١٩٣ - ١ ج)
10 لأشكلها وتخطيطها. وكذلك اقول في مثال بواسيركم⁽²⁶⁵⁾ لأن كان المراد
منها معنى دفع اذية البواسير⁽²⁶⁶⁾ لأشكال البواسير⁽²⁶⁶⁾ فان لم يكن بد من
ان يكون صور بواسيركم⁽²⁶⁷⁾ وصور⁽²⁶⁸⁾ من اجل الشكل والتخطيط فيكون
الصورة⁽²⁶⁹⁾ اسماً مشتركاً او مشككاً⁽²⁷⁰⁾ يقال على الصورة النوعية وعلى
الصورة الصناعية وما ماثلها⁽²⁷¹⁾ من أشكال الأجسام الطبيعية وتخطيطها
15 ويكون المراد به في قوله نخلق آدم على صورتنا⁽²⁷²⁾ الصورة النوعية الذى
هو الادراك العقلي لأشكال والتخطيط. فقد بينا لك الفرق بين الصورة
والهيئة⁽²⁷³⁾ وبيننا معنى الصورة⁽²⁷⁴⁾.

م (١ - ١٢)

(256): ع [اشميا ١٣/٤٤] ، يتار هو بشرد و بمحوه يتار هو: ت ج (257) الصورة:
ا ، صلم: ت ج (258) : ع [التكوين ٢٧/١] ، صلم الهيم برا اتو: ت ج (259) قال: ج
(260) : ع [المزمور ٧٢/٢٠] صلمم تبه: ت ج (261) الاحتقار: ا ، البزيون:
ت ج (262) صوراً: ا ، صلمم: ت ج (263) المظنون: ت ج ، المظنون: ن
(264) به: ت ، بها: ج ن (265) : ع [الملوك الاول: ٥/٦] ، صلمى طحوريكم:
ت ج (266) البواسير: ا ، الطحوريم: ت ج (267) صور بواسيركم: ا ، صلمى طحوريكم:
ت ج (268) صوراً: ا ، صلمم: ت ج (269) الصورة: ا ، صلم: ت ج (270) اما
مشركا امشككا: ج ، اسم مشترك امشكك: ت (271) ماثلها: ت ، شاكلها: ج (272)
نخلق آدم على صورتنا: ا ، نفسه ادم بصليينو: ت ج (273) الصورة والهيئة: ا ، صلم
و توار: ت ج (274) الصورة: ا ، صلم: ت ج

- اما المثال⁽²⁷⁵⁾ فهو اسم من مثل⁽²⁷⁶⁾ وهو ايضا شبه في المعنى لأن قوله :
 شابهت قوق البرية⁽²⁷⁷⁾ ؛ ليس انه | شابه اجنحتها و ريشها ، بل شابه
 حزنه حزنها ؛ وكذلك كل شجرة في جنة الله لم يماثلها في بهجته⁽²⁷⁸⁾ شبه
 في معنى⁽²⁷⁹⁾ الحسن : لهم حمة مثل حمة الحية⁽²⁸⁰⁾ مثله كالاسد الذي يقرم
 الى الفريسة⁽²⁸¹⁾ ، كلها شبه في المعنى لافي الشكل والنخيط وكذلك 5
 قيل : شبه العرش شبه عرش⁽²⁸²⁾ شبه في معنى الرفعة والجلالة لافي تربيعه
 وغلظه وطول رجله كما يظن المساكين ؛ وكذلك شبه الحيوانات⁽²⁸³⁾ ، فلما
 خص الانسان بمعنى فيه غريب جدا ، ما ليس في شيء من الموجودات من لدن
 فلك القمر ، وهو الادراك العقلي الذي لا تتصرف فيه حاسة ولا جارحة
 ولا جانحة ، شبه بادراك الاله الذي ليس هو بآلة ؛ وان كان لاشبه 10
 في الحقيقة⁽²⁸⁴⁾ ، لكن على بادى الرأى . وقيل في الانسان من اجل
 هذا المعنى ، اعنى من اجل العقل الالاهى المتصل به انه على صورة الله
 وشاكلته⁽²⁸⁵⁾ لان الله تعالى جسم⁽²⁸⁶⁾ فيكون ذا شكل .

فصل ب [٢]

- اعترضنى رجل علوى(*) منذ سنين اعتراضا غريبا ينبغي تأمل الاعتراض 15
 وجوابنا في فكته . وقبل ان اذكر الاعتراض وفكه اقول إنه قد علم كل
 عبرانى ان اسم الله⁽²⁸⁷⁾ مشترك للاله والملائكة والحكام مدبرى المدن .
 وقد بين آنقولوس المتهود⁽²⁸⁸⁾ عليه السلام والصحيح ما | بينه ان قوله :
 وكنتم كآلهة تعرفون الخير والشر⁽²⁸⁹⁾ يراد به المعنى الاخير قال وتكونون

(275) المثال : ا ، دموت : ت ج (276) مثل : ا ، ده : ت ج . (277) : ع [الزمور
 ٧/١٠١] ، دميقي لقات مدبر : ت ج (278) : ع [حزقيال ٨/٣١] ، كل عص يمين الهيم لا دمه
 اليو يفيو : ت ج (279) : معنى : ت ، المعنى : ج (280) : ع [الزمور ٥٧/٥] ، حمت كد
 موت [لموكد بوت : ج] حمت نحش : ت ج (281) : (: ع [الزمور ١٢/١٦] ، دميونوكاريه
 يكسوف لطروف : ت ج (282) : ع [حزقيال ٢٧/١] ، ا ، دموت هكسا دموت كسا : ت ج
 (283) [حزقيال ١٣/١] ، دموت هحيوت : ت ج (284) في الحقيقة : ت ، بالحقيقة : ج (285)
 على صورة الله وشاكلته : ا ، بصلم الهيم ويد موتو : ت ج (286) تعالى جسم : ت ، جسم تعالى :
 ج (287) الله : ا ، الهيم : ت ج (288) المتهود : ا ، هجر : ت ج (289) : ع [التكوين ،
 ٥/٣] ، هيم كالميم يودعى طوب ورع : ت ج كتاربنى ملك . ت ج (*) مثقف : learned

كلوك⁽²⁹⁰⁾ ، وبعد توطئة اشتراك هذا الاسم ، نأخذ في ذكر الاعتراض.

قال المعارض يبدو من ظاهر النص أن القصد الاول بالانسان أن يكون كسائر الحيوان لا عقل له ولا فكرة ولا يفرق بين الخير والشر؛ فلما عصى اوجبت له معصيته هذا الكمال العظيم الخصيص بالانسان، وهو ان يكون له هذا التمييز الموجود فينا الذي هو اشرف المعاني الموجودة لنا ، 5 وبه نتجوهر، فهذا هو العجب ان يكون عقابه على معصيته اعطاؤه كمالا لم يكن له ، وهو العقل؛ وما هذا الاكقول من قال إن شخصا من الناس عصى وافرط في الظلم فُنسيخ وجعل كوكبا⁽²⁹¹⁾ في السماء. هذا كان غرض الاعتراض ومعانيه وان لم يكن بهذا النص واسمع اغراض⁽²⁹²⁾ جوابنا.

نحن⁽²⁹³⁾ قلنا يا ايها الناظر باوائل خواطره وسوانحه، ومن ظن انه يفهم كتابا هو هداية الاولين والآخرين بمروره عليه في : بعض اوقات الفراغ من الشرب والنكاح كمروره على تاريخ من التواريخ او شعر من الاشعار. تثبت وتامل ، فليس الامر كما ظنته باول خاطر بل كما بين عند التأمل لهذا الكلام ، وذلك ان العقل الذي افاضه الله على الانسان وهو كماله الاخير هو الذي حصل لآدم قبل معصيته وبه قيل فيه انه في صورة 15

الله وعلى شاكلته⁽²⁹⁴⁾ ، من اجله كان مخاطبا ووُصِيَ⁽²⁹⁵⁾ كما قال || (١٤ - ١) م
امر الرب الاله ، الخ.⁽²⁹⁶⁾

ولا تكون⁽²⁹⁷⁾ الوصية للبهائم ولا لمن لا عقل له ، وبالعقل يفرق بين الحق والباطل. وهذا كان موجودا فيه على كماله وتماه؛ اما القبيح 20 والحسن فهو في المشهورات لا في المعقولات لأنه لا يقال الساء كربة حسن والارض بسيطة قبيح ، بل يقال حق وباطل وكذلك في لساننا يقال

(290) ا ، وتون كبريا : (كرويين : ج) ت ج (291) كوكبا : ت ن ، كوكب : ج (292) اغراض : ت ن ، اغراق : ج (293) نحن : ج (294) : ا ، بصل الميم و يدموتو : ت ج (295) وصى : ت ن ، يوصى : ج (296) : ع [التكوين ١٦/٢] ، وبصا الله الميم كوكب : ج (297) ولا تكون : ت ن ، ولم تكن : ج

- عن الحق والباطل صدق وكذب⁽²⁹⁸⁾ وعن حسن وقبيح طيب وخبيث⁽²⁹⁹⁾
فبالعقل يعرف الانسان الصدق من الكذب⁽³⁰⁰⁾ وهذا يكون في الامور
المعقولة كلها؛ فلما كان على اكل حالاته واتمها. وهو مع فطرته
ومعقولاته التي قيل فيه من اجلها: نقصته عن الله قليلاً⁽³⁰¹⁾ لم تكن له قوة
تشتغل بالمشهورات بوجه ولا يدركها حتى ولو آتت المشهورات بالقبح،
وهو كشف العورة، لم يكن ذلك قبيحا عنده ولا ادرك قبحه. فلما عصى
ومال نحو شهواته الخيالية ولذات حواسه الجسدية كما قال. ان الشجرة
طيبة للآكل وشبيهة للعيون⁽³⁰²⁾، عوقب بان سلب ذلك الادراك العقلي،
ولذلك عصى الامر الذي من اجل عقله وصّى به، وحصل له ادراك |
المشهورات وغرق في الاستقباح والاستحسان فحيث علم قدر ما فاته وما
تعرّى⁽³⁰³⁾ عنه وفي اى حالة صار. ولذلك قيل: وتصيران كآلهة عارفي
الخير والشر⁽³⁰⁴⁾ ولم يقل عارفي الحق والباطل او مدركي الباطل والحق⁽³⁰⁵⁾
وليس في الضروري الحسن والقبيح⁽³⁰⁶⁾ بته بل الباطل والحق⁽³⁰⁷⁾. وتامل
قوله: فانفتحت اعينها فعلم انها عريانة⁽³⁰⁸⁾، لم يقل: انفتحت اعين
اثنيها | وراوا⁽³⁰⁹⁾ لان الذي رأى قبل هو الذي رأى بعد، لم تكن ثم غشاوة
على البصر انجلت، بل صارت له حالة اخرى يستقبح بها ما لم يكن يستقبحه
من قبل.
- واعلم أن هذه الكلمة اعنى الففح⁽³¹⁰⁾ لا تقع⁽³¹¹⁾ بوجه الاعلى معنى كشف
بصيرة لارؤية حاسسة حدثت: وكشف الله عن عينها⁽³¹²⁾ حيثئذ تنفقع

(298) صدق وكذب: ا، امت و شقر: ت ج (299) طيب وخبيث: ا، طوب و
رع: ت ج (300) الصدق من الكذب: ا، الامت من الشقر: ت ج (301): ع [المزمور ١/٨]:
ا، وتحسر هو معط مالميم: ت ج (302): ع [التكوين ٦/٣]، كي طوب معص لما كمل وكى
تاره هو ايعنيم: ت ج (303) تعرى: ت، تعلى: ج (304): ع [التكوين ٥/٣]،
هيم كالميم يودعي طوب و رع: ت ج (305): ا، يودعي شقر وامت اومشيجي شقر وامت:
ت ج (306) الحسن والقبيح: ا، طوب و رع: ت ج (307): الباطل والحق: ا، شقر
وامت: ت ج (308) ع [التكوين ٧/٢]، وتفققنه عني شنيهم ويدعوكي عروميم هم: ت ج
(309): ا، وتفققنه عني شنيهم وراوا: ت ج (310) الففح: ا، ففح: ت ج (311)
لا تقع: ت، لم تقع: ج (312): ع [التكوين ١٩/١١]، ويففح الميمات عيني: ت ج

عيون العمى⁽³¹³⁾ يفتح اذنيه ولا يسمع⁽³¹⁴⁾ مثل قوله : لهم عيون ليروا ولم يروا⁽³¹⁵⁾ واما قوله عن ادم : تشوه وجهه ثم تطردّه⁽³¹⁶⁾ ، فان تاويله وشرحه لما غير اتجاهه ، طرد لان الوجه⁽³¹⁷⁾ اسم مشتق⁽³¹⁸⁾ من واجه⁽³¹⁹⁾ لان الانسان بوجهه يقصد للشيء الذى يريد قصده . فيقول لما غير اتجاهه وقصد نحو الشيء الذى كان الامر تقدم اليه بان لا يقصده طرد 5 من جنة عدن⁽³²⁰⁾ وذلك هو العقاب النظير للمعصية كيلا بكيل⁽³²¹⁾ لانه بوح في الاكل من الاطياب والالتذاذ براحة وطهانية ؛ فلما شره وتبع لذاته وخيالاته كما قلنا ، واكل ما نهى عن اكله منع من الجميع ولزمه اكل اخس المأككل التي لم تكن له قبل بغذاء بعد التعب والنصب كما قال : وشوكا 10 وحكا تنبت لك الخ . يعرف وجهك الخ⁽³²²⁾ ويين وقال : فاخرجه الرب الاله من جنة عدن ليحرث الارض⁽³²³⁾ وساواه⁽³²⁴⁾ بالبهائم في اغذيته⁽³²⁵⁾ واكثر حالاته كما قال : وتاكل عشب الصحراء⁽³²⁶⁾ ، وقال ميّنا لهذه القصة : كان الانسان في كرامة فلم يفهم فائت البهائم ، وتشبه بها⁽³²⁷⁾ فسبحان ذى المشية التي لا تدرك غايتها وحكمتها .

م (١٠-١)

فصل ج [٣]

15

يظن أن معنى الشكل والهيئة⁽³²⁸⁾ في اللغة العبرانية واحد وليس كذلك ؛ وذلك ان تَبْنَيْت (هيئة) هو⁽³²⁹⁾ اسم مشتق من بنى⁽³³⁰⁾ ومعناه بنية الشيء

(313) : ع [اشيا ٥/٣] ، از تفقحه صني عوريم : ت ج (314) : ع [اشيا ٢٠/٤٢] ، فقوح ازنيم ولا يسمع : ت ج . (315) : ع [حزقيال ٢/١٢] اشريصيم لهم لراوت ولاراوت : ت ج (316) : ع [ايوب ٢٠/١٤] ، مشه فنيو وتسلحهو : ت ج (317) الوجه : ا ، فنيم : ت ج (318) مشتق : ت ، مشترك : ج (319) واجه : ا ، فنه : ت ج (320) جنة عدن : ا ، جن عدن : ت ج (321) كيلا بكيل : ا ، مده كنجده مده : ت ج (322) : ع [التكوين ١٩/٣ ، ١٨] ، وقوص ودردر تصحيح لك كو بزعت اذك (و افيك تاكل كم : ج) كو : ت ج (323) : ع [التكوين ٢٣/٣] ، ويشلحهوا لله الميم بجن عدن لمعد ات هادمه جو : ت ج (324) ساواه : ج ، سواه : ت (325) اغذيته : ت ، اغذيته : ج (326) : ع [التكوين ١٢/٤] ، واكلت ات عشب هذه : ت ج (327) : ع [المزمور ١٣/٤٨] ادم يقرر بل يلين نمشل كهيموت ندمو : ت ج (328) الشكل والهيئة : ا ، تمونه وتبنيت : ت ج (329) هو — : ج (330) بنى : ا ، بته : ت ج

وهيته اعنى شكله مثل التريبع والتدوير والتثليث وغيرها من الاشكال قال:
شكل المسكن وشكل جميع آنيته⁽³³¹⁾ وقال على المثال الذى انت مُراه
في الجبل⁽³³²⁾ ، شكل طائر⁽³³³⁾ ، شكل يد⁽³³⁴⁾ ، شكل الرواق⁽³³⁵⁾ ،
كل هذا شكل ، ولذلك⁽³³⁶⁾ لم توقع العبرانية هذه الالفاظ في اوصاف
تتعلق بالالاه بوجه.

5

اما تيمونه (الشكل) فانه اسم يقال⁽³³⁷⁾ على ثلاثة معان بتشكيلك
وذلك أنه يقال على صورة الشيء المدركة بالحواس خارج الذهن اعنى شكله
وتخطيطه وهو قوله: وعلمت تماثلا منحوتا الخ⁽³³⁸⁾ انكم لم تروا صورة⁽³³⁹⁾.
ويقال على الصورة الخيالية الموجودة في الخيال من⁽³⁴⁰⁾ الشخص بعد غيبته
عن الحواس وهو قوله: في خطرات رؤى الليل الخ.⁽³⁴¹⁾ واخر القول: ثم
وقف ولم اعرف مرآه كانه خيال تجاه عيني⁽³⁴²⁾ ، يعنى خيالاً بجذاء عيني
في النوم ويقال على المعنى الحقيقي المدرك بالعقل وبحسب هذا المعنى الثالث
يقال فيه تعالى صورة⁽³⁴³⁾ ؛ قال : وصورة الرب يُعابن⁽³⁴⁴⁾ معناه
وشرحه : وحقيقة الله يدرك .

10

15

فصل د [٤]

م (١٥ - ب)

اعلم أن رأى، ونظر وحزى⁽³⁴⁵⁾ ، ثلاثة هذه الالفاظ تقع على رؤية
العين واستعيرت ثلاثها لادراك العقل ؛ اما ذلك في رأى⁽³⁴⁶⁾ فمشهور عند
الجمهور قال : ونظر فاذا بئر في الصحراء⁽³⁴⁷⁾ وهذا رؤية عين وقال :

(331) : ع [الخروج ٩/٢٥] ، ات تبنيتم هسكن وات تبنيتم كل كلبو : ت ج (332) : ع
[الخروج ٤٠/٢٥] ، كتبتيم اشارته مرآه هر : ت ج (333) : ع [التثنية ١٧/٤] ، تبنيتم
كل صغيركو : ت ج (334) : ع [حزقيال ٣/٨] ، تبنيتم : ت ج (335) : ع [الايام
الاول ١١/٢٨] هاولم : ت ج (336) لذلك : ت ، لهذا : ج (337) يقال : ت ، يقع : ج
(338) : ع [التثنية ٢٥/٤] ، عسيتم قمل تموت كل كو : ت ج (339) : ع [التثنية
١٥/٤] ، كي لا رقيتم كل تمونه : ت ج (340) من : ت ، في : ج (341) : ع [ايوب
١٣/٤] ، بشمقيم محزونون ليله ينقل كو : ت ج (342) : ع [ايوب ١٤/٤] ، يعمد ولا
اكبر مرآه تمونه لنجد عيني : ت ج (343) صورة : ا ، تمونه : ت ج (344) : ع [التثنية
٨/١٢] ، و تموت الله يبيط : ت ج (345) رأى ونظر وحزى : ا ، راه وهيبط وحزى : ت ج
(346) رأى : ا ، راه : ت ج (347) : ع [التكوين ٢/٢٩] ، ويرى وهنه بار بسده : ت ج .

وقلبي رأى كثيراً من الحكمة والعلم⁽³⁴⁸⁾ وهذا ادراك عقلي لارؤية عين⁽³⁴⁹⁾،
وبحسب هذه الاستعارة هو كل لفظ الرؤية⁽³⁵⁰⁾ جاء في الله تعالى مثل قوله
رأيت الرب⁽⁸⁵¹⁾ يرى له الرب⁽³⁵²⁾ ورأى الله ذلك أنه حسن⁽³⁵³⁾ . ارني
مجدك⁽³⁵⁴⁾ ، فرأوا اله اسرائيل⁽³⁵⁵⁾ ؛ كل ذلك ادراك عقلي لارؤية عين
5 بوجه ؛ اذ لا تترك العين الاجسام⁽³⁵⁶⁾ وفي جهة⁽³⁵⁷⁾ وبعض أعراضه أيضا
اعني ألوان الجسم وشكله ونحوها وكذلك هو تعالى لا يدرك بآلة كما سيبين.
وكذلك (نظر) هببط يقع⁽³⁵⁸⁾ على الالتفات بالعين للشئ: لا تلتفت
الى ورائك⁽³⁵⁹⁾ ، فالتفتت امرأته الى ورائها⁽³⁶⁰⁾ ، وينظر الى الارض⁽³⁶¹⁾ ؛
واستعير الى التفات الذهن وإقباله على تأمل الشئ حتى يدركه وهو قوله: لم
يرأئنا في يعقوب⁽³⁶²⁾ ؛ لان الإثم⁽³⁶³⁾ لا يرى بالعين وكذلك قوله: وينظرون
10 الى موسى⁽³⁶⁴⁾ قالوا الحكماء⁽³⁶⁵⁾ عليهم السلام⁽³⁶⁶⁾ ان فيه أيضا هذا المعنى،
وانه لإخبار عن كونهم يتعقبون⁽³⁶⁷⁾ أفعاله وأقواله ويتأملونها⁽³⁶⁸⁾ ومن
هذا المعنى قوله: | انظر الى السماء⁽³⁶⁹⁾ ، لأن ذلك كان في روى النبوة⁽³⁷⁰⁾ . (١٩٤ - ١) ج
وعلى هذه الاستعارة هو كل لفظة النظر⁽³⁷¹⁾ جاءت | في الله تعالى: (١٦ - ١) م

(348) : ع [الجامعة ١٦/١] ، ولبي رآه هربه حكمة ودعت : ت ج . (349) لا رؤية
عين : ج ، — : ت (350) لفظ الرؤية: ا ، لشون رايه : ت ج (351) : ع [الملوك الثالث
١٩/٢٢] ، رأيت الله : ت ج (352) : ع [التكوين ١٨/١] ، ويرا اليو الله : ت ج
(353) : ع [التكوين ١٠/١] ، ويرا الله كي طوب : ت ج (354) : ع [الخروج ١٨/٢٣] ،
هراني نأت كبوديك : ت ج (355) : ع [الخروج ١٠/٢٤] ، ويراوات الهى يسرال : ت ج
(356) الاجسام : ت ، الاجسام : ج (357) جهة : ت ج ، جهته : ن (358) يقع : ت ،
يقال : ج (359) : ع [التكوين ١٧/١٩] ، ال تبط احريك : ت ج (360) : ع [التكوين
٢٦/١٩] ، وتبط اشتو ماحريو : ت ج (361) ع [اشعيا ٣٠/٥] ، ونبط لاوص : ت ج
(362) : ع [العدد ٢١/٢٣] ، لاهبط اون بيعقب : ت ج (363) : الاثم : ا ، الاون : ت ج
(364) : ع [الخروج ٨/٣٣] ، وهبطو احرى مشه : ت ج (365) الحكماء : ا ، الحكيم : ت ج
(366) عليهم السلام : ج ، زل : ت (367) يتمقبون : ت ، يعقبون : ج (368) انظر تنحوما
كي تشا؛ شمت ربه ، ف ، ٥١ ، قدوشين ٢٢ ب (369) : ع [التكوين ٥/١٥] ، هبط نا هشميه:
ت ج (370) في رؤى النبوة: ا ، بمراه هنبواه: ت ج (371) لفظة النظر: ا ، لشون هبطه:

ان ينظر الى الله ⁽³⁷²⁾ وصورة الرب يُعَين ⁽³⁷³⁾ واست تطبيق النظر الى الإصر ⁽³⁷⁴⁾.

وكذلك حزى ⁽³⁷⁵⁾ يقع على رؤية العين: ولتنظر عيوننا الى صهيون ⁽³⁷⁶⁾ واستعير لإدراك القلب: التي رآها على يهوذا واورشليم ⁽³⁷⁷⁾، كان كلام الرب الى ابراهيم في الرؤيا ⁽³⁷⁸⁾، وعلى هذه الاستعارة قيل ⁽³⁷⁹⁾: فرأوا 5 الله ⁽³⁸⁰⁾ فاعلم ذلك.

فصل ٨ [٥]

لما اخذ رئيس الفلاسفة في البحث والاستدلال عن امور غامضة جدا قال معتذرا كلاما معناه: انه لا ينبغي للناظر في كتبه ⁽³⁸¹⁾ ان ينسبه فيما يبحث عنه لقحة او تجاسر ⁽³⁸²⁾ وتهجم للكلام ⁽³⁸³⁾ في ما لا علم له به، بل ينبغي 10 ان ينسبه للحرص والاجتهاد في ايجاد وتحصيل اعتقادات صحيحة حسب مقدرة الإنسان؛ وكذلك نقول نحن إنه ينبغي للانسان ان لا يتهم لهذا الامر العظيم الجليل من اول وهلة دون ان يروض نفسه في العلوم والمعارف ويهذب اخلاقه حتى التهذيب ويقتل شهواته وتشوقاته ⁽³⁸⁶⁾ الخيالية. فاذا حصل مقدمات حقيقية يقينية وعلمها وعلم قوانين القياس والاستدلال 15 وعلم وجوه التحفظ من اغاليط الدهن، حينئذ يقدم للبحث في هذا المعنى ولا يقطع باول رأى يقع له ولا يمد أفكاره أولا ويسلطها نحو إدراك الإلاه بل يستحيى ويكف ويقف ⁽³⁸⁵⁾ حتى يستنهض أولا أولا؛ وعن هذا المعنى قيل | فستر موسى وجهه اذ يخاف ان ينظر الى الله ⁽³⁸⁶⁾ مضافا ⁽³⁸⁷⁾ الى (١٦-ب) م

ما يدل عليه الظاهر من خوفه من نظر النور المتجلى لأن الإلاه تدركه 20

ت ج (372) : ع [الخروج ٦/٢] ، لمبيط ال الهيم : ت ج (373) : ع [العدد ٨/١٢] ، وتمونه الله يبيط : ت ج (374) : ع [حبقوق ١٣/١] ، وهبط ال عمل لا توكل : ت ج (375) حزى : ا ، حزه : ت ج (376) : ع [ميخا ١١/٤] ، وتحزبصيون (وتقر نصيون : ج) عينيئو : ت ج (377) : ع [اشعيا ١/١] ، اشر حزه عل يهوده و يروشلم : ت ج (378) : ع [التكوين ١٥/١] ، هيه دبر الله ال ابرم بمحزه : ت ج (379) قيل : ت ، قالوا : ج . (380) : ع [الخروج ١١/٢٤] ، يحزوات هالميم : ت ج (381) كتبه : ت ج ، كتابه : ن (382) تجاسر : ت ج ، لتجاسر : ن (383) في الكلام : ج (384) تشوقاته : ت ، تشويقاته : ج (385) ويقف - : ج (386) : ع [الخروج ٦/٣] ويستر مشه فيوكي يرا مهييط ال هالميم : ت ج (387) مضاف : ج

الأعين ، تعالى عن كل نقص علوا كبيرا ، وحمد له . عليه السلام ذلك وافاض عليه تعالى من جوده وخيره ما اوجب له ان قيل فيه اخيرا : صُورة الرب يعاين ⁽³⁸⁸⁾ وذكروا الحكماء ⁽³⁸⁹⁾ ، عليهم السلام ⁽³⁹⁰⁾ ، ان ذلك جزاء لكونه ساترا وجهه اولا لئلا ينظر الى الرب ⁽³⁹¹⁾ .

- 5 اما مختاري بني اسرائيل ⁽³⁹²⁾ فانهم تهجموا ومدّوا افكارهم وادركوا ، لكن ادراكا ليس بكامل ، ولذلك قال عنهم : فرأوا اله اسرائيل وتحت رجله الخ ⁽³⁹³⁾ ؛ ولم يقل : فرأوا اله اسرائيل ⁽³⁹⁴⁾ فقط ؛ اذ معرض القول انما هو في الانتقاد عليهم رؤيتهم لا في وصف كيف رأوا ، فاذن انما ⁽³⁹⁵⁾ انتقد عليهم صورة ادراكهم التي ضمنها من الجسائية ما ضمن ، اوجب ذلك تهجمهم قبل كمالهم واستحقوا الهلاك ⁽³⁹⁶⁾ وشفع فيهم عليه السلام فأمهلوا الى ان احترقوا في تبعره واحترق ناداب ⁽³⁹⁷⁾ وابيهوا في خيمة الاجتماع ⁽³⁹⁸⁾ على ماجاء به النقل الصريح ⁽³⁹⁹⁾ واذا كان هذا في حق اولئك فناهيك في حقنا نحن الأدوان ، ومن دوننا انه ينبغي له ان يقصد ⁽⁴⁰⁰⁾ ويشغل بتكميل التوطئات وتحصيل المقدمات المطهرة للادراك من نجاسته التي هي ⁽⁴⁰¹⁾ الغلطات وحينئذ يتقدم للحظ (*) الحضرة القدوسية ⁽⁴⁰²⁾ الالهية : 15 ويتقدس ايضا الكهنة الذين يتقدمون الى الرب كيلا يبطش بهم الرب ⁽⁴⁰³⁾ وقد امر سليمان ⁽⁴⁰⁴⁾ بالتحفظ العظيم عندما يروم الانسان الوصول لهذه الدرجة وقال | ممثلا ومحدّرا : احترز لقدّمك ان اقبلت الى (١٧-١) م

(388) : ع [العدد ٨ / ١] ، وتمنّت الله يبيط : ت ج (389) الحكماء : ا ، الحكيم : ت ج (390) عليهم السلام : ج ، زل : ت (391) : ا ، هستير فنيواولا لهييط ال هاليم : ت ج (392) : ع [الخروج ١١ / ٢٤] ، اصيل بني يسرائيل : ت ج (393) : ع [الخروج ١٠ / ٢٤] ، ويراوات الهى يسرائيل وتحت رجله وكو : ت ج (394) : ع [الخروج ١٠ / ٢٤] ، نفس العبارة السابقة : (395) كيف رأوا فاذن انما : ت ، ماراوا فاذا كيف انما : ج (396) الهلاك : ا ، البليه : ن ، الكليه : ت ج (397) ناداب : ا ، ندب : ت ج (398) : ا ، اهل موعد : ت ج [انظر الخروج ٧ / ٣٣] (399) تنحوما بهملوتك ، و يقرأ به : ٧٠ / ٨٠ (400) يقصد : ت ، يقصر : ج (401) التي هي : ت ، الذي هو : ج (402) ، القدوسية : ت ج القدسية : ن (403) : ع [الخروج ٢٢ / ١٩] ، وجم هكهنيم هنجشيم ال الله يتقدشون يفرس بهم الله : ت ج (404) سليمان : ا ، شلمه : ت ج [كل اسماء الأعلام اليهوديه مكتوبة بالعبرية ونحن كتبنا ها بالعربية ولا نرهد ان نشير الى كتابة كل اسم علم بالعبريه] * كذا .

بيت الله⁽⁴⁰⁵⁾، وارجع الى تمام ماناشينا بيانه واقول ان : مختارى بنى اسرائيل⁽⁴⁰⁶⁾ مع ما اعتراهم وما لوا نحو الامور البدنية لاختلال الادراك ولذلك قال : فرأوا الله واكلوا وشربوا⁽⁴⁰⁷⁾ . اما تمام القول وهو قوله : وتحت رجله شبه صنعة من بلاط سَمَنْجُونِي⁽⁴⁰⁸⁾ ، فسيبين في بعض فصول هذه المقالة . والقصد كله الذى قصدهنا هو ان كل رؤية ، او حزية⁵ او نظرة⁽⁴⁰⁹⁾ جاءت في هذا المعنى هي ادراك عقلى لا رؤية عين ، اذ ليس هو تعالى موجودا تدركه الأبصار ، فان اراد احد المقصرين ان لا يصل لهذه الدرجة التى تروم به طلوعها وجعل هذه الألفاظ كلها التى جاءت في هذا المعنى دالة على ادراكات حسية لانوار مخلوقة اما ملائكة او غيرها فلا ضير⁽⁴¹⁰⁾ في ذلك.

10

فصل و [٦]

رجل وامرأة⁽⁴¹¹⁾ : اسمان موضوعان اولاً للرجل والامراة ثم استعيرا لكل ذكر وانثى من سائر انواع الحيوان قال : خذ من جميع البهائم الظاهرة سبعة سبعة رجلا وزوجة⁽⁴¹²⁾ كأنه قال ذكرا وانثى⁽⁴¹³⁾ ثم استعير اسم امرأة⁽⁴¹⁴⁾ لكل قصة مهيئة معدة لمقارنة | قصة اخرى قال : خمس¹⁵ شقق تكون ملفوفة⁽⁴¹⁵⁾ امرأة باختها⁽⁴¹⁶⁾ فقد تبين لك ان الاخت والاخ⁽⁴¹⁷⁾ ايضا يقال باشتراك من جهة الاستعارة مثل : رجل وامرأة⁽⁴¹⁸⁾.

(405) : ع [الجامعة ١٧/٤] ، اشهر رجلك ال بيت هالميم : ت ج (406) : ع [الخروج ١١/٢٤] اصبل بنى يسرائيل : ت ج (407) : ع [الخروج ١١/٢٤] ، ويمحزوات هالميم ويماكلو ويشتو : ت ج (408) : ع [الخروج ١٠/٢٤] ، وتحت رجلى كعسه كوفسين : ج ، وتحت رجلى كعسه لبنت هسفير وكو : ت (409) رؤية او حزية ، او نظرة : ا ، رايه او حزية او هبطه : ت ج (410) ضير : ت ج ، ضر : ن (411) رجل وامرأة : ا ، ايش واشه : ت ج (412) : ع [التكوين ٢/٧] ، مكل هبهمه هطهره ينقالك شبهه شبعه ايش واشتو : ت ج (413) ذكرا وانثى : ا ، زكر ونقيه : ت ج (414) امرأة : ا ، اشه : ت ج (415) : ع [الخروج ٣/٢٦] ، حش هيريموت تهيينه حوروت : ت ج (416) امرأة باختها : ا ، اشه ال اشتو : ت ج (417) الاخت والاح : ا ، احوت واح : ت ج (418) رجلوا امرأة : ا ، ايش واشه : ت ج

فصل ز [٧]

- ولادة⁽⁴¹⁹⁾ : المعنى المفهوم من هذه الكلمة معلوم وهو الولادة ؛
 فولدتا له بنين⁽⁴²⁰⁾ . ثم استعير هذا اللفظ لإيجاد الامور الطبيعية : من قبل
 أن وُلدت الجبال⁽⁴²¹⁾ ، واستعير ايضا لمعنى انبات الارض ما ثبت تشبيها (١٩٤ - ب) ج
 5 بالولادة : تنشئ⁽⁴²²⁾ وتنب⁽⁴²²⁾ . واستعير ايضا لحوادث الزمان كأنها امور
 ولدت : فانك لا تعلم ماذا يلد ذلك اليوم⁽⁴²³⁾ ، واستعير ذلك ايضا لحوادث
 الافكار وما توجهه من الآراء والمذاهب كما قال : ولد الغرور⁽⁴²⁴⁾ .
 ومنه قيل : يعاهدون بني الغرباء⁽⁴²⁵⁾ يجتزأون⁽⁴²⁶⁾ بأرائهم كما قال ،
 يونتن بن عوزيال ، عليه السلام ، في شرح ذلك : ساروا على شرائع الامم
 10 [الاجنبية]⁽⁴²⁷⁾ فعلى هذا المعنى ، من علم شخصا⁽⁴²⁸⁾ امرأما وافاده رأيا
 فكأنه اولد ذلك الشخص من حيث هو ذو ذلك الرأي ؛ وبهذا المعنى
 تسموا تلاميذ الانبياء ابناء الانبياء⁽⁴²⁹⁾ كما سنبين في اشتراك اسمية « ابن »
 وبهذه الاستعارة قيل في آدم : وعاش آدم مئة وثلاثين سنة وولد ولدا
 على مثاله كصورته⁽⁴³⁰⁾ : وقد تقدم لك معنى صورة آدم ومثاله⁽⁴³¹⁾
 15 ما هي . فكل من تقدمه من الاولاد لم تحصل لهم الصورة الانسانية بالحقيقة
 التي هي : | صورة ادم ومثاله⁽⁴³²⁾ المقول عنها في صورة الله وفي مثاله⁽⁴³³⁾ (١٨ - ا) م

(419) ولادة : ا ، يولد : ت ج (420) : ع [التثنية ١٥/٢١] ، ويولود لويثيم : ت ج
 (421) : ع [المزمور ٢/٩٢] ، بطرم هريم يلدو : ت ج (422) : ع [اشيا ١٠/٥٥] ،
 وهوليد ههصبيحه : ت ج (423) : ع [الامثال ١/٢٧] ، كي لا تدع مه يولد يوم :
 ت ج (424) : ع [المزمور ١٥/٧] ، ويلد شقر : ت ج (425) : ع [اشيا ٦/٢] ،
 وبيلدي نكريم يسفيقو : ت ج (426) يجتزأون : ت ج ، يجتزون : ي ، يكتفون : ن (427) : ا ،
 وبنوسى عميا ازلين : ت ج (428) شخصا : ت ، شخص : ج (429) : ا ، بنى هنييام :
 ت ج (430) : ع [التكوين ٣/٥] ، ادم ثلثيم ومات شته و بولد بدموتو بصلمو : ت ج
 (431) : ا ، صل ادم ودموتو : ت ج (432) : ا ، صل ادم ودموتو : ت ج (433) : ا ،
 بصلم الهيم و بدموتو : ت ج

- اما شيث فلما علمه وفهمه فكمل الكمال الانساني قيل فيه ولد
على مثاله كصورته^(٤٣١) وقد علمت ان كل من لم تحصل له هذه الصورة
 التي يبتنا معناها ، فانه ليس هوانسانا ، بل حيوانا على شكل الانسان
 وتخطيطه . لكن له قدرة على انواع الاذيات واحداث الشرور ما ليس
 لسائر الحيوان اذ الفكرة^(٤٣٥) والروية التي كانت له معدة لحصول الكمال الذي
 5 لم يحصل بصرفها في انواع الحيل الموجبة للشرور وتوليد الاذيات ؛ فكأنه
 شيء يشبه الانسان ، او يحاكيه ؛ وهكذا كانوا اولاد ادم المتقدمون
 لشيث وقالوا في المدراس اثناء ثلاثين ومائة سنة ، عندما كان ادم
منهرا اولد نفوسا^(٤٣٦) يعنون شياطين^(٤٣٧) فلما رضى^(٤٣٨) عنه اولد شبهه
 اعنى على مثاله كصورته وهو قوله : وعاش ادم مائة وثلاثين سنة وولد
 10 على مثاله كصورته^(٤٣٩)

فصل ح [٨]

- مكان^(٤٤٠) هذا الاسم اصل وضعه للمكان الخاص والعام ثم ان اللغة
 اتسعت فيه وجعلته اسما لمرتبة الشخص ومنزلته اعنى لكماله في امر ما حتى
 يقال : فلان في مكان فلان^(٤٤١) في الامر الفلاني ، وقد علمت كثرة استعمال
 15 اهل اللغة ذلك في قولهم يسد مكان آباءه وكان يسد مكان آباءه في الحكمة
او التقوى^(٤٤٢) | وقولهم : ولا يزال الاختلاف قائما^(٤٤٣) يعنى في مرتبتها وعلى
 (١٨ - ب) م

(٤٣٤) : ا ، ويولد بدموتو كصلمو : ت ج (٤٣٥) الفكرة : ت ، والفكرة : ج (٤٣٦) : ا ،
 [عيروبم ٢/١٨ ، قارن : بر اشيت ربه ، ٢٠ ، ٢٤] ، كل واتن ماء وشليم شبه ادم هين زروف
 هيموليد روحوت : ت ج (٤٣٧) : ا ، شديم : ت ، شميم : ج (٤٣٨) رضى : ت ، رضى الله :
 ج (٤٣٩) : ا ، ويحي ادم شليم ومات شنه ويولد بدموتو بصلمو : ت ج (٤٤٠) : ا ،
 مقوم : ت ج (٤٤١) : ا ، فلن بمقوم فلول : ت ج (٤٤٢) : ا ، قوم ابوتيو وهيه ملا
 مقوم ابوتيو بحكمه : ت ، لاتقوم ابوتين بحكمه اوبيراه ج (٤٤٣) : ا ، وعدين محافوت
 بمقومه عومد : ت ج

هذه الجهة من الاستعارة قيل: مبارك مجد الرب من مكانه⁽⁴⁴⁴⁾ يعنى بحسب مرتبته وعظم حظه في الوجود وكذلك كل ذكر مكان⁽⁴⁴⁵⁾ جاء في الله انما المراد به مرتبة وجوده تعالى التي لا مثل لها ولاشيه كما سيبهرهن .

واعلم ان كل اسم نبيّن لك اشتراكه في هذه المقالة فليس الغرض منه التنبيه على ما نذكره في ذلك الفصل فقط ، بل نحن نفتح بابا وننبهك على معاني ذلك الاسم المفيدة بحسب غرضنا ، لا بحسب اغراض من يتكلم في لغة اهل لسان ماء و انت تتامل كتب النبوة وغيرها من تأليف اهل العلم وتعتبر الاسماء المتصرفه فيها كلها وتحمل كل اسم مشترك على معنى من معانيه اللائق به بحسب ذلك القول ، فهذا الكلام منا هو مفتاح هذه المقالة وغيرها .

10 مثال ذلك ما بينناه هنا من معنى مكان⁽⁴⁴⁶⁾ في قوله : مبارك مجد الرب من مكانه⁽⁴⁴⁷⁾ ، فانك تعلم ان هذا المعنى بعينه هو معنى مكان⁽⁴⁴⁸⁾ في قوله : هوذا عندى موضع⁽⁴⁴⁹⁾ ، مرتبة نظرو تطلّع عقل ، لا تطلّع عين مضافا الى الموضوع المشار اليه من الجبل الذى فيه وقع الانفراد ونيل الكمال .

فصل ط [٩]

25 كرسى⁽⁴⁵⁰⁾ اصل وضعه في اللغة انه اسم الكرسي ولما كان الكرسي (١٩-١٠ ب) م انما يجلس عليه اهل الجلالة والعظمة كالمملوك وصار الكرسي شيئا ما موجودا يدل على عظمة من اهل له وجلالته وعظم شأنه ، سُمّي المقدس كرسيا⁽⁴⁵¹⁾ لدلالته على عظمة من تجلّى فيه واحل⁽⁴⁵²⁾ نوره ووقاره عليه⁽⁴⁵³⁾ فقال : يا عرش المجد السنّي منذ الاول الخ⁽⁴⁵⁴⁾ ،

(444) : ع [حزقيال ١٢/٣] ، بروك كبود الله مقومو : ت ج (445) : ا ، مقوم : ت ج (446) : ا ، مقوم : ت ج (447) : ع [حزقيال ١٢/٣] ، بروك كبود الله مقومو : ت ج (448) : ا ، مقوم : ت ج (449) : ع [الخروج ٢١/٣٣] ، هـ مقوم اتي : ت ج (450) كرسى : ا ، كسا : ت ج (451) المقدس كرسيا : ا ، المقدس كسا : ت ج (452) احل : ت ج ، اهل : ن (453) عليه : ت ، فيه : ج (454) : ع [ارميا ١٢/١٧] ، كسا كبود مروم مراشون : ت ج

ومن اجل هذا المعنى سميت السماء كرسية⁽⁴⁵⁵⁾ لدالاتها عند من يعرفها
ويعتبرها على عظمة موجدتها ومحركها ومدبر العالم السفلى بفيض جودها فقال :
هكذا قال الرب السماء عرشي⁽⁴⁵⁶⁾ يقول هي تدب على وجودي وعظمي
وقد رقي كدلالة الكرسي⁽⁴⁵⁷⁾ على عظم⁽⁴⁵⁸⁾ من⁽⁴⁵⁹⁾ أهل له ، هذا هو الذي
ان يعتقد المحققون لان ثم جسماً يرتفع الاله عليه ، تعالى علوا كبيرا ، انه 5
سيترهن لك انه تعالى غير جسم ؛ فكيف يكون له مكان او مقر على
جسم وانما الامر ما⁽⁴⁶⁰⁾ نهنا عليه أن كل موضع شرفه الله وخصه بنوره
وبهائه كالمقدس او السماء سمي كرسيا⁽⁴⁶¹⁾

اما ما اتسعت فيه اللغة في قوله : ان يده على عرش الرب⁽⁴⁶²⁾ ، فهو
صفة عظمتة وجلالته التي لا ينبغي ان تتخيل شيئا خارجا⁽⁴⁶³⁾ عن ذاته ولا 10
مخلوقا⁽⁴⁶⁴⁾ من مخلوقاته حتى يكون تعالى موجودا دون كرسى⁽⁴⁶⁵⁾ وموجودا
مع كرسى⁽⁴⁶⁵⁾ ، هذا كفر بلا شك ؛ فقد صرح وقال : انت يارب ثابت
الى الابد وعرشك الى جيل فجيل⁽⁴⁶⁶⁾ ، دل انه شيء غير مفارق له ،
قل ذلك يراد بالكرسي⁽⁴⁶⁷⁾ هنا وفي كل ما شابهه جلالته وعظمتة التي ليست
شيئا خارجا⁽⁴⁶⁸⁾ عن ذاته كما سيبيّن⁽⁴⁶⁹⁾ في بعض فصول هذه المقالة. 15

فصل ١٠

(١٩-ب) م

قد تقدم لنا انا اذا ذكرنا في هذه المقالة اسما من هذه الأسماء
المشتركة ، فإننا ليس غرضنا أن نذكر كل معنى يقال عليه ذلك الاسم ، لأن
ليست هذه المقالة ، في اللغة ، بل بذكر من تلك المعاني ما نحن محتاجون اليه

(455) : ا ، كسا : ت ج (456) : ع [اشعيا ١/٦٦] ، كه امرائه هشيم كساي وكو :
ت ج (457) الكسا : ت ج (458) عظم : ت ج ، عظمة : ن ، عظيم : ي (459) من : ت ج
ن- : زى (460) ما : ت ، حل ما : ج (461) : ا ، كسا : ت ج (462) : ع [الخروج
١٦/١٧] ، كى يد على كس الى : ت ج (463) يتخيل شيء خارج : ج (464) مخلوق : ت ،
مخلوق : ج (465) : ا ، كسا : ت ج (466) : ع [مراني ارميا ١٩/٥] ، اته الله لمولم تشب
كساك للور دور : ت ج (467) : ا ، بكسا : ت ج (468) شيئا خارجا : ت ، شيء خارج :
ج (469) سيبين : ت ، بين : ج

في غرضنا لا غير . فن ذلك نزل و صعد ، النزول والصعود ⁽⁴⁷⁰⁾ إسمان موضوعان في اللغة العبرانية للهبوط والطلع ؛ فاذا انتقل الجسم من موضع ما الى موضع أسفل منه قيل نزل ⁽⁴⁷¹⁾ واذا انتقل من موضع ما الى موضع اعلى من ذلك ⁽⁴⁷²⁾ الموضع قيل صعد ⁽⁴⁷³⁾ ثم استعبرا هذان الاسمان للجلالة والعظمة حتى اذا انحطت منزلة الشخص قيل نزل ⁽⁴⁷⁴⁾ واذا عات منزلته في الجلالة قيل صعد ⁽⁴⁷⁵⁾ قال تعالى : يستعلي عليك الغريب الذي فيما بينكم متصاعدا وانت تنحط منزلاً ⁽⁴⁷⁶⁾ ، وقال : يحطك الرب الهك فوق جميع ام الارض ⁽⁴⁷⁷⁾ ، وقال : وعظم الرب سليمان جدا ⁽⁴⁷⁸⁾ وقد علمت كثرة استعمالهم : يرفعون في التقديس ولا يخفضون ⁽⁴⁷⁹⁾ . وعلى هذه الجهة 10 ايضا يستعمل في انحطاط النظر وكون الانسان يتجه بفكره نحو امر خسيس جدا ، يقال انه منحط ⁽⁴⁸⁰⁾ . وكذلك اتجه بفكره نحو امر عال جليل يقال : مرتفع ⁽⁴⁸¹⁾ .

ولما كنا معشر الآدميين في اسفل السافلين بالموضع وبمرتبة الوجود بالاضافة للمحيط وكان هوى | اعلى عليّين على حقيقة وجود وجلالة وعظمة ، لا علو مسكان ؛ وشاء تعالى ⁽⁴⁸²⁾ ايصال علم منه وافاضة وحى على بعضنا فعبّر بنزول الوحي على النبي او بحلول سكيّة في موضع بالنزول ⁽⁴⁸³⁾ . وعبر بارتفاع تلك حالة النبوة عن الشخص او ازالة السكيّة من الموضع بالرفع ⁽⁴⁸⁴⁾ . فكل نزلة ورفعة ⁽⁴⁸⁵⁾ تجددها منسوبة للبارى تعالى ؛ انما المراد بها هذا المعنى .

(470) ا ، برد وعله البريده والعلية : ت ج (471) : ا ، برد : ت ج (472) : ا ، عله : ت ج (473) من ذلك : ت ج ، منه : ن (474) : ا ، برد : ت ج (475) : ا ، عله : ت ج (176) : ع [الثانية ٤٣/٢٨] ، هجر اشر بقربك يعله عليك معله واته ترد لعله : ت ج (477) : ع [الثانية ١/٢٨] ، وفتنك الله الهيك عليون عل كل جوي هارص : ت ج (478) : ع [الاخبار الاول ٢٥/٢٩] ، ويجدل الله ات شلمه لعله : ت ج (479) : ا ، معلون قدس ولا موردين : ت ج [لشل شقلم : ف ، و ، م ، د] (480) : ا ، برد : ت ج (481) : ا ، عله : ت ج (482) شا الله تعالى بماشاء : ت ، شا الله تعالى : ج ، ويشاء الله تعالى بماشاء : ن (483) بنزول : ا ، بريدة : ت ج (484) برفع : ا ، بعليه : ت ج (485) نزلة ورفعة : ا ، بريدة وعله : ت ج

وكذلك اذا نزلت آفة بأمة او بإقليم بحسب مشيئته القديمة التي تصدر
الكتب النبوة قبل وصف تلك النازلة بان اولئك افتقد الله اعمالهم ثم بعد
ذلك انزل بهم العقاب ، فانه يكفى عن هذا المعنى ايضا بالنزول⁽⁴⁸⁶⁾ لكون
الانسان اقل من ان تفتقد اعماله ويعاقب عليها لولا المشيئة. وقد بُيِّن ذلك
في كتب النبوة وقيل : ما الانسان حتى تذكره وابن البشر حتى تفتقده⁽⁴⁸⁷⁾ 5
يشير الى هذا المعنى ؛ ولذلك كفى عن هذا بالنزول⁽⁴⁸⁸⁾ : قال : هلم نهبط
ونبلل هناك لغنم⁽⁴⁸⁹⁾ ، فنزول الرب لينظر⁽⁴⁹⁰⁾ ، انزل وارى⁽⁴⁹¹⁾ والمعنى
كله حلول العقاب باهل السفلى.

واما المعنى الاول اعنى معنى الوحي والتشريف فكثير : فانزل انا
وانكلم معك⁽⁴⁹²⁾ ، ونزل الرب على جبل سيناء⁽⁴⁹³⁾ ، يهبط الرب امام 10
جميع الشعب⁽⁴⁹⁴⁾ ، ارتفع الله عنه⁽⁴⁹⁵⁾ ؛ ارتفع الله عن ابراهيم⁽⁴⁹⁶⁾ ، واما
قوله : وصعد موسى الى الله⁽⁴⁹⁷⁾ ؛ فهو من المعنى الثالث مضافا الى كونه
ايضا : صعد على رأس الجبل⁽⁴⁹⁸⁾ الذى نزل عليه النور المخلوق لان الله
(٢٠-ب) م تعالى | له مكان يطلع اليه او ينزل منه - تعالى عن خيالات الجاهلين
علوا كبيرا.

15

(486) بالنزلة : ا ، يريده : ت ج (487) : ع [المزمور ٥/٨] ، مه انوش كي
تذكرنوبن ادم كي تفتقدنو : ت ج (488) بالنزول : ا ، يريده : ت ج (489) : ع [التكوين
٧/١١] ، هيه زده ونبله ثم شقتم : ت ج (490) : ع [التكوين ٥/١١] ، ويرد الله
لراوت : ت ج (491) : ع [التكوين ٢١/١٨] ، ارده فاواراه : ت ج (492) : ع [العهد
١٧/١١] ، ويردني ودبرني عمك : ت ج (493) : ع [الخروج ٢٠/١٩] ، ويردالله حل هر
سيني : ت ج (494) : ع [الخروج ١١/١٩] ، يردالله لعيني كل همم : ت ج (496) : ع
[التكوين ١٣/٧٥] ويل معلو الهيم : ت ج (495) : ع [التكوين ٢٢/١٧] ، ويل الهيممعل
ابرمم : ت ج (497) : ع [الخروج ٣/١٩] ، ومشه حله ال هالميم : ت ج (498) : ا ، حله ال
راش ههر : ت ج

فصل يا [١١]

جلوس⁽⁴⁹⁹⁾ : اول وضع هذا الاسم في لغتنا للقعود : جلس على
 الكاهن على كرسى⁽⁵⁰⁰⁾ ولما كان الشخص القاعد مستقرا ثابتا على اكل
 حالات⁽⁵⁰¹⁾ ثباته واستقراره استعير ذلك لكل حالة ثابتة مستقرة لا تتغير .
 5 قال في وعد اورشليم⁽⁵⁰²⁾ بالبقاء والثبات وهي في اعلى مرتبة : وترتفع
 وتسكن في مكانها⁽⁵⁰³⁾ ، وقال : يجعل عاقر البيت⁽⁵⁰⁴⁾ ، معناه مقرها
 ومثبتها ؛ وعلى هذا المعنى الاخير⁽⁵⁰⁵⁾ قيل عنه تعالى : انت يارب ثابت
 الى الابد⁽⁵⁰⁶⁾ ، يا ساكن السموات⁽⁵⁰⁷⁾ ، الساكن في السموات⁽⁵⁰⁸⁾ ،
 الثابت⁽⁵⁰⁹⁾ الذى لا يتغير بنحو من انحاء التغير لا تغير ذات⁽⁵¹⁰⁾ ولاله حال
 10 ما غير ذاته ، فيتغير فيها . ولا تتغير نسبته للغير ايضا اذ لا نسبة بينه وبين
 الغير فيتغير في تلك النسبة كما سيبين ؛ وهنا يكمل كونه غير متغير جملة ولا
 بوجه من الوجوه كما يبين وقال : فاني انا الرب لا اتغير⁽⁵¹¹⁾ ، < لا >
 تغيرا اصلا .

وعن هذا المعنى يكنى بالجلوس⁽⁵¹²⁾ حيث ما ذكرت له تعالى . وانما
 15 تنسب للسماء في اكثر المواضع لكون السماء هي التي لا تغير فيها ولا اختلاف ،
 اعني انه لا تتغير اشخاصها كما تتغير اشخاص كائنات الارض وفاسديها ؛ (٢١-١) م
 وكذلك اذا نسب تعالى تلك النسبة المقولة باشتراك لانواع الموجودات

(499) جلوس : ا ، يشيه : ت ج . (500) : ع [الملوك الاول ٩/١] ، وحل هكهن يوشب
 حل هكسا : ت ج (501) حالات : ت حالة : ج (502) اورشليم : ا ، يروشلم : ت ج
 (503) : ع [ذكرى ١٠/١٤] ، ورامه ويشب تحته : ت ج (504) : ع [المزمور ٩/١١٢] ،
 موشيبى عقرت هيئت : ت ج (505) الاخير : ت ، الاخر : ج (506) ع [مرأى ارميا = ايكا
 ١٩/٥] ، انه الله لمولم تشب : ت ج (507) : ع [المزمور ١١/٢٢] ، هيوشب بشيم : ت ج
 (508) : ع [المزمور ٤/٢] ، يشب بشيم : ت ج (509) الثابت : ت ، الدائم الثابت :
 ج (510) لا تغير ذات : ت ، لا يتغير الذات : ج (511) : ع [ملاخى ٦/٣] ، كى انى الله لا شنى .
 ت ج (512) بالجلوس : ا ، يشيه : ت ج

- الكائنة الفاسدة قيل عنه ⁽⁵¹³⁾ ايضا يجلس ⁽⁵¹⁴⁾ لان تلك الانواع دائمة منتظمة مستقرة الوجود ، كوجود اشخاص السماء قال . انه جالس على كرة الارض ⁽⁵¹⁵⁾ ، الدائم الثابت على احاطة الارض يعنى دورها الاشارة (١٩٥ - ب) ج للامور الكائنة فيها دورا ، وقال | جلس الرب على الطوفان ⁽⁵¹⁶⁾ يعنى ان عند تغير حالات الارض وفسادها لم يكن عنده تعالى تغير نسبة ، بل نسبة 5 تلك اليه ، وهو كائن او فاسد ، نسبة واحدة ثابتة مستقرة ، اذ تلك النسبة لانواع الكائنات لا لا شخصها فاعتبر كل لفظة الجلوس ⁽⁵¹⁷⁾ تجدها الله ، تجدها بهذا المعنى .

فصل يب [١٢]

- القومة ⁽⁵¹⁸⁾ : اسم مشترك ، واحد معانيه القيام الذى هو مقابل 10 الجلوس ⁽⁵¹⁹⁾ : لم يقم ولم يتحرك له ⁽⁵²⁰⁾ وفيه ايضا معنى ثبات الامر وصحته : ان الرب يحقق كلامه ⁽⁵²¹⁾ ، فوجب حقل عفرون ⁽⁵²²⁾ ، فقد ثبت البيت الذى فى المدينة ⁽⁵²³⁾ ، ويثبت فى يدك ملك اسرائيل ⁽⁵²⁴⁾ ، وبهذا المعنى قيل كل لفظة قيام ⁽⁵²⁵⁾ فى الله تعالى : اقوم الان يقول الرب ⁽⁵²⁶⁾ ، يريد به الان اثبت امرى ووعدى ووعدى : ستقوم وترأف بصهيون ⁽⁵²⁷⁾ ، 15 تُثبت ما وعدت به من رحمتها ⁽⁵²⁸⁾ ، ولما كان المُجمع على فعل امر ما ينزع

(513) عنه : ت ، عنها : ج (514) : ا ، يشب : ت ج (515) : ع [اشعيا ٢٢/٤٠] ، هيوشب حل حوج هارص : ت ج (516) : ع [المزمور ١٠/٢٨] ، الله لمبول يشب : ت ج (517) : ا ، لشون يشيبه : ت ج (518) قومة : ا ، قييه : ت ج (519) الجلوس : ا ، يشيبه : ت ج (520) : ع [استير ٩/٥] ، لاقم ولازع : ت ج (521) : ع [الملوك الاول ٢٣/١] يقم الله ا ت دبرو : ت ج (522) : ع [التكوين ١٧/٢٣] ، ويقم سده عفرون . ت ج (523) : ع [الاخبار ٣٠/٢٥] ، وقم هيت اشير بعير : ت ج (524) : ع [الملوك الاول ٢١/٢٤] ، وقم بيدك ملكت يسرال : ت ج (525) : ا ، لشون قييه : ت ج (526) : ع [المزمور ٦/١١ ، اشعيا ١٠/٣٣] عنه اقوم يا مرالله : ت ج (527) : ع [المزمور ١٤/١٠] ، انه تقوم وترحم بصيون : ت ج (528) رحمتها : ت ، حرمتها : ج

الى فعله | بالقيام. قيل لكل من ثار لامر ما ، انه قام: ان ابني قد اثار على
عبدى⁽⁵²⁹⁾ ، واستعير هذا المعنى لنفوذ امر الله على قوم استحقوا العقاب
لذئارهم: واقوم على بيت يارُبعام⁽⁵³⁰⁾ ، ويقوم على بيت الاشرار⁽⁵³¹⁾ ،
وقد يكون قوله: الآن اقوم⁽⁵³²⁾ من هذا المعنى ؛ وكذلك ستقوم وترحم
بصهيون⁽⁵³³⁾ يعني تقوم على اعدائها : ⁽⁵³⁴⁾ ؛ ومن هذا المعنى جاءت
نصوص كثيرة. لأن ثم قياماً او قعوداً ⁽⁵³⁵⁾ - تعالى الله عن ذلك ⁽⁵³⁶⁾ -
قالوا عليهم السلام⁽⁵³⁷⁾ : لا يوجد في العالم العلوى جلوس ولا وقوف⁽⁵³⁸⁾ ،
لان الوقوف⁽⁵³⁹⁾ يحيى بمعنى القيام.⁽⁵⁴⁰⁾

فصل يـح [١٣]

10 الوقوف⁽⁵⁴¹⁾ : اسم مشترك يكون بمعنى القيام والوقوف : حين
مثّل بين يدى فرعون⁽⁵⁴²⁾ ؛ لوان موسى وصموئيل وقفا⁽⁵⁴³⁾ ، وهو
واقف اما مهم⁽⁵⁴⁴⁾ ، ويكون بمعنى النكول والكف: وتوقفوا فلم يجيبوا
من بعد⁽⁵⁴⁵⁾ ، كم توقفت الولادة⁽⁵⁴⁶⁾ ، ويكون بمعنى الثبات والبقاء :
ليدوما اياماً كثيرة⁽⁵⁴⁷⁾ ، وامكنك القيام⁽⁵⁴⁸⁾ ، بقى طعمه فيه⁽⁵⁴⁹⁾ ،

(529) : ع [الملوك الاول : ٨/٢٢] ، كى هقيم بنى ات عبدى عل : ت ج (530) : ع
[عاموس ٩/٧] ، و قفى عل بيت يربعم : ت ج (531) : ع [اشعيا ٢/٢١] ، وقم عل بيت
مرعم : ت ج (532) الآن اقوم : ا ، عته اقوم : ت ج (533) : ا ، تقوم ترسم صيون : ت ج
(534) : ا ، تقوم عل اوييه : ت ج (535) قياما او قعودا : ج ، قيام او قعود : ت (536)
تعالى الله عن ذلك : ن ، تعالى : ت ، لاله : ج (537) عليه السلام : ت ، عل ليس : ج (538) :
ا ، اين لمعه لا عبيده ولا يشبهه : ت ج [حجيجيه ١/١٥] (539) : ا ، عمد : ت ج (540) :
ا ، قم : ت ج (541) : ا ، عبيده : ت ج (542) : ع [التكوين ٤٦/٤١] ، بسدر لفتى فرعه :
ت ج (543) : ع [ارميا ١/١٥] ، ام يعمد شته وشموال : ت ج (544) : ع [التكوين
٨/١٨] وهو عومد عليهم : ت ج (545) : [ايوب ١٦/٣٢] ، عملولا عنوهود : ت ج
(546) : ع [التكوين ٣٥/٢٩] ، نعد ملت : ت ج (547) : ع [ارميا ١٤/٢٢] ، لمن
يعد يميم ربيم : ت ج (548) [الخروج ٢٣/١٨] ، ويكلت عمد : ت ج (549) : ع [ارميا
١١/٤٨] ، عمد طعمو بو : ت ج

ثبت وبقي ولم يتغير: وعدله دائماً الى الابد⁽⁵⁵⁰⁾، ثابتة باقية وكل وقفة⁽⁵⁵¹⁾ جاءت في الله تعالى هي من هذا المعنى الاخير: وتقف قدماه في ذلك اليوم على جبل الزيتون⁽⁵⁵²⁾، وثبتت اسبابه اعني مسيبياته؛ وسيدّين ذلك عند ذكر اشتراك رجل⁽⁵⁵³⁾. ومن هذا المعنى قوله له تعالى: وانت فقفت ههنا عندي⁽⁵⁵⁴⁾، وانا قائم بين الرب وبينكم⁽⁵⁵⁵⁾.

فصل يد [١٤]

م (١ - ٢٢)

اشترك ادم هو اسم ادم الاول⁽⁵⁵⁶⁾ مشتق كما جاء النص انه مشتق من ادمه ويكون اسم النوع: لا تحل روحى على الانسان⁽⁵⁵⁷⁾ من يرى روح بنى البشر⁽⁵⁵⁸⁾ فليس للانسان فضل على البهيمة⁽⁵⁵⁹⁾، ويكون اسماً للجمهور 10 اعنى للعامة دون الخاصة: يا بنى آدم يا بنى الانسان⁽⁵⁶⁰⁾، ومن هذا المعنى الثالث: رأى بنو الله بنات الناس⁽⁵⁶¹⁾، الا انكم مثل البشر تموتون⁽⁵⁶²⁾.

فصل طو [١٥]

نصب او يصب (انتصاب): وإن اختلفت⁽⁵⁶³⁾ الاصلان فالمعنى⁽⁵⁶⁴⁾ واحد كما علمت في جميع تصاريدها، وهذا الاسم مشترك قد يكون بمعنى 15 القيام والانتصاب: وقفت اخته من بعيد⁽⁵⁶⁵⁾ قام ملوك الارض⁽⁵⁶⁶⁾ خرجوا

(550): ع [المزمور ١١١/٣]، وصدقتو عادت لعد: ت ج (551): ا، عيده: ت ج (552): ع [زكريا ٤/١٤]، وعمدو رجلو يوم ههوا عل هر هزيتيم: ت ج (553) انظر الفصل الاق 28 (554): ع [التثنية ٣١/٥]، واتهفه عمد عمدى: ت ج (555): ع [التثنية ٥/٥]، انكى عمد بين ادنى وبينكم: ت ج (556): ا، هراشون: ت ج (557): [التكوين ٣/٦]، لايدون روحى يادم: ت ج (558): ع [الجامعة ٢١/٣]، ومى يودع روح بنى هادم: ت ج (559): ع [الجامعة ١٩/٣]، وموتر هادم من هبمه اين: ت ج (560): ع [المزمور ٣/٤٨]، جم بنى ادم جم بنى ايش: ت ج (561): ع [التكوين ٢/٦]، ويراوبنى هالميم ات بنوت هادم: ت ج (562): ع [المزمور ٧/٨١]، اكن كادم تموتون: ت ج (563) اختلفت: ت، اختلفا: ج (564) فالمنى: ت، فى معنى: ج (565): ع [الخروج ٨/٢]، وتتصب احتو مرحوق: ت ج (566): ع [المزمور ٢/٧]، يتصبو ملكى ارض: ت ج

ووقفوا⁽⁵⁶⁷⁾ ويكون معنى الثبات والدوام: كلمتك ثابتة في السماء⁽⁵⁶⁸⁾ يعنى ثابت باق. وكل ما جاء من هذا الاسم في حق البارى فهو من هذا المعنى واذن الرب واقف على السلم⁽⁵⁶⁹⁾ ، ثابت باق عليه اعنى على السلم الذى طرفه الاول في السماء وطرفه الاخر في الارض ، وفيه يتسلق ويطلع كل من يطلع حتى يدرك من عليه ضرورة اذ هو ثابت باق على رأس السلم. 15

ويتنه هوان قولى هنا عليه هو على حسب هذا المثل المضروب وملائكة الله⁽⁵⁷⁰⁾ الانبياء الذين قيل فيهم بيان : وبعث ملاكا⁽⁵⁷¹⁾ ، (٢٢ - ب) م وصعد ملاك الرب من الجللجالي الى موضع الباكين⁽⁵⁷²⁾ ، وما احكم قوله صاعدون ونازلون ، الصعود قبل النزول⁽⁵⁷³⁾ ، لان بعد الصعود⁽⁵⁷⁴⁾ والوصول الى درج معلومة من السلم النزول بما تلقى من الامر لتدبير اهل الارض وتعليمهم الذى عن ذلك يكفى بالنزول⁽⁵⁷⁵⁾ كما بينا⁽⁵⁷⁶⁾ ؛ وارجع الى غرضنا ان الوقوف عليه⁽⁵⁷⁷⁾ ثابت دائم باق ، لانه انتصاب جسم. ومن هذا المعنى: قف على الصخرة⁽⁵⁷⁸⁾ ، فقد تبين لك ان الانتصاب والوقوف⁽⁵⁷⁹⁾ معنا هما واحد في هذا الغرض وقد قال : ها انا قائم امامك 15 هناك على الصخرة في حوريب⁽⁵³⁰⁾.

(567) : ع [العدد ٢٧/١٦] ، يصاور نصيب : ت ج (568) : ع [المزمور ١١٨/٨٩]
 دبرك نصيب بشميم : ت ج (569) : ع [التكوين ١٤/٢٨] ، وهنه الله نصب علىو : ت ج (570)
 ا ، وملاكى الهيم : ت ج (571) : ع [العدد ١٦/٢٠] ، ويشلح ملاك : ت ج (572) : ع
 [القضاة ١/٢] ، ويمل ملاك الله من هيكيم : ت ج (573) : ا ، هوليو ويودريم العليه قبل
 اليريده : ت ج (574) : ا ، العليه : ت ج (575) : ا ، باليريده : ت ج (576) في الفصل
 السابق ، ١٠ (577) : ا ، نصب عايو : ت ج (578) : ع [الخروج ٢١/٢٣] ونصبه على
 هصور : ت ج (579) : ا ، نصب وعمد : ت ج (580) : ع [الخروج ٦/١٧] ، هننى عمد لفنيك
 شم حل هصور بحرب : ت ج

فصل يو [١٦]

صخرة ⁽⁵⁸¹⁾ : اسم مشترك هو اسم الجبل : فاضرب الصخرة ⁽⁵⁸²⁾ ،

وهو اسم حجر صلب كالصوان سكاكين من صوان ⁽⁵⁸³⁾ ، وهو اسم المعدن ⁽⁵⁸⁴⁾ الذى تقطع منه حجارة المعادن : انظروا الى الصخر الذى

5 نُحِتِم ⁽⁵⁸⁵⁾ ثم استعير من هذا المعنى ⁽⁵⁸⁶⁾ الاخير هذا الاسم لاصل كل شئ ومبدئه ، ولذلك قال بعد قوله : انظروا الى الصخر الذى نُحِتِم ⁽⁵⁸⁵⁾

انظروا الى ابراهيم ابيك النخ ⁽⁵⁸⁷⁾ كأنه شرح أن الصخر ⁽⁵⁸⁸⁾ الذى نُحِتِم ⁽⁵⁸⁹⁾ منه هو ابراهيم ابوكم ⁽⁵⁹⁰⁾ فاقتفوا اثره ودينوا بدينه وتخلقوا بخلقه ⁽⁵⁹¹⁾ اذ

طبيعة المعدن يلزم ان تكون موجودة في ما اقتطع منه وبحسب هذا المعنى 10 م (١ - ٢٣) الاخير تسمى الله تعالى صخرا ⁽⁵⁹²⁾ اذ هو المبدء | والسبب الفاعل لكل

ما سواه وقيل : الصخر الكامل الصنيع ⁽⁵⁹³⁾ الصخر الذى ولدك ⁽⁵⁴⁹⁾ صخرهم ⁽⁵⁹⁵⁾ باعهم ⁽⁵⁹⁵⁾ ليس صخرة كالتينا ⁽⁵⁹⁶⁾ ، صخرة الدهور ⁽⁵⁹⁷⁾ ، قف على

الصخرة ⁽⁵⁹⁸⁾ ، اعتمد واثبت على اعتبار كونه تعالى مبدءا فهو المدخل الذى تصل منه اليه كما بينا ⁽⁵⁹⁹⁾ في قوله له : هوذا عندى موضع ⁽⁶⁰⁰⁾ .

(581) : ا ، صور : ت ج (582) : ع [الخروج ١٧ / ٦] ، وهكيت بصور : ت ج (583) : ع [يشوع ٢ / ٥] ، حربوت صوريم : ت ج (584) المعدن : ت ، المعادن : ج (585) : ع [اشعيا ١ / ٥١] ، هيطوال صور حصبت : ت ج (586) المعنى : ت ، الموضع : ج (585) نفس العبارة السابقة (587) : ع [اشعيا ٢ / ٥١] ، هيطوال ابرهم ابيكم : ت ج (588) : ا ، الصور : ت ج (589) : ا ، حصبت : ت ج (590) : ا ، ابرهم ابيكم : ت ج (591) بخلقه : ت ، باخلاقه : ج (592) : ا ، صور : ت ج (593) : ع [التثنية ٣٢ / ٤] ، هصور تميم فعلو : ت ج (594) : ع [التثنية ٣٢ / ١٨] ، صوريلدك تشي : ت ج (595) : ع [التثنية ٣٠ / ٢٢] ، صورم مكرم : ت ج (596) [الملوك الاول ٢ / ٢] ، واين صور كالحنو : ت ج (597) : ع [اشعيا ٤ / ٢٦] ، صورعوليم : ت ج (598) : ع [الخروج ٢٣ / ٢١] ، ونصبت حل هصور : ت ج (599) : انظر الفصل ٨ ، (600) : ع [الخروج ٢٣ / ٢١] ، هته مقوم ان : ت ج

فصل يز [١٧]

- لا تظن ان العلم الالهي فقط هو المضمون | به على الجمهور، بل اكثر (١٩٦-١) = العلم الطبيعي، وقد تكرر لك قولنا: ولا ينبغي ان يبحث عن قصة الخلق لاثنين⁽⁶⁰¹⁾. وليس هذا عند اهل الشريعة فقط، بل وعند الفلاسفة
- 5 وعلماء الملل على قديم الدهر، كانوا يخفون الكلام في المبادئ ويلغزونه، وافلاطون ومن تقدمه كان يسمى المادة الاثني وكان يسمى الصورة الذكر، وانت تعلم أن مبادئ الموجودات الكائنة الفاسدة ثلاثة: المادة والصورة والعدم المخصوص الذي هو مقارن للمادة ابداء، ولولا مقارنة العدم لها لما حصلت لها صورة، وبهذه الجهة صار العدم من المبادئ، وعند حصول
- 10 الصورة يبطل ذلك العدم، اعني عدم تلك الصورة الحاصلة، ويقارنها عدم اخر، وهكذا أبدا كما تبين في العلم الطبيعي.
- فاذا كان أولئك الذين لا مفسدة عليهم في التبيين كانوا يستعبدون الأسماء ويأخذون الشبه في التعليم | فكم بالأحرى يلزمنا نحن معشر المتشرعين (٢٣-ب) م
- ان لا نصرح بشئ يعزب على الجمهور فهمه، او يخيّل لهم حقيقة الأمر
- 15 خلاف الأمر المراد به⁽⁶⁰²⁾. فاعلم هذا ايضا.

فصل يح [١٨]

- قرب ومسّ وتقدم⁽⁶⁰³⁾: هذه الثلاثة أسماء، اعني القرب والمسّ والتقدم⁽⁶⁰⁴⁾ قد تكون لمعنى اتصال الدنو⁽⁶⁰⁵⁾ والقرب في المكان، وقد تكون لمعنى اتصال العلم بالمعلوم، فكأنه شبه⁽⁶⁰⁶⁾ بقرب جسم من جسم. اما
- 20 معنى القرب⁽⁶⁰⁷⁾ الاول وهو القرب في المكان: فلما دنا من المحلة⁽⁶⁰⁸⁾

(601): ا، ولا بمعه براشيت بشيم: ت ج (602) به: ن، بنا: ت ج (603): ا، قرب ونجوع ونجش: ت ج (604): ا، قريه ونجيمه ونجيشه: ت ج (605)، اتصال: ج-: ت (606) شبه: ت، شبه: ج (607) القرب: ا، قريه: ت ج (608) ح: الخروج ١٩/٣٢، كاشر قرب ال همته: ت ج

ولما قرب فرعون⁽⁶⁰⁹⁾ ، والمسة⁽⁶¹⁰⁾ معناها الاول: دنو⁽⁶¹¹⁾ جسم بجسم؛
ومست رجله⁽⁶¹²⁾ ، ومس في⁽⁶¹³⁾ ، ومعنى التقدم⁽⁶¹⁴⁾ الاول اقدام شخص
على شخص وحركته اليه : فتقدم اليه يهوذا⁽⁶¹⁵⁾ ، و[هذا] معنى هذه
الثلاثة اسماء.

- الثاني هو اتصال علم ودنوا ادراك لادنو مكان، قال: من التقدم⁽⁶¹⁶⁾
في معنى اتصال العلم: فان قضاءها بلغ الى السموات⁽⁶¹⁷⁾ وقيل من القرب: ⁽⁶¹⁸⁾ 5
واى امر صعب عليكم فارفعوه الى⁽⁶¹⁹⁾ ، كأنه يقول: تعلمونى به. فقد
استعمل في اعلام بعلوم، وقيل من التقدم⁽⁶²⁰⁾ : فتقدم ابراهيم وقال، ⁽⁶²¹⁾
وهو كان في حال الوحي والسبات النبوى كما سيبين⁽⁶²²⁾ : ان الشعب
يتقرب الى⁽⁶²³⁾ بفيه ويكرمى بشفتيه .

- فكل لفظة من القرب والتقدم⁽⁶²⁴⁾ تجدها جاءت في كتب النبوة ¹⁰
م (٢٤ - ١) بين الله تعالى وبين مخلوق من المخلوقات فهم كلها | من هذا المعنى الاخير،
لان الله تعالى ليس هو جسما كما سيتبرهن لك في هذه المقالة، فلا هو تعالى
يدنو ولا يقرب من شئ، ولا شئ من الأشياء يقرب منه أو يدنوه تعالى؛
اذ بارتفاع الجسمية يرتفع المكان ويبطل كل قرب ودنو أو بُعد أو
اتصال أو انفصال أو تماس⁽⁶²⁵⁾ أو تتال . وما اراك تشك ولا يلبس عليك ¹⁵

- (609) : ع [الخروج ١٤/١٠] ، وفرعه هقريب : ت ج (610) : ا ، والنجيه : ت ج
(611) : دنو : ت ، هنو : ج (612) : ع [الخروج ٢٥/٤] ، ونجع رجليو : ت ج (613) :
[اشعيا ٧/٦] ويجمع عل في : ت ج (614) : التقدم : ا ، نجيشه : ت ج (615) : ع [التكوين
١٨/٤٤] ، ويجيش اليو يهوده : ت ج (616) : التقدم : ا ، النجيه : ت ج (617) : ع [ارميا
٩/٥١] ، كى نجع ال هشم مشفطه : ت ج (618) : القرب : ا ، القريبه : ت ج (619) :
ع [التثنيه ١٧/١] ، و هذراشر يقشه مكم تقریبون الى : ت ج (620) : ا ، النجيشه : ت ج
(621) : ع [التكوين ٢٣/١٨] ، ويجيش ابرهم و يامر : ت ج (622) : انظر الجزء الاول ،
الفصل ٢١ ، والمجزء الثاني ، الفصل ٤١ (623) : ع [اشعيا ١٣/٢٨] ، يركى نجشه عم
هزه يفيو و بشفتيو : ت ج (624) : ا ، لشون قريبه اونجيشه : ت ج (625) : تماس :
ت ، تمام : ج

- قوله: الرب قريب من جميع دعائه ⁽⁶²⁶⁾، ويرومون التقرب الى الله ⁽⁶²⁷⁾،
فحسن لي القرب من الله ⁽⁶²⁸⁾، أن هذه كلها قرب علم اعنى إدراك علمي
 لا قرب مكان وكذلك قوله: قريبة منه ⁽⁶²⁹⁾، تقدم انت واسمع ⁽⁶³⁰⁾ ثم
يتقدم موسى وحده الى الرب وهم لا يتقدمون ⁽⁶³¹⁾، الا ان تريد ان تجعل
 5 ما قيل في موسى، وتقدم ⁽⁶³²⁾، انه يقرب من الموضع من الجبل الذي حل فيه
 النور اعنى: مجد الرب ⁽⁶³³⁾ فلك ذلك، لكن تمسك بالاصل ان لا فرق
 بين محو الشخص في مركز الارض اوفى أعلى الفلك التاسع لو أمكن ذلك
 فإنه لم يبعد من الله هنا ⁽⁶³⁴⁾ ولا قرب منه هناك، بل القرب منه تعالى بإدراكه
 والبعد عنه لمن جهله، ويتفاضل القرب والبعد من هذه الجهة تفاضلا كثيرا
 10 جدا. وسأبين في فصل من فصول هذه المقالة ⁽⁶³⁵⁾ كيف هو التفاضل
 في الإدراك. اما قوله: امسس الجبال فتصير دخانا ⁽⁶³⁶⁾ يعنى به أوصل
 امرك لها على جهة المثل كما قال: وامسس عظمه ⁽⁶³⁷⁾ يعنى احل آفتك
 به وكذلك المسسة ⁽⁶³⁸⁾ وما يتصرف منها تعتبرها في كل مكان بحسبه فتارة
 يراد بها دنو جسم بجسم وتارة اتصال علم وإدراك امرما، | فكان مدرك (٢٤-ب) م
 15 الامر الذي لم يكن يدركه قبل قد قرب من شئ كان بعيدا عنه، فافهم هذا.

(626) ع [المزمور ١٤/١٨]، قروب ادنى لكل قورا يو: ت ج (627): ع [اشعيا
 ٢/٥٨]، قربت الهيم يحفصون: ت ج (628): ع [المزمور ٢٨/٧٢]، قربت الهيم لي
 طوب: ت ج (629): ع [التثنية ٧/٤]، قريب اليو: ت ج (630): ع [التثنية ٢٧/٥]،
 قرب اته وشيع: ت ج (631): ع [الخروج ٢٤/٢]، ونجش مشه لهدال ادنى وهم
 لا يجشو: ت ج (632): ا، ونجش: ت ج (633): ا، كبود ادنى: ت ج (634) هنا:
 ت، دنا: ج (635) فيباباتي الفصل ٦٠ (636): ع [المزمور ٥/١٤٤]، جع بهريم
 ويمسنو: ت ج (637): ع [ايوب ٥/٢]، وجع ال عصو: ت ج (638) المسه: ا،
 النجيمه: ت ج

فصل يط [١٩]

- ملأ⁽⁶³⁹⁾ هذا اسم مشترك يستعمله اهل الالة في جسم يحل في جسم فيملأه :
وملأت جرتها⁽⁶⁴¹⁾ ملأ الغمّر لواحداً⁽⁶⁴²⁾ ، وهذا كثير ؛ ويستعمل في معنى
انقضاء زمان ما مقدر وتامه : كملت ايامها⁽⁶⁴³⁾ وكملت له اربعون يوماً⁽⁶⁴⁴⁾
5 ويستعمل في معنى الكمال في الفضيلة والغاية فيها : وامتلاً من بركة
الرب⁽⁶⁴⁵⁾ وملأ قلوبها حكمة⁽⁶⁴⁶⁾ وكان ممتلئاً حكمة وفيها ومعرفة⁽⁶⁴⁷⁾ ومن
هذا المعنى قيل : الارض كلها مملوءة من مجده⁽⁶⁴⁸⁾ معناه⁽⁶⁴⁹⁾ جميع الارض تشهد
بكماله اى تدل عليه وكذلك قوله : وملأ مجد الرب المسكن⁽⁶⁵⁰⁾ ، وكل
لفظة ملآن⁽⁶⁵¹⁾ تجدها منسوبة لله فهى من هذا المعنى لأن ثم جسم [ا] يملأ
مكانا الآن تريد تجعل مجد الرب⁽⁶⁵²⁾ النور المخلوق الذى يُسمّى مجد⁽⁶⁵³⁾
10 (١٩٦ - ب) ج في كل | موضع⁽⁶⁵⁴⁾ وهو الذى ملأ المسكن⁽⁶⁵⁵⁾ فلا ضير⁽⁶⁵⁶⁾ في ذلك.

فصل ك [٢٠]

- علو⁽⁶⁵⁷⁾ هو اسم مشترك للمعنى ارتفاع المكان ومعنى ارتفاع المنزلة اعنى
الجلالة والكرامة والعزة قال : فارتفع التابوت عن الأرض⁽⁶⁵⁸⁾ وهذا
٢٠ (١ - ٢٠) من المعنى | الاول وقال : رفعت المختار من الشعب⁽⁶⁵⁹⁾ من اجل أنى 15

(639) : ا ، ملا : ت ج [الكلمة مشتركة بين العبرية والعبرية] (640) هذا : ت ، هو : ج
(641) : ع [التكوين ١٦/٢٤] ، وتلاكده : ت ج (642) : ع [الخروج ٣٢/١٦] عبارة موسى
بن ميمون لا توافق نص العهد العتيق تماماً ، ملوا هموم لاسد : ت ج (643) : ع [التكوين
٢٤/٢٥] ، ويملؤميه : ت ج (644) : ع [التكوين ٣/٥٠] ويملؤ لو اربعين يوم : ت ج
(645) : ع [التثنية ٢٣/٣٣] ، وملا بركت الله : ت ج (646) : ع [الخروج ٣٥/٢٥] ، ملا
اوتم حكمه لب : ت ج (647) : ع [الملوك الثالث ١٤/٧] ، ويملا ات محكه وات هتبوله وات
هدعت : ت ج (648) : ع [اشعيا ٣/٦] ، ملا كل هارص كبودو : ت ج (649) معناه : ت ،
ومعناه : ج (650) : ع [الخروج ٣٥/٤٠] ، وكبود الله ملات همشكن : ت ج (651) : ا ، وكل
لشون ملياه : ت ج (652) : ا ، كبود الله : ت ج (653) : ا ، كبود : ت ج (654) موضع :
ت ، موضوع : ج (655) : ا ، ملا ات همشكن : ت ج (656) ضير : ت ، ظير : ج (657) : ،
رام : ت ج (658) : ع [التكوين ١٧/٧] ، وترم هتبه ملل هارص : ت ج (659) : ع [المزمور
٢٠/٨٩] ، هريموت بحور مدم : ت ج

- رفعتك عن التراب⁽⁶⁶⁰⁾ من اجل انى رفعتك من وسط الشعب⁽⁶⁶¹⁾ من المعنى
- الثانى وكل لفظ العلو⁽⁶⁶²⁾ جاء فى الله هو من هذا المعنى الثانى : اللهم ارتفع
- على السموات⁽⁶⁶³⁾ وكذلك الحمل⁽⁶⁶⁴⁾ يكون بمعنى رفعة المكان وبمعنى رفعة
- المنزلة ووفور الحظ : وحملوا ميرتهم على حميرهم⁽⁶⁶⁵⁾ من المعنى الاول
- 5 ومثله كثير فى معنى الحمل والتقلان لنا رفعة فى الموضع ومن المعنى الثانى :
ويرتفع ملكه⁽⁶⁶⁶⁾ ورفعهم وحملهم⁽⁶⁶⁷⁾ فما بالكما تترفعان⁽⁶⁶⁸⁾ فكل لفظة
- حمل⁽⁶⁶⁹⁾ جاءت منسوبة لله تعالى هى من هذا المعنى الاخير⁽⁶⁷⁰⁾ : ارتفع يا ديان
- الارض⁽⁶⁷¹⁾ هكذا قال العلى الرفيع⁽⁶⁷²⁾ رفعة وجلالة⁽⁶⁷³⁾ وعزة، لاعلو مكان
- ولعل يشكل عليك قولى رفعة منزلة وجلالة وعزة، فتقول كيف نجعل
- 10 معانى كثيرة من معنى واحد؟ سيبين لك أن الله تعالى عند المدركين الكاملين
لا يوصف بأوصاف كثيرة وان هذه الارصاف كلها المتعددة التى تدل على
- التعظيم والعزة والقدرة والكمال والجود⁽⁶⁷⁴⁾ وغيرها كلها ترجع لمعنى
- واحد، وذلك المعنى هو ذاته لا شئ خارج عن الذات وستاتيك فصول
- فى الأسماء والصفات وإنما القصد فى هذا الفصل أن العلو والرفع⁽⁶⁷⁵⁾ ليس
- 15 معناه ومفهومه علو مكان بل علو منزلة.

(660) : ع [الملوك الاول ٢/١٦] ، اعن اشهر يموتيك من هعفر : ت ج (661) :
ع [الملوك الاول ٧/١٤] ، يمن اشهر يموتيك متوك همم : ت ج (662) : ا ، اهرمه : ت ج
(663) : ع [الزمور ٦/٥٦] ، رومه عل هشيم الهيم : ت ج (664) : ا ، نسا : ت ج (665) :
ع [التكوين ٢٦/٤٢] ، ويساوات شيرم : ت ج (666) : ع [العدد ٧/٢٧] ، وتسانمكتو :
ت ج (667) : ع [اشعيا ٩/٦٣] ونيطلم [+ و يشام : ت : ت ج (668) :
[العدد ٣/١٦] ، وملوع تنفسا و : ت ج (669) : ا ، لشون نسيا : ت ج 670 الاخير :
ت ، الاخر : ج (671) : ع [الزمور ٢/٩٣] ، هنشاشوفط هارص : ت ج (672) :
ع [اشعيا ١٧/٥٧] ، كه اهرم ونسا : ت ج (673) وجلالة : ت ، جلالة : ج ن (674)
الجود : ت ، الوجود : ج (675) : ا ، رم ونسا : ت ج

فصل كا [٢١]

- (٢٥ - ب) م عبر: معناه الاول هو بمعنى العبور في العربي وهو انتقال جسم في مكان ومثاله الاول لحركة الحيوان على بعد مامستقيم وهو يقدمهم⁽⁶⁷⁶⁾، مُرَّام الشعب⁽⁶⁷⁷⁾ وهذا كثير. ثم استعير لامتداد الأصوات في الهواء: ان يُتَادَى في المحلة⁽⁶⁷⁸⁾، اسمع أنكم تبعثون شعب الرب على المعصية⁽⁶⁷⁹⁾ ثم استعير للحلول 5 النور والسكينة التي يراها الانبياء بمرأى النبوة⁽⁶⁸⁰⁾ قال: اذا تنور دخان ومشعل نار سائر بين تلك القطع⁽⁶⁸¹⁾، وكان ذلك بمرأى النبوة⁽⁶⁸⁰⁾ لان أول القصة قال: وقع سبات على ابراهيم الخ.⁽⁶⁸²⁾ وبحسب هذه الاستعارة قيل: وانا اجتاز في ارض مصر⁽⁶⁸³⁾ وكل ماشابه وقد استعير ايضا لمن فعل فعلا مّا وافراط فيه وتجاوز حده قال: كرجل غلبته الخمر⁽⁶⁸⁴⁾، وقد 10 استعير ايضا لمن تخطى قصدا ما وقصد قصدا آخر وغاية أخرى: ولعله عرض له عارض⁽⁶⁸⁵⁾، وبحسب هذه الاستعارة هو عندى قوله: ومرالرب قدامه⁽⁶⁸⁶⁾ ويكون الضمير في قدامه⁽⁶⁸⁷⁾ عائدا عليه تعالى وكذا جعله⁽⁶⁸⁸⁾ الحكماء⁽⁶⁸⁹⁾ أن هذا قدامه⁽⁶⁸⁷⁾ له تعالى⁽⁶⁹⁰⁾ وان كان ذكروا ذلك بمعرض الاساطير⁽⁶⁹¹⁾، ليس هذا موضعها لكنه تقوية ما ارأينا فيكون ضمير: 15 وجهه [يعود إليه] تبارك وتقدس⁽⁶⁹²⁾. وبيان ذلك بحسب ما أراه:

(676) : ع [التكوين ٣/٣٣]، وهو عبر الفنيه: ت ج (677) : ع [الخروج ٥/١٧] ، عبور لفتى هم هذه : ت ج . (678) : ع [الخروج ٦/٣٦] ، ويميرو قول ، محته : ت ج (679) : ع [الملوك الاول ٢٤/٢] ، اشرانكى شمع معبريم هم الله : ت ج (680) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (681) : ع [التكوين ١٧/١٥] ، وهنه تنورعشن ولفيد اشر اش عبر بين مجزريم هاله : ت ج . (682) : ع [التكوين ١٢/١٥] ، و تردمه لقله هل ابرم : ت ج (683) : ع [الخروج ١٢/١٢] ، وعبرنى بارص مصرم : ت ج (684) : ع [ارميا ٩/٢٣] ، كجبر عبرو بين : ت ج (685) : ع [الملوك الاول ٢٦/٢٠] ، وهو ابره محصى لمعيرو : ت ج (686) : ع [الخروج ٦/٢٤] ، ويعبر ادنى عل فنيو : ت ج (687) : ا ، فنيو : ت ج (688) جمله : ت ج ، جعلوه : ن . (689) : ا ، الحكيم : ت ج (690) [راشن هشت ١٧/ 2] (691) الاساطير : ا ، مجدوت : ت ج (692) : ا ، فنيو ضمير [هقودش بك هوا : ت ج]

- ويبدولى⁽⁶⁹³⁾ أن موسى عليه السلام طلب إدراكاً ما وهو الذى كنى⁽⁶⁹⁴⁾ عنه برؤية الوجه (*) فى قوله: وجهى لا يرى⁽⁶⁹⁵⁾ وُعد بإدراك دون ما طلب، وهو الذى كنى⁽⁶⁹⁴⁾ عنه برؤية الورا⁽⁶⁹⁶⁾ فى قوله: فتنظر قفاى⁽⁶⁹⁷⁾ وقد نبهنا على هذا المعنى فى «مشنة التوراة»⁽⁶⁹⁸⁾ فقال: هنا إن الله تعالى حجب عنه ذلك الإدراك المكنى عنه بوجه⁽⁶⁹⁹⁾، وتجاوزته لمعنى آخر | اعنى معرفة | (٢٦ - ١) ٢
- الأفعال المنسوبة له تعالى التى يظن بها أنها صفات متعددة كما سنبين⁽⁷⁰⁰⁾ وقولى حجب عنه، اريد به أن ذلك الإدراك محجوب ممنوع بطبيعته، وأن كل انسان كامل عند اتصال عقله بذلك الذى فى طبعه أن يدرك، ويروم إدراكاً آخر وراعه، قد يختل إدراكه أو يهلك كما سيبين فى فصل من
- 10 فصول هذه المقالة⁽⁷⁰¹⁾، الا ان تصحبه⁽⁷⁰²⁾ معونة الهية كما قال: واطللك يبدى حتى اجتاز⁽⁷⁰³⁾، اما التعبير⁽⁷⁰⁴⁾ فجرى على مستاده فى هذه الأمور وذلك أن كل أمر يحده منسوب الله ويلحقه تجسيم أولواحق التجسيم فيقدره بحذف المضاف ويجعل تلك النسبة لأمر ما مضاف لله محذوف قال فى قوله: واذا الرب واقف عليه⁽⁷⁰⁵⁾، مجد الرب علاه⁽⁷⁰⁶⁾، وقال
- 15 فى قوله: ينظر الرب بينى وبينك⁽⁷⁰⁷⁾، تشاهد كلمة الرب بينى وبينك⁽⁷⁰⁸⁾، وعلى هذا اطرده شرحه عليه السلام. وكذلك فعل فى قوله: و مر الرب قدامه⁽⁷⁰⁹⁾، إن الرب قد جعل سكينته تعبر قدامه وقال⁽⁷¹⁰⁾، فيكون⁽⁷¹¹⁾ الشئ الذى عبر عنده مخلوقاً⁽⁷¹²⁾ بلاشك وجعل ضمير: قدامه⁽⁷¹³⁾ عائدا الى

(693) لى : ت ، الى : ج (694) كنى : ت ، يكنى : ج (*) : ا ، برايت فني : ت ج (695) : [الخروج ٢٣/٢٣] ، وفى لا يرا : ت ج (696) : ا ، برايت احور : ت ج (697) : ع [الخروج ٢٣/٢٣] ، ورايت ات اخرى : ت ج (698) : [اس التوراة : ف ، ا ، ي] (699) : ا ، بفني : ت ج (700) فيما يأتى ، الفصل ٤٤ (701) فيما يأتى ، الفصل ٢٢ (702) تصحبه : ت ج ، تصح به : ن (703) : [الخروج ٢٢/٢٣] ، وشكى كنى عليك حد صبرى : ت ج (704) : ا ، الترجوم : ت ج (705) : [التكوين ١٣/٢٨] ، وهه الله نصب عليه : ت ج (706) : ا . يقراد ادنى معتد علوه : ت ج (707) : [التكوين ٤٩/٣١] ، يصف ادنى بينى وبينك : ت ج (708) : ا ، يسك ميراد ادنى بينى وبينك : ت ج (709) : ع [الخروج ٤ ٦/٣] ، ويمبر الله هل فنيو : ت ج (710) : ا ، وامبر الله شكيتيه هل افوهى وقرا : ت ج (711) فيكون : ت ، فى كون : ج (712) مخلوقا : ت ، مخلوق : ج (713) قدامه : ا ، فنيو : ت ج

سيدنا موسى (+) (714) ويكون شرح على قدامه (714) ، بمحضره كما قال :
فتقدمته الهدية (715) ، وهذا ايضا تأويل جيد مستحسن.

- ومما يؤكد شرح انقولوس المتهود (716) ، عليه السلام (717) قول
الكتاب : اذا مر مجدى (718) ، فقد صرح بان الذى يعبر هوشى منسوب له
5 ج تعالى لآذاته جل اسمه ، وعن ذلك المجد (+) قال : حتى اجتاز وتقدم الرب
قدامه (719) ، واذا لم يكن بد من تقدير (720) مضاف محذوف كما يفعل
(٢٦-ب) م انقولوس دائما ، فتارة يجعل ذلك المحذوف المجد (721) وتارة يجعله سكينه (722)
وتارة يجعله قولاً (723) ، بحسب كل موضع. فلنأخذ ايضا نجعل المضاف المحذوف
هذا صوتاً (724) ، ويكون التقدير وعبر صوت الرب من أمامه ونادى (725) ،
10 وقدينا استعارة اللغة العبور للصوت (726) ، ونادوا فى المحلة (727) ويكون
الصوت (728) هو الذى نادى (729) ، ولا تستبعد كون المناداة (730) منسوبة
للصوت (731) .

فان بهذه الالفاظ بعينها جاءت العبارة عن خطابه تعالى لموسى قال :
يسمع الصوت مخاطباً له (732) فكما نسب الخطاب للصوت (733) كذلك (734)
نسب هنا النداء للصوت (735) . وقد جاء مثل هذا ببيان اعنى نسبة الخطاب
15 والنداء للصوت (736) ، قال : صوت قائل : ناد فقال ماذا انادى (737)
فيكون الشرح بحسب هذا التقدير هكذا وعبر صوت من قبل الله بمحضره

(+) : اء مشه رينو : ت ج (714) : اء ، حل فنيو : ت ج (715) ؛ ع [التكوين
٢٠/٢٢] ، وتعبير همنحه على فنيو : ت ج (716) المتهود : اء ، هجر : ت ، - : ج (717)
عليه السلام : ج ، زل : ت (718) ؛ ع [الخروج ٢٢/٣٢] ، وهيه بمبور كبودى : ت ج
(++) : اء ، الكبود : ت ج (719) : اء ، عد عبرى ويمبر الله : ت ج (720) تقدير : ت ج ،
تقرير : ن (721) : اء ، يقرأ : ت ج (722) : اء ، شكينه : ت ج (723) : اء ، ميمرا :
ت ج (724) : اء ، قول : ت ج . (725) : اء ، ويمبر قول ادلى فنيو ويقرأ : ت ج
(726) : اء ، للقول عبره : ت ج (727) ؛ ع [الخروج ٦/٣٦] ، ويمبر وقول بمحه :
ت ج (728) : اء ، القول : ت ج . (انرا) : اء ، قرا : ت ج (730) : اء ، القرياء :
ت ج (731) : ت : اء ، القول : ت ج (732) ؛ ع [المذ ٨٩/٧] ، ويشمع ات هقول
مدر اليو : ت ج (733) : اء ، الدبور للقول : ت ج (734) كذلك : ت ، فكذلك : ج (735) :
ا ، القرياء للقول : ت ج (736) : اء ، الاميره والقرياء للقول : ت ج (737) ؛ ع [اشعيا
٦/٤٠] ، اوامر قرا وامر مه اقرا : ت ج

- فنادى : الله الله !⁽⁷³⁸⁾ ويكون تكرير الله للنداء لانه تعالى المنادى ، مثل :
- موسى موسى ! ابراهيم ابراهيم ! وهذا ايضا تأويل حسن جدا ، ولا تستنكر كون هذا المعنى العويص البعيد الإدراك يتأول فيه تأويلات كثيرة ، اذ هذا لا يضر فى ما نحن بسبيله ، ولك أن تختار أى الاعتقادات شئت .
- 5 اما أن يكون ذلك المقام العظيم كله مرآى النبوة⁽⁷³⁹⁾ ، بلاشك والروم كله إدراكات عقليه⁽⁷⁴⁰⁾ الذى طلب ، والذى امتنع ، والذى أدرك الكل ، عقلى لاحس فيه ، كما تأولنا اولا أو يكون ثم مع ذلك ادراك حس بصر ، لكن شئ مخلوق بهويته يحصل كمال الإدراك العقلى كما تأول انقولوس هذا ان لم يكن ذلك الادراك البصرى ايضا بمرآى النبوة⁽⁷⁴¹⁾ | كما جاء (٢٧ - ١) م
- 10 فى ابراهيم : اذا تنور دخان و مشعل نار سائر⁽⁷⁴²⁾ ، او يكون مع ذلك ادراك حاسة إذن ايضا ويكون الصوت⁽⁷⁴³⁾ هو الذى مرّ قدامه⁽⁷⁴⁴⁾ الذى هو مخلوق ايضا بلاشك اختر اى الاراء شئت اذ القصد كله ان لاتعتقد قوله هنا ويعبر [*] مثل : مرّ امام الشعب⁽⁷⁴⁵⁾ ان الله عزوجل ليس هو جسما ولا يتجاوز عليه الحركة فلا يمكن ان يقال انه عبر بحسب الوضع الاول فى اللغة .

فصل كب [٢٢]

15

جاء ، الجئنة :⁽⁷⁴⁶⁾ فى اللسان العبرانى موضوعة لمحى الحيوان اعنى اقباله على موضع ما او شخص آخر : جاء اخوك بمكر⁽⁷⁴⁷⁾ ، وهى ايضا موضوعة لدخول الحيوان فى موضع ما : وقدم يوسف الى البيت⁽⁷⁴⁸⁾ اذا دخلتم

(738) الله الله : ج ، ادنى ادنى : ت (739) : ا ، مرآه نبواه : ت ج (740) عقليه : ت ، عقله : ج (741) : ا ، بمراه هتبواه : ت ج (742) : ع [التكوين ١٥ / ١٧] ، وهنه تنور حشن ولفيد اش اشر عبر : ت ج (743) : ا ، القول : ت ج (744) : ا ، عبر حل فنيو : ت ج (*) ويعبر : ت ج [يعبر من جملة الكلمات المشتركة بين العربية والعبرية معنى وكتابة نضع تحتها خطأ للاشارة الى انها عبرية الاستعمال] (745) : ع [الخروج ١٧ / ٥] ، عبر لفنى همم : ت ج (746) : ا ، باليباه : ت ج (747) : ع [التكوين ٢٧ / ٣٥] ، با احيك بمرمه : ت ج (748) : ع [التكوين ٢٦ / ٤٢] ، وبيا يوسف هيته : ت ج

- الارض⁽⁷⁴⁹⁾. واستعير هذا الاسم لحلول الأمر الذي ليس بجسم أصلا : حتى
 اذاتم قولك نكرمك⁽⁷⁵⁰⁾. مما هوأت عليك⁽⁷⁵¹⁾، حتى إنه استعير لإعدام ما:
 غشيني الشر⁽⁷⁵²⁾، وغشيني الديجور⁽⁷⁵²⁾. وبحسب هذه الاستعارة التي
 استعير لما ليس بجسم أصلا استعير ايضا للبارى عز وجل إما لحلول أمره
 أو لحلول سكينته. وبحسب هذه الاستعارة قيل : هأنا آت اليك في ظلمة⁵
الغمام⁽⁷⁵³⁾، لأن الرب اله اسرائيل قد دخل منه⁽⁷⁵⁴⁾. وكل ماشابه ذلك
 معناه حلول سكينه : وياق الرب إلهي وجميع القديسين معك⁽⁷⁵⁵⁾. حلول
 م امره أو ثبات⁽⁷⁵⁶⁾ مواعيده التي وعد بها على يد انبيائه وهو قوله : جميع
القديسين معك⁽⁷⁵⁷⁾ كأنه يقول : ياتي خطاب الرب إلهي على يد جميع
 القديسين معك⁽⁷⁶⁸⁾ خطابا⁽⁷⁵⁹⁾ لإسرائيل⁽⁷⁶⁰⁾

10

فصل كج [٢٣]

- الخروج⁽⁷⁶¹⁾ مقابل الحجى⁽⁷⁶²⁾، استعمل هذا الاسم فى خروج جسم
 من موضع كان مستقرا فيه لموضع آخر، حيوانا كان ذلك الجسم أو غير
 حيوان : خرجوا من المدينة⁽⁷⁶³⁾، وان خرجت نار⁽⁷⁶⁴⁾؛ واستعير لظهور
 امر ليس بجسم أصلا : خرجت الكلمة من فم الملك⁽⁷⁶⁵⁾، لان خبر الملكة¹⁵

(749) : ع [الخروج ٢٤/١٢] ، كى تبواو ال ها رس : ت ج (750) : ع [القضاة
 ١٧/١٣] ، كى يبرا دبرك وكبد نوك : ت ج (751) ع [اشعيا ١٥/٤٧] ، ماشرييوار
 عليك : ت ج (752) : ع [ايوب ٢٦/٣٠] ويا رع ويا اقل : ت ج (753) : ع
 [الخروج ١٩/١٩] ، انكى با اليك بعب همنن : ت ج (754) ع [حزقيال ٢/٤٤] اى الله الهى
 يسرال با بر : ت ج (755) : ع [زكريا ٥/١٤] ، وبا الله الهى كل قدشيم عمك : ت ج
 (756) او ثبات : ت ن ، اى ثبات : ت ج (757) : ا ، كل قدشيم عمك : ت ج
 (758) : ا ، وبادر الله الهى على يلى كل قدشيم عمك : ت ج (759) خطابا : ت ج ،
 خطاب : ن (760) : ا ، ليسرال : ت ج (761) : ا ، البصياه : ت ج (762) : ا ، البياه :
 ت ج (763) : ع [التكوين ٤/٤٤] هم يصاوات هير : ت ج (764) : ع [الخروج
 ٦/٢٢] ، كى تصلاش : ت ج (765) : ع [استير ٨/٧] ، هدير يصا سفى هملك : ت ج

سينتهى⁽⁷⁶⁶⁾، يعنى نفوذ الامر، لأنها من صهيون تخرج الشريعة⁽⁷⁶⁷⁾. وكذلك:

واذ اشرقت الشمس على الارض⁽⁷⁶⁸⁾، اعنى ظهور الضياء وبحسب هذه

الاستعارة كل لفظة خروج⁽⁷⁶⁹⁾ جاءت منسوبة له تعالى: هوذا الرب يخرج

من مكانه⁽⁷⁷⁰⁾، يظهر امره المستور الآن عنا اعنى حدوث ما يحدث بعد أن لم

5 يكن، اذ كل حادث من قبله تعالى ينسب لامره: بكلمة الرب صنعت

السموات وبروح فيه كل جنودها⁽⁷⁷¹⁾ تشبيها بالأفعال الصادرة عن الملوك

التي آلتهم فى تنفيذ ارادتهم الكلام، وهو تعالى غير مفتقر لآلة يفعل بها، بل

فعل بمجرد ارادته فقط، فلا كلام ايضا بوجه كما سيبين⁽⁷⁷²⁾. ولما استعير لظهور

فعل من أفعاله الخروج⁽⁷⁷³⁾ كما بينا وقال: هوذا الرب يخرج من

10 مكانه⁽⁷⁷⁴⁾ استعير لارتفاع ذلك الفعل بحسب الإرادة أيضا رجوع⁽⁷⁷⁵⁾

فقال: أمضى وأرجع الى موضعى⁽⁷⁷⁶⁾ المعنى ارتفاع السكنة⁽⁷⁷⁷⁾ التى كانت (٢٨-١) م

فيما بيننا منّا التى تبعها عدم المعذرة بنا كما قال متواعدا: وأحجب

وجهى عنهم فيصبرون مأكلا⁽⁷⁷⁸⁾، لانه اذا عدت العناية ساب وبقي

هدفا لكل ماعسى ان يعرض ويتفق، فيكون خيره وشره بحسب الاتفاق

15 وما اشدّ هذا التواعد وعنه كنى بقوله: امضى وارجع الى موضعى⁽⁷⁷⁶⁾

(766) : ع [استير ١٧/١] ، كى يصا دير ملكه : ت ج (767) : ع [اشعيا

٣/٢] ، كى مصيون تصا توره : ت ج (768) : ع [التكوين ٢٣/١٩] هيشش يصا

حل هارص : ت ج (769) : ا ، كل لشون يصياه : ت ج (770) : ع [اشعيا ٢٦/٢١] ،

هنا الله يوصا بمقمو : ت ج (771) : ع [المزمور ٦/٢٢] ، يد بر الله شيم نمسو وروح

فيو كل صيام كو : ت ج (772) فيما ياقى ، الفصل ٦٥ (773) : ا ، يصياه : ت ج

(774) : ع [اشعيا ٢٦ / ٢١] ، هنا الله يصا بمقمو : ت ج (775) : ا ، شيه : ت ج

(776) : ع [هوشع ١٥/٥] ، الكه واشوبه ال مقوى : ت ج

فصل كد [٢٤]

- السيرة^(٧٧٩) ايضا من جملة الاسماء الموضوعة لحركات مخصوصة من
 (١٩٧-ب) ج. حركات | الحيوان : ومضى يعقوب في طريقه^(٧٨٠) ، وهذا كثير. وقد
 استعير هذا الألف لامتداد الأجسام التي هي ألطف من اجسام الحيوان :
 وكانت المياه كلما مرت نقصت^(٧٨١) ، وجرت النار على الارض^(٧٨٢) ثم 5
 استعير لانتشار امر ما وظهوره ، وان كان ذلك ليس بجسم أصلا. قال :
 صوتها كالحية يسرى^(٧٨٣) ؛ وكذلك قوله : صوت الرب الآله وهو متمش
 في الجنة^(٧٨٤) ، القول هو المقول عنه ، انه كان متمشيا^(٧٨٥) . وبحسب
 هذه الاستعارة كل لفظ السيرة^(٧٨٦) جاءت في الله تعالى اعني أنها استعيرت لما
 ليس بجسم ، إما لانتشار الامر أولرفع العناية الذي مثاله في الحيوان التولية 10
 عن الشيء الذي كنى^(٧٨٧) [عن] ذلك من الحيوان بالتمشي^(٧٨٨) ، فكما كنى عن
 رفع العناية بستر الوجه^(٧٨٩) ، في قوله : وانا أحجب وجهي^(٧٩٠) كذلك كنى
 عنه بالسيرة^(٧٩١) التي هي بمعنى | التولية عن الشيء قال: امضى وارجع الى
 موضعي^(٧٩٢) اما قوله : واشتد غضب الرب عليهما ومضى^(٧٩٣) ففيه
 المعنيان جميعا اعني معنى رفع العناية المكنى عنه بالتولية ومعنى انتشار الامر 15

(٧٧٧) : ا الشكينة : ت ج (٧٧٨) : ع [التثنية ١٧ / ٣١] ، وهترق في مهم وهي
 لا كل : ت ج (٧٧٩) السيرة : ا ، الهليكة : ت ج (٧٨٠) : ع [التكوين ١ / ٣٢] ،
 ويعقب هلك لدركو : ت ج (٧٨١) : ع [التكوين ٥ / ٨] ، وهم هيو هلوك وحسور :
 ت ج (٧٨٢) : ع [الخروج ٩ / ٢٣] ، وتهلك اش ارضه : ت ج (٧٨٣) : ع [ارميا
 ٤٦ / ٢٢] قوله كتحش يلك : ت ج (٧٨٤) : ع [التكوين ٨ / ٣] ، قول الله الهيم متهلك
 بين : ت ج (٧٨٥) : ا ، متهلك : ت ج (٧٨٦) كل لفظ السيرة : ا ، كل لشون هليكة :
 ت ج (٧٨٧) الذي ذلك : ت ج ، الذي يكون : ن ، الذي كنى ذلك : ي (٧٨٨) : ا ،
 بالهليكة : ت ج (٧٨٩) : ا ، هسرت فني : ت ج (٧٩٠) : ع [التثنية ١٨ / ٣١] وانكى
 هسرت فني : ت ج (٧٩١) : ا ، بالهليكة : ت ج (٧٩٢) : ع [العدد ٩ / ١٢] ،
 ويحرف ادنى يم ويملك : ت ج

وفشائه وظهوره اعنى الغضب⁽⁷⁹³⁾ هو الذى مضى⁽⁷⁹⁴⁾ وامتد اليها ولذلك
صارَت برصاء كالثلج⁽⁷⁹⁵⁾. وكذلك استعير لفظ السيرة⁽⁷⁹⁶⁾ للسير بالسيرة
الفاضلة دون تحرك جسم اصلا، قال: وسرت في طرقة⁽⁷⁹⁷⁾، الرب آلهم
تبعون⁽⁷⁹⁸⁾ هلموا لنسلك في نور الرب⁽⁷⁹⁹⁾

فصل كه [٢٥]

- 5 السكن⁽⁸⁰⁰⁾ معلوم ان معنى هذا الفعل السكن: وهو مقيم عند بلوطات
مرا⁽⁸⁰¹⁾ إذ كان اسرائيل ساكنا⁽⁸⁰²⁾، وهذا هو العلوم المشهور. ومعنى
السكن هو دوام المقيم في مكان ما في ذلك المكان فانه بطول اقامة الحيوان
في مكان، عامّا كان او خاصّا، يقال فيه إنه سكن في ذلك الموضع وان كان
هو متحركا فيه بلاشك واستعير ذلك لما ليس بحيوان، بل لكل امر ثبت
10 ولزم شيئا آخر، فيقال فيه ايضا لفظ السكن⁽⁸⁰³⁾ ولو لم يكن الشيء
الذى لزمه ذلك الامر مكانا ولا كان الامر ايضا حيوانا قال: وليقرّ عليه
غمام⁽⁸⁰⁴⁾. ولاشك أن الغمامة⁽⁸⁰⁵⁾ ليست حيوانا ولا اليوم جسما اصلا،
بل هو جزء زمان. وبحسب هذه الاستعارة استعير الله تعالى المعنى لدوام
سكينة او عنايته في أى موضع دامت فيه أو لكل امر دامت به العناية قليل: (٢٩ — ١) م

(793) : ا، الحرون اف : ت ج (794) : ا، هلك : ت ج (795) : ع [المدد
١٢ / ١٠]، مصورعت كشج : ت ج (796) : ا، لشون هليكه : ت ج (797) : ع
[التنية ٢٨ / ٩] وهلكت بدركيو : ت ج (798) : ع [التنية ١٣ / ٤]، اخرى الله
الميكيم تلكو : ت ج (799) : ع [اشعيا ٥ / ٢]، لكور وتلكه باوراهه : ت ج
(800) : ا، سكن : ت ج (801) : ع [التكوين ١٤ / ١٣] اشكن بالني مرا : ت ج
(802) : ع [التكوين ٢٥ / ٢٢]، ويهي بشكن يسرال : ت ج (803) : ا، لشون شكينة :
ت ج (804) : ع [ايوب ٥ / ٣]، تشكن حليو منه : ت ج (805) : ا، المنه : ت ج

وحل مجد الرب⁽⁸⁰⁶⁾ ، واسكن فيما بين بني اسرائيل⁽⁸⁰⁷⁾ ، ورضوان
المتجلى في العليقة⁽⁸⁰⁸⁾ . وكل ما جاء من هذا الفعل منسوباً لله هو بمعنى
دوام سكينته اعني نوره المخلوق في موضع او دوام العناية بامر ما ، كل
موضع بحسبه .

5

فصل كو [٢٦]

قد علمت قولتهم الجامعة لأنواع التأويلات كلها المتعلقة بهذا الفن
وهو قولهم : عبرت عنها التوراة بلسان بني آدم⁽⁸⁰⁹⁾ ، معنى ذلك ان كل
ما يمكن الناس اجمع فهمه وتصوره باول فكرة هو الذي اوجب لله تعالى ،
فلذلك وُصف بأوصاف تدل على الجسائية ليدل عليه أنه تعالى موجود إذ
لا يدرك الجمهور باول وهلة وجودا الالجسم خاصة وما ليس بجسم او
موجود في جسم فليس هو موجودا عندهم . وكذلك كل ما هو كمال عندنا
نُسب له تعالى ليدل عليه أنه كمال بأنحاء الكمالات كلها ولا يشوبه نقص
أصلاً . فكل ما يدرك الجمهور بأنه نقص أو عدم فلا يوصف به ولذلك
لا يوصف بأكل ولا بشرب ولا بنوم ولا بمرض ولا بظلم ولا بما يشبه
ذلك . وكل ما يظن الجمهور أنه كمال ، وُصف به . وان كان ذلك إنما
هو كمال بالاضافة اليها . أما اليه تعالى فتلك التي نظنها كلها كمالات هي غاية
النقص لكن لو تخيلوا عدم ذلك الكمال الانساني منه تعالى ، لكان عندهم
نقصا⁽⁸¹⁰⁾ في حقه .

وانت تعلم أن الحركة هي من كمال الحيوان وضرورية له في كماله ،
فكما هو مفترق للأكل والشرب لتعويض ما تحلل ، كذلك هو مفترق
للحركة ليقصد المؤلف له ويهرب من المخالف ، ولا فرق بين ان
يوصف تعالى بالأكل والشرب أو يوصف بحركة لكن بحسب لسان

(806) : ع [الخروج ٢٤ / ١٦] ، ويشكن كبد الله : ت ج (807) : ع [الخروج
٤٥ / ٢٩] ، وشكني يتوك بى يسرائيل : ت ج (808) : ع [التثنية ٢٣ / ١٦] ، ورضون
شكني سنه : ت ج (809) : ١ ، دبره توراه كلشون بني آدم : ت ج [انظر : بيا موت ،
١٧١ من التلمود] (810) نقصا : ت ، نقص : ج

بنى آدم⁽⁸¹¹⁾ اعنى الخيال الجمهورى كان الاكل والشرب عندهم نقصا فى حق الله، والحركة ليست بنقص فى حقه، وان كانت الحركة إنما ألبأ اليها الافتقار وقد تبرهن أن كل متحرك فذو عظم، منقسم بلاشك وسيبرهن كونه تعالى ليس بذى عظم، فلا توجد له حركة ولا يوصف ايضا بسكون، اذ 5 لا يوصف بسكون إلا من شأنه⁽⁸¹²⁾ ان يتحرك.

فكل هذه الاسماء الدالة على أنواع الحركات الحيوانية كلها وصف بها تعالى على الجهة التى قلنا كما يوصف بالحياة، اذ الحركة عرض لازم للحيوان، ولاريب ان مع ارتفاع الجسائية يرتفع جميع ذلك اعنى: نزل، وصعد، وسار و انتصب و وقف، و دار، و جلس، و سكن، و خرج، و جاء، و عبر⁽⁸¹³⁾، وكل ماشابه ذلك. وهذا الأمر، التطويل فيه [١٩٨-١] ج 10 فضل^٢ إلا من أجل ما ألفتة أذهان الجمهور، فلذلك ينبغي تبينه للذين أخذوا (*) أنفسهم بالكمال الإنسانى وإزالة هذه الأوهام السابقة من سن الطفولية إليهم منهم ييسر بسط كما فعلنا.

م. (١ - ٣٠)

فصل كز [٢٧]

انقولوس المتهود⁽⁸¹⁴⁾ كامل جدا فى اللغة العبرانية والسريانية، 15 وقد جعل وكده رفع التجسيم. فكل صفة يصفها الكتاب تودى إلى جسائية يتأولها بحسب معناها، وكل ما يجده من هذه الأسماء التى تدل على نوع من أنواع الحركة يجعل معنى الحركة تجليا وظهور نور مخلوق، أعنى⁽⁸¹⁵⁾ سكينة⁽⁸¹⁶⁾ واعتناء فهو ترجمة⁽⁸¹⁷⁾ ينزل الرب⁽⁸¹⁸⁾ بتجلى^٢ الرب، وينزل الرب⁽⁸¹⁹⁾ ويتجلى الرب⁽⁸²⁰⁾ ولم يقل وهبط الرب⁽⁸²¹⁾

(811) : ا، لشون بنى آدم : ت ج (812) من شأنه : ت ج، ما من شأنه : ن، ما شأنه : دى (813) : ا، يرد وعله وهلك ونصب وعمد وسبب ويشب وشكن ويمساوبا وعبر : ت ج (*) اخذوا : ت، اكلوا : ج (814) المتهود : ا، هجر : ت ج (815) اعنى : ت ج، اعنى : ن (816) : ا، شكينة : ت ج (817) : ا، ترجم : ت ج (818) : ع [الخروج ١١/١٩]، يرد الله : ت ج (819) : ع [الخروج ٢٠/١٩]، يتجلى الله ويرد الله : ت ج (820) ويتجلى الله : ج، واتجلى ادنى : ت (821) : ا، ونحت (ادنى) : ت ج

أَنْزَلَ الْآنَ وَأَرَى⁽⁸²²⁾ [يَا] اتَّجَلَى الْآنَ وَانْظُرْ⁽⁸²³⁾. وهذا مطرد في شرحه لكنه
ترجم : انا اهبط مصر⁽⁸²⁴⁾ [يَا] اذهب معك الى مصر⁽⁸²⁵⁾ وهذه قصة
عجيبة جدا، تدل على كمال هذا السيد وحسن تأويله وفهمه الأمور على ما هي
عليه؛ وفتح لنا ايضا بهذه الترجمة معنى كبيرا من معاني النبوة ، وذلك أن
أول هذه القصة قال : فكلّم الله اسرائيل ليلا في الحلم وقال يعقوب 5
يعقوب ا الخ . قال انا الله الخ . انا اهبط معك الى مصر⁽⁸²⁶⁾ .

فلما ضمن اول القول إنه كان ليلا في الحلم⁽⁸²⁷⁾ فلم يستشع انقولوس ان
يحكى القول الذي قيل : ليلا في الحلم⁽⁸²⁷⁾ بنضه وهو الصحيح ، لأن هذا وصف
ما قيل ، لا وصف قصة جرت مثل : ونزل الرب على جبل سيناء⁽⁸²⁸⁾ الذي
هو وصف ما حدث في الامور الوجودية ، ولذلك كنى عنه بالتجلى ونفى عنه 10
ما يدل على وجود حركة والأمر الخيالية اعنى حكاية ما قيل له إبقاؤه
بحسبه وهذا عجيب . ومن هنا تنبه أن | فرقا كبيرا بين ما يقال فيه في الحلم
أو في الحلم ليلا⁽⁸²⁹⁾ ، وبين ما يقال فيه شبح ورؤيا⁽⁸³⁰⁾ ، وبين ما يقال
فيه مطلقا ويكون كلام الرب الى قائل أو قال الى الرب⁽⁸³¹⁾ ويمكن
ايضا عندي أن يكون انقولوس تأول الله⁽⁸³²⁾ المقول هنا ملاكا⁽⁸³³⁾ ولذلك 15
لم يكره ان يقول فيه أذهب معك الى مصر⁽⁸²⁵⁾ ولا تستشع كونه

(822) : ع [التكوين ١٨ / ٢١] اردته نا واره : ت ج (823) : ا ، اتجلى كمن واحزى :
ت ج (824) : ع [التكوين ٤٦ / ٤] ، انكى ارد عمك مصر به : ت ج (825) : ا ، انا اشوب
عمك لمصرم : ت ج (826) : ع [التكوين ٤٦ / ٤ - ٢] ويا مر الهيم ليشال بمرات هليله
ويامر يعقب يعقب ويا مرانكى هال وكو . انكى ارد عمك معصريمه : ت ج (827) (ايلان في الحلم :
ا ، بمرات هليله : ت ، — : ج (828) : ع [الخروج ٢١ / ١٩] ، ويرد ادنى على
هر سني : ت ج (829) : ا ، بخنوم او بمرات هليله : ت ج (830) : ا ، بمعزه و بمره : ت ج
(831) و بى دبر ادنى الى لمر او ويا مر ادنى الى : ت ج (832) : ا ، الهيم : ت ج
(833) ملاكا : ت ، ملاك : ج [الملاك في العبرية هو نفس الملك في العربية ولم تنصرف فيه]

يعتقد الله⁽⁸³⁴⁾ هنا ملاكا⁽⁸³⁵⁾ وهو يقول له : انا الله اله ابيك⁽⁸³⁶⁾. لأن هذا القول يكون بهذا النص على يدى ملاك ايضا. ألا تراه يقول : فقال لى ملاك الله فى الحلم يا يعقوب قلت لبيك⁽⁸³⁷⁾ وفى آخر وصف خطابه له : انا اله بيت ايل حيث مسحت النصب هناك ونذرت لى نذرا هناك⁽⁸³⁸⁾.

5 ولا شك أن يعقوب نذر لله لا للملاك ؛ لكن هذا مطرد فى أقاويل الانبياء ، اعنى حكاية الأمور التى يقولها لهم الملاك عن الله بلفظ خطاب الله لهم ، وهى كلها بمحذف المضاف كأنه يقول : انا رسول اله ابيك انا رسول الله المتجلى لك فى بيت ايل⁽⁸³⁹⁾ ونحو هذه. وسيأتى فى النبوة ومراتها وفى الملائكة كلهم كثير بحسب غرض هذه المقالة⁽⁸⁴⁰⁾.

فصل كح [٢٨]

10

رِجْلٌ : اسم مشترك هو اسم الرِجْل : رجلا برجل⁽⁸⁴¹⁾ ويقع ايضا فى معنى التبع : اخرج أنت وجميع الشعب الذين فى عقبك⁽⁸⁴²⁾ ، معناه التابعون لك ، ويقع ايضا بمعنى السببية : وباركك الرب لرجلي⁽⁸⁴³⁾ بسببى اى من أجل أن الأمر الذى هو | من أجل شئ ما ، فذلك الشئ سبب للأمر وهذا كثير (٣١ - ١) م

15 الاستعمال : فى رِجْلُ الماشية التى اماهى وفى رِجْلُ الاولاد⁽⁸⁴⁴⁾ فقوله :

(834) : ١ ، الهيم : ت ج (835) هنا ملاكا : ت ، هناك ملاك : ج (836) : ع [التكوين ٢٤/٤٦] ، انكى هال الهى ابيك : ت ج (837) : ع [التكوين ١١/٣١] ، ويا مر الى ملاك هالهم بعلوم يعقب واومرهنى : ت ج (838) : ع [التكوين ١٣/٢١] ، انكى هال تبيت ال يشر مشعت ثم مصبه اشر نذرت لى ثم نذر : ت ج (839) : ١ ، انكى شلوح الهى ابيك انكى شلوح هال هنجله عليك بيت ال : ت ج (840) هذه المقالة : ت ، المقالة هذه : ج (841) : ع [الخروج ٢٤/٢١] ، رجل تحت رجل : ت ج (842) : ع [الخروج ٨ / ١١] ، صاته وكل همم اشر برجليك : ت ج (843) : ع [التكوين ٣٠ / ٣٠] ، ويبرك ادى اذك لرجل : ت ج (844) : ع [التكوين ١٤ / ٢٣] ، لرجل هلاكه ولرجل هيلديم : ت ج

وتقف رجلاه في ذلك اليوم على جبل الزيتون⁽⁸⁴⁵⁾ ، يريد به ثبات اسبابه
اعنى العجائب التي تظهر حينئذ في ذلك الموضع⁽⁸⁴⁶⁾ التي هو تعالى سببها
اعنى فاعلها، والى هذا التأويل (+) ذهب يوناتان بن عازيائيل⁽⁸⁴⁷⁾ عليه السلام
قال : ويتجلى بقدرته في ذلك اليوم على جبل الزيتون⁽⁸⁴⁸⁾ ، وكذا يترجم
كل جارحة بطش وتنقل بقدرتها⁽⁸⁴⁹⁾ . لأنها كلها المراد بها الأفعال الصادرة 5
عن ارادته .

أما قوله : وتحت رجليه شبه صنعة من بلاط سمجوني⁽⁸⁵⁰⁾ ، فتأويل
انقلوس فيه ما قد علمت أنه جعل ضمير رجليه⁽⁸⁵¹⁾ عائدا⁽⁸⁵⁴⁾ الى
الكرسى⁽⁸⁵³⁾ فقال : وتحت كرسى مجده⁽⁸⁵⁴⁾ وافهم ثم تعجب من بُعد
انقلوس عن التجسيم ، وكل ما يؤدى اليه ولو بأ بعد طريق . لأنه لم يقل :
وتحت كرسبه⁽⁸⁵⁵⁾ ، لأنه إن نسب الكرسى⁽⁸⁵⁶⁾ له على المعنى المفهوم 10
اولا ، لزم كونه مستويا على جسم ولزم التجسيم فنسب الكرسى الى مجده⁽⁸⁵⁷⁾ ،
اعنى للسكينة⁽⁸⁵⁸⁾ التي هي نور مخلوق وكذلك قال في الترجمة : إن يده ضد
عرش الرب⁽⁸⁵⁹⁾ قال : من الرب الذى سكينته على عرش مجده ،⁽⁸⁶⁰⁾ .
وهكذا نجد على لسان جميع الامة عرش المجد⁽⁸⁶¹⁾ . وقد خرجنا عن غرض
الفصل لشيئ سبتين⁽⁸⁶²⁾ في فصول أخرى وارجع الى غرض الفصل . 15
أما تأويل انقلوس ، فقد علمته لكنه غاية الأمر أنه نفى التجسيم
ولم يبين لنا أى شيء ادركوا⁽⁸⁶³⁾ ولا هذا المثل أى شيء يراد به . وكذلك

(845) : ع [زكريا ٤ / ١] ، وعمدو رجليو يوم ههوا على هر هزيتيم : ت ج
(846) المواضع : ج ، الموضع : ت (+) التأويل : ت ، التأويل : ج (847) يوناتان : ا ،
يونتن : ت ج (848) : ا ، ويتجل بيجورتيه بيوما ههوا على طور زيتيا : ت ج (849) :
ا ، جبورتيه : ت ج (850) : ع [الخروج ٢٤ / ١٠] تحت رجليو كسمة لبنت مغير : ت ج
(851) : ا ، رجليو : ت ج (852) عائدا : ت ، عائدا : ج (853) : ا ، الكسا : ت ج
(854) : ا ، وتحوت كورسى يقره : ت ج (855) وتحت كرسبه : ا ، وتحوت كورسيه :
ت ج (856) : ا ، الكسا : ت ج (857) : ا ، الكسا ليقره : ت ج (858) : ا ،
الشكينة : ت ج (859) : ع [الخروج ١٧ / ١٦] ، ترسوم كى يد على كس يه : ت ج
(860) : ا ، من قدم الها دشكتنيه هل كورسى يقر : ت ج (861) : ا ، كسا هكبود :
ت ج (862) سبتين : ت ، بتين : ج (863) ادركوا : ت ج ، ادركه : ن

في كل موضع لا يتعرض لهذا المعنى | بل لنفي التجسيم فقط ، لأن (٢١-ب) م
نفي | التجسيم أمر برهاني ضروري في الاعتقاد ، فيقطع به ويقول بحسبه. (١٩٨-ب) م
اما تبين⁽⁸⁶⁵⁾ معنى المثل فهو امر مظنون قد يكون ذلك هو القصد أو شيء
آخر وهي ايضا أمور خفية جدا. وليس من قواعد الاعتقاد فهمها ولا
5 إدراكها سهلا⁽⁸⁶⁶⁾ للجمهور ، فلذلك لا يُلِم⁽⁸⁶⁷⁾ بهذا المعنى .

أما نحن بحسب غرض هذه⁽⁸⁶⁸⁾ المقالة ، فلا بد لي أن أتأول شيئا
و اقول إن قوله: تحت رجله⁽⁸⁶⁹⁾ ، يريد به من سببه ومن أجله كما بينا ،
والذي أدركوه هو حقيقة المادة الاولى التي هي من قبله تعالى وهو سبب
وجودها. وتأمل⁽⁸⁷⁰⁾ قوله : كصنع حجر الياقوت⁽⁸⁷⁰⁾ ، ولو كان القصد
10 اللون ، لقال : كحجر الياقوت⁽⁸⁷¹⁾ زاد الصنع⁽⁸⁷²⁾ لأن المادة ، كما
علمت ، قابلة أبدا⁽⁸⁷³⁾ منفعة باعتبار ذاتها ، ولا فعل لها الا بالعرض ،
كما أن الصورة فاعلة أبدا بذاتها ، منفعة بالعرض كما تبين في الكتب الطبيعية.
ولذلك قال عنها كصنع⁽⁸⁷⁴⁾ ، راما حجرة الياقوت⁽⁸⁷⁵⁾ فهي عبارة عن
الشفاف ، لاعن اللون الابيض ، لأن بياض البلور ليس بلون ابيض بل
15 شفاف فقط ، والشفاف ليس هو لونا كما برهن في الكتب الطبيعية ،
لأنه لو كان لونا ، لما أوري الألوان كلها من خلفه وقبيلها. فلما كان
الجسم المشفّ عادم الألوان⁽⁸⁷⁶⁾ كلها ، لذلك يقبّل الألوان كلها
بالتعاقب. وهذا شبه المادة الاولى التي هي باعتبار حقيقتها عادمة الصور
كلها؛ ولذلك هي قابلة للصور كلها بالتعاقب، فكان | ادراكهم اذاً المادة (٣٢-١) م
20 الاولى ونسبتها لله لكونها⁽⁸⁷⁷⁾ اول مخلوقاته الموجبة الكون و الفساد وهو
مبدعها. وسياق في هذا المعنى ايضا كلام⁽⁸⁷⁸⁾ .

(865) تبين معنى : ت ، معنى يبين : ج (866) سهلا : ت ، سهل : ج (867) لا يل :
ت ، لم يل : ج (868) غرض هذه : ج ، غرض : ت (869) : ا ، رجليو : ت ج (870)
كصنع حجر الياقوت : ا ، كصه لبنت هفبر : ت ج (871) : ا ، كلبنت مفبر : ت ج (872) :
ا ، مصه : ت ج (873) ايدا : ت ج ، زبرا بذاتها : ن (874) : ا ، كصه : ت ج
(875) : ا ، لبنت مفبر : ت ج (876) عادم الالوان : ت ، عادما للالوان : ج (877)
لكونها : ت ، وكونها : ج ن (878) الجزء الثاني ، الفصل ٢٦

واعلم أنك محتاج الى مثل هذا التأويل، ولو على تأويل انقلوس الذي قال: وتحت كرسى مجده ⁽⁸⁷⁹⁾، اعنى أن المادة الاولى هي ايضا بالحقيقة تحت السماء المسمى الكرسى ⁽⁸⁸⁰⁾ كما تقدم وما نبهى على هذا التأويل الغريب وإيجاد هذا المعنى الا قوله وجدتها ليربى ⁽⁸⁸¹⁾ العزير بن هورقانوس، ستسمعها في بعض فصول هذه المقالة ⁽⁸⁸²⁾. والقصد كله من كل عاقل نبي 5 التجسيم عن الله تعالى وجعل ⁽⁸⁸³⁾ تلك الادراكات كلها عقلية لاحسية فافهم هذا واعتبره.

فصل كط [٢٩]

غضب ⁽⁸⁸⁴⁾ اسم مشترك هو اسم الوجع والألم: بالالم تلدين البنين ⁽⁸⁸⁵⁾ وهو اسم الغضب: ولم يكن ابوه يغمه في أيامه ⁽⁸⁸⁶⁾ لم يعضبه: من غمه 10 على داود ⁽⁸⁸⁷⁾ غضب من اجله وهو اسم الخلاف والعصيان: تمردوا وحزنوا روحه القدوس ⁽⁸⁸⁸⁾، واختطوه في القفر ⁽⁸⁸⁹⁾، هل في سبيل سوء ⁽⁸⁹⁰⁾، في النهار كله يعرقلون امورى ⁽⁸⁹¹⁾. وبحسب المعنى ⁽⁸⁹²⁾ الثاني أو الثالث قيل: وتأسف في قلبه ⁽⁸⁹³⁾.

اما بحسب المعنى الثاني فتأويله أن الله غضب عليهم لسوء فعلهم. فاما قوله: في قلبه ⁽⁸⁹⁴⁾ وكذلك قوله في قصة نوح: وقال الرب 15 في نفسه ⁽⁸⁹⁵⁾: فاسمع معناه، وذلك أن المعنى الذي يقال عنه في (٣٢-ب) م

(879): ا، ونحوت كورسى يقره: ت ج (880): ا، الكسا: ت ج (881): ا، لري: ت ج (882) الجزء الثاني الفصل ٢٦ (883) جعل: ج اجمال: ت، اجمل: ن (885): ع [التكوين ٣/١٦]، بعصب قلدى بنيم: ت ج (886): ع [الملوك الاول ١/٦]، ولا عصبو ايوب ميمو: ت ج (887): ع [الملوك الاول ٢٠/٢٤]، كي نهصب ال دويد: ت ج (888): ع [اشميا ١٠/٦٢]، مرو وعصبوات روح قدشو: ت ج (889): ع [المزمور ٧٨/٤٠]، يعصيو هوا بيشيمون: ت ج (890): ع [المزمور ١٣٨/٢٤]، ام دوك عصب بي: ت ج (891): ع [المزمور ٦/٥٥]، كل هيوم دبرى يعصيو: ت ج (892) المعنى: ت، هذا المعنى: ج (893): [التكوين ٦/٦]، ويتمصب ال لبو: ت ج (894): ا، ال لبو: ت ج، (895): ع [التكوين ٢١/٨]، غ ويا مرآته ال لبو: ت ج (*) وكذلك: ت ج، كذلك: ن

الانسان إنه قال في قلبه ، أوقال الى قلبه ⁽⁸⁹⁶⁾ هو المعنى الذى لا يلفظ به الانسان ، ولا يقوله لغيره. وكذلك كل معنى اراده الله ولم يقُلْه لنبيّ في ذلك الوقت الذى نفذ فيه ذلك الفعل ، بحسب الإرادة يقال عنه : وقال الرب في نفسه ⁽⁸⁹⁵⁾ : تشبها بذلك المعنى الانسانى على اطراد تكلمت التوراة بلسان بنى آدم ⁽⁸⁹⁷⁾ ، وهذا بين ظاهر فلكون عصيان جيل الطوفان ⁽⁸⁹⁸⁾ لم يتبين في التوراة ارسال رسول لهم في ذلك الوقت ، ولا نهيههم ⁽⁸⁹⁹⁾ ولا تواعدهم بالهلاك . قيل عنهم إن الله غضب عليهم في قلبه ⁽⁹⁰⁰⁾ وكذلك إرادته بأن لا يكون الطوفان ⁽⁹⁰¹⁾ لم يقُلْ حينئذ لنبي : مرّ وأخبرهم بكذا. فلذلك قيل : في قلبه ⁽⁹⁰²⁾ . وأما قوله : تأسف في قلبه ⁽⁹⁰³⁾ بحسب المعنى الثالث 10 فيكون شرحه ، وخالف الانسان ارادة الله فيه لان القلب ⁽⁹⁰⁴⁾ ايضا تسمى الإرادة كما سفين في اشتراك اسم القلب ⁽⁹⁰⁴⁾ .

فصل ل [٣٠]

أكل : هذه الكلمة وضعها الاول في اللغة لتناول الحيوان ما يتناوله من الغذاء ، وهذا مالا يحتاج له مثال ، ثم ان اللغة لحظت في الأكل معنيين : 15 المعنى الواحد هو تلاف الشيء المأكول وذهابه ، اعنى فساد (+) صورته اولا والمعنى الآخر نمو ⁽⁹⁰⁵⁾ الحيوان بما يتناوله من الغذاء ودوام بقائه به واستمرار ⁽⁹⁰⁶⁾ وجوده وصلاحية قوى البدن كلها به. فبحسب المعنى | الواحد (٣٣ - ١) م استعير لفظ الأكل ⁽⁹⁰⁷⁾ لكل تلاف وكل إبادة ، وبالجمله لكل خلع صورة :

(896) : ا ، امر بلبو او امر ال لبو : ت : ج (897) : ا ، دبره توراه كلشون بنى ادم : ت : ج (898) جيل الطوفان : ا ، دورهبول : ب : ج (899) نهيم : ت ، نهام : ج (900) : ا ، بلبو : ت : ج (901) : ا ، مبول : ت : ج (902) : ا ، ال لبو : ت : ج (903) : ا ، ويتمصب ال لبو : ت : ج (904) : ا ، لب : ت : ج [انظر فيما ياتي من الفصل ٣٩] (+) فساد : ج ، فسود : ت (905) نمو : ج ، مى : ت (906) استمرار : ت ، ج ، استمداد : ن (907) : ا ، لشون اكيه : ت : ج

وتأكلهم ارض أعدائكم⁽⁹⁰⁸⁾ ، ارض تأكل اهلها⁽⁹⁰⁹⁾ ، فالسيف يأكلكم⁽⁹¹⁰⁾ . أكل السيف⁽⁹¹¹⁾ فاشتعلت فيهم نار الرب وأحرقت في طرق المحلة⁽⁹¹²⁾ ، هونار آكلة⁽⁹¹³⁾ يعنى يُبِيدُ عصاته إبادة النار لما تتسلط عليه وهذا كثير . وبحسب معنى الاخير استعير لفظ الأكل⁽⁹¹⁴⁾ للعلم والتعلم [*] .

5 وبالجمله للادراكات العقلية التي يدوم بها بقاء الصورة الانسانية
ج (١٩٩١ - ١) على اكمل الحالات كدوام الجسم بالغذاء | على احسن حالاته : هلموا ابتاعوا
وكلوا⁽⁹¹⁵⁾ ، اسمعوا لى سماعا وكلوا الطيب⁽⁹¹⁶⁾ ، الاكثر من أكل
العسل غير صالح⁽⁹¹⁷⁾ ، يا بُنَيَّ ! كُلِّ العسلَ فإنه لذيدٌ ، كُلِّ الشَّهْدَ
فانه حلو في حلقك . كذلك معرفة الحكمة لنفسك⁽⁹¹⁸⁾ .

10 وهذا الاستعمال ايضا كثير في كلام الحكماء⁽⁹¹⁹⁾ اعنى الكناية عن العلم
بالأكل : تعال كُلِّ لحما دسما في بيت لِرَبِّي⁽⁹²⁰⁾ ؛ وقالوا : كل ما كل
ومشرب وارد في هذا الكتاب ليس هو الانحكمة⁽⁹²¹⁾ . وفي بعض
<ال>نسخ التوراة ، وكذلك كثير تسميتهم العلم ماء : ايها العطاش جميعا
هلموا الى المياه⁽⁹²²⁾ ، ومما⁽⁹²³⁾ كثر هذا الاستعمال في اللغة وفشا حتى
صار كأنه الوضع الاول ، استعمل ايضا لفظ الجوع والعطش في عدم
العلم والإدراك : أُرسل فيها الجوع على الارض لا الجوع الى الخبز ولا

(908) : ع [الاحبار ٢٦ / ٢٨] ، اكله اترك ارض اوبيكم : ت ج (909) : ع [العدد ١٣ / ٢٣] ، ارض اكلت يوشيه : ت ج (910) : ع [اشعيا ٢٠ / ١] ، حرب تاكلو : ت ج (911) : ع [الملوك الثاني ٢ / ٢٦] ، اكل حرب : ت ، - : ج (912) : ع [العدد ١١ / ١] ، وتبرم اش الله وتأكل بقصه همته : ت ج (913) : ع [التثنية ٢٤ / ٤] ، اش أوكله هوا : ت ج (914) : ا ، لشون أكله : ت ج (*) التعلم : ت ، التعليم : ج (915) : ع [اشعيا ١ / ٥٥] ، لكوشرو واكلو : ت ج (916) : ع [اشعيا ٢ / ٥٥] ، شمعو شموع الى واكلو طوب : ت ج (917) : ع [الامثال ٢٥ / ٢٦] ، اكلود بش هربوت لاطوب : ت ج (918) : ع [الامثال ٢٤ / ١٣-١٤] اكل بى دبش كى طوب ونوفت متوق عل حكيك كن دمه حكه لنفسك : ت ج (919) الحكماء : ا ، الحكيم : ت ج (920) : ا ، [يبابترا ١٢٢ / ١] ، تا اكلو بسرا شمتا لى ربا : ت ج (921) : ا ، كل اكله وشقيه هاموره بسفرزه اينه الاحكه : ت ج [قهلت ربه] (922) : ع [اشعيا ١ / ٥٥] ، هوى كل صما لكوليم : ت ج (923) ومما : ت ج ، وما : ج

العطش الى الماء بل الى استماع كلمات الرب⁽⁹²⁴⁾ ظمئت نفسي الى الله الى
 الاله الحي⁽⁹²⁵⁾. وهذا كثير وترجم يونا تان بن عازيايل عليه السلام :
 وتستقون المياه من ينابيع الخلاص مبتهجين⁽⁹²⁶⁾. قال : ألا تتقبلون العلم بفرح
 من نخبة الصديقين⁽⁹²⁷⁾. فتأمل* | تأويله ماء⁽⁹²⁸⁾ إنه علم ينال في تلك (٣٣ - ب) م
 5 الايام وجعل عيوننا⁽⁹²⁹⁾ : مثل عيون الجماعة⁽⁹³⁰⁾ اعنى الأعيان وهم العلماء
 فقال : ان نخبة الصديقين⁽⁹³¹⁾ اذ الصدق [في العبرية] هو النجاة⁽⁹³²⁾ الحقيقية ؛
 فأرى كيف تأول كل كلمة في هذا النص⁽⁹³³⁾ لمعنى العلم والتعلم فافهم هذا .

فصل لا [٣١]

اعلم ان للعقل الانساني مدارك⁽⁹³⁴⁾ في قوته وطبيعته أن يدركها ،
 10 وفي الوجود موجودات وامور ليس في طبيعته أن يدركها بوجه ولا بسبب ،
 بل أبواب إدراكها مسدودة من دونه ؛ وفي الوجود امور يدرك منها حالة ،
 ويجهل حالات ، وليس بكونه مدركا يلزم أن يدرك كل شيء ، كما أن للحواس
 إدراكات وليس لها ان تدركها على أى بعد اتفق . وكذلك سائر القوى
 البدنية لأنه وان كان الانسان مثلاً قوياً على شيل قطارين فليس هو قوياً
 15 على شيل عشرة ، وتفاضل اشخاص النوع في هذه الإدراكات الحسية وسائر
 القوى البدنية بين واضح لجميع الناس ، لكنه له حد وليس الامر ماراً الى
 اى بعد اتفق ، وای قدر اتفق .

كذلك الحكم بعينه في الإدراكات العقلية الإنسانية يتفاضل اشخاص
 النوع فيها تفاضلاً عظيماً . وهذا ايضا بين واضح جدا لاهل العلم ،
 حتى ان معنى ما يستنبطه شخص من نظره بنفسه وشخص اخر لا يقدر أن (٣٤ - ا) م

(924) : ع [عاموس ١١/٨] ، وهشلق رعب بارص لارعب لحم ولاصعالميم كي ام لشع
 ات دبرالله : ت ج (925) : ع [المزمور ٣/٤١] ، صماء نقشي لالهم لالحي : ت ج (926) : ع
 [اشعيا ٢/١٢] ، وشابتم ميم بشون معني هيشومه : ت ج (927) : ا ، وتقبلون الفن حدث
 بحدوامبحيرى صديقيا : ت ج (928) : ماء : ا ، ميم : ت ج (929) : عيون : ا ، معني : ت ج (930) :
 ع [المدد ٢٤/١٥] ، معني هذه : ت ج . (931) : ا ، مبحيرى صديقيا : ت ج (932) : ا ،
 اليشومه : ت ج (933) : ا ، الفسوق : ت ج (934) : مدارك : ت ، مداركا : ج

يفهم ذلك المعنى أبداً، ولوفهم له بكل عبارة وبكل مثل وفي أطول مدة لا ينفذ ذهنه فيه بوجه ، بل ينبو ذهنه عن فهمه. وهذا التفاضل ايضاً ليس هو للانهاية ، بل للعقل الانساني حد ، بلا شك، يقف عنده. فثم أشياء يتبين للانسان امتناع إدراكها ولا يجد نفسه متشوقة الى علمها لشعوره بامتناع ذلك ، وأن لا باب يدخل منه للوصول الى هذا كجهلنا بعدد 5 كواكب السماء. وهل هي زوج أو فرد ، وكجهلنا بعدد انواع الحيوان والمعادن والنبات وما اشبه ذلك .

و ثم اشياء يجد الانسان شوقه الى إدراكها عظيمًا وتسلط العقل عل طلب حقيقتها والبحث عنها موجود في كل فرقة نظارة من الناس ، وفي كل زمان. وفي تلك الاشياء تكثر الآراء ويقع الاختلاف بين الناظرين، 10 وتحدث الشبه من اجل تعقل العقل بإدراك تلك الأشياء، اعني الشوق اليها، وكون كل احد يظن أنه قد وجد طريقاً يعلم به حقيقة الأمر، وليس في قوة العقل الانساني أن يأتي على ذلك ببرهان، لأن كل شيء علمت حقيقته ببرهان لا اختلاف فيه ولا مجاذبة ولا مما نعة الامن جاهل يعاند العناد الذي يسمى العناد البرهاني ، كما تجد أقواماً يعاندون⁽⁹³⁵⁾ في كرية الارض وكون الفلك 15 مستديراً ونحو ذلك. فهؤلاء لا مدخل لهم في هذا الغرض. وهذه الامور التي وقعت فيها هذه الحيرة كثيرة جداً في الأمور الآلهية وقليلة في الأمور الطبيعية و معدومة في الامور التعليمية .

قال الاسكندر الافروديسي : إن اسباب الاختلاف في الامور ثلاثة :

احدها : حب الرياسة والغلبة الصادان⁽⁹³⁶⁾ للانسان عن إدراك 20 الحق على ما هو عليه .

والثاني : لطافة الامر المدرك في نفسه وغموضه و صعوبة إدراكه .

(935) يماندون : ج، حاندوا : ت ،

(936) الصادان : ت، الصاديقن :

و الثالث : جهل المدرك وقصوره عن إدراك ما يمكن إدراكه ،
هكذا ذكر الاسكندر .

وفي ازمئتنا (937) سبب رابع : لم يذكره لانه لم يكن عندهم وهو
الإلف والتربية ، لأن للانسان بطبيعته محبة ما ألفه ، والميل نحوه حتى أنك
5 ترى أهل البادية على ما هم عليه من الشعث وعدم اللذات وضيقه
الاقوات (938) يكرهون المدن ولايستلذون بلذاتها ، ويؤثرون الحالات
السيئة المعتادة على الحالات الصالحة الغير معتادة ، فلا تستريح انفسهم
لسكن (939) القصور ولا للباس الحرير ولا للتنعم بالحمام والادّهان والأطياب .
كذلك يحدث للانسان في الآراء التي ألفها ورُبّي عليها من المحبة والحماية (940)
10 لها والاستيحاش | مما سواها .

ج (١٩٩-ب)

و بحسب هذا السبب ايضا ، يعنى الانسان عن إدراك الحقائق ويميل
نحو معتاداته ، كما اعترى الجمهور في التجسيم وفي أمور كثيرة التّيهة ، كما
نبّين كل ذلك من أجل الإلف والتربية على نصوص استقر تعظيمها
والتصديق بها ، تدل ظواهرها على التجسيم وعلى خيالات لا صحة لها ،
15 بل قيلت على جهة المثل واللغز ، وكان ذلك لاسباب | سأذكرها ، ولا
تظن أن هذا الذى قلناه من قصور العقل الانسانى ، وكونه له حد يقف (941)
عنده ، هو قول قيل بحسب الشريعة ، بل هو أمر قد قالته الفلاسفة
و أدركته حق إدراكه من غير مراعاة مذهب ولا رأى ، وهو أمر صحيح ،
لا يشك فيه إلا مَنْ جهل ما قد تبرهن من الامور ، وهذا الفصل إنما
20 قد مناه توطئة لما يأتى بعده .

(937) ازمئتنا : ت ، ازماننا : ج (938) الاقوات : ت ، الارقات : ج (939)
لسكن . ت ، لسكون : ج (940) الحماية : ت ج ، الحما : ن (941) يقف . ت ، وقف : ج

فصل لب [٣٢]

- اعلم يا أيها الناظر في مقالتي أنه يعترى في الإدراكات العقلية، من حيث لها تعلّقٌ بالمادة، شئٌ شبيه بما يعترى للإدراكات الحسية. وذلك أنك اذا نظرت بعينك أدركت ما في قوة بصرك ان تدرك، فإن استكرهت عينك وحدّقت بالنظر وتكلفت ان تنظر على بُعد عظيم أطول مما في قوتك 5 أن تنظر بعده او تأملت خطأ دقيقا جدا او نقشا دقيقا، ليس في قوتك إدراكه، فاستكرهت نظرك على تحقيقه، فليس يضعف بصرك عن ذلك الذي لا تقدر عليه فقط، بل. ويضعف ايضا عن ما في قوتك أن تدركه، ويكلّ نظرك ولا تبصر ما كنت قادرا على إدراكه قبل التحديق والتكلف.
- وكذلك يجد كل ناظر في علم ما حاله في حال التفكير، فإنه إن أنعم⁽⁹⁴²⁾ 10 في التفكير وتكلف كل خاطرة يتبلد ولا يفهم حينئذ، ولو ما شأنه ان يفهم؛
- ٣٥ - ب) م | لان حال القوى البدنية كلها في هذا المعنى حالة واحدة. وشبه هذا يجري لك في الإدراكات العقلية. وذلك أنك إن وقفت عند الشبهة، ولا تخدع نفسك بان تعتقد البرهان في ما لم يتبرهن، ولا تبادر وتدفع وتقطع بالتكذيب لكل ما لم يتبرهن نقيضه، ولا تروم إدراك ما لا تقدر على ادراكه فتكون قد 15 حصلت على الكمال الانساني، وتكون في درجة الرّبي⁽⁹⁴³⁾ عاقيا عليه السلام الذي: دخل بسلام وخرج بسلام⁽⁹⁴⁴⁾، عند نظره في هذه الأمور الالهية.

- وان رُمت إدراكا فوق ادراكك أو بادرت لتكذيب الأمور التي لم يتبرهن نقيضها أو هي ممكنة ولو بأ بعد امكان لحقت بأ ليشاع آخر⁽⁹⁴⁵⁾.
- وما هو أن لا تكون كاملا فقط، بل تصير أنقص كل ناقص، ويحدث 20 لك حينئذ تغليب⁽⁹⁴⁷⁾ الخيالات، والميل نحو النقص والذائل والشور

(942) أنعم : ت ج ، أمعن : ن (943) الربى عاقيا : ا ، رغبته : ت ج (944) : ا ، نكنس بشلوم ويصا بشلوم : ت ج [حجيجيه ٢ / ١٤] (945) باليشاع آخر : ا ، باليشاع آخر : ت ج (946) تغليب . ت ، تجل : ج (947) عند ضعف : ت ، ضعف : ج

لاشتغال العقل و انطفاء نوره كما يحدث في البصر من الخيالات الكاذبة أنواع عند ضعف⁽⁹⁴⁷⁾ الروح الباهر في المرضى⁽⁹⁴⁸⁾ ، وفي الذين يلحون بالنظر للأمور النيرة أو للأمور الدقيقة. وفي هذا المعنى قيل: إذا وجدت عسلا فكل ما يكفيك لئلا تكتظ فتتقيا⁽⁹⁴⁹⁾ . وهكذا جليوه الحكماء عليهم السلام مثلا على أليشاع آخر⁽⁹⁴⁵⁾ . 5

وما اعجب هذا المثل ! لأنه شبه العلم بالأكل كما قلنا⁽⁹⁵⁰⁾ ، وذكر ألد الأطعمة وهو العسل. والعسل بطبيعته إذا اكثر منه هوج المعدة وقيا، فكأنه يقول إن طبيعة هذا الإدراك مع جلالته وعظمته وما فيه من الكمال | ان (١-٣٦) ٢ لم يوقف فيه عند حده ويسار فيه بتحفظ ، انعكس لنقص مثل أكل العسل الذي ان أكل بقدر فقد اغتذى واستلذ وان زاد ذهب الجميع. لم يقل 10 لئلا تكتظ وتشمز منه ، بل⁽⁹⁵¹⁾ قال فتقيا⁽⁹⁵²⁾ . و الى هذا المعنى أيضا أشار بقوله : الاكثار من أكل العسل غير صالح الخ⁽⁹⁵³⁾ . و اليه اشار بقوله : لا تكن حكيما فوق ما ينبغي لئلا تكون في وحشة⁽⁹⁵⁴⁾ و الى هذا اشار بقوله : احترز لقدمك اذا اقبلت الى بيت الله الخ⁽⁹⁵⁵⁾ ، 15 و الى هذا اشار داود⁽⁹⁵⁶⁾ بقوله : ولم اسلك في العظام ولا في العجائب مما هو اعلى مني⁽⁹⁵⁷⁾ . و الى هذا المعنى قصدوا بقولهم : لا تبحث عن عجائب الاشياء لك ولا تتطلب الاشياء الخفية عنك وإنما اطلب ما انت مدركه ،

(948) المرضى : ج ، المرضى : ت (949) : ع [الامثال ١٦/٢٥] ، دبش مصات اكلوك ديك فن تشبنو وهقاتو : ت ج (950) الفصل السابق ٣٠ . (951) : ا ، فن تشبنو وقصت بو : ت ج (952) : ا ، وهقاتو : ت ج (953) : ا ، اكلوك دبش هربوت لا طوب : ت ج (954) : ع [الجامعة ١٧/٧] ، ولا تتحكم يوتر له تشوم : ت ج (955) : ع [الجامعة ١٧/٤] ، شمورجلك كاشر تلك ال بيت هالميم وكو : ت ج (956) داود : ا ، دود : ت ، دويد : ج (957) : ع [المزمور ١٣١/١] لاهلكتي بجدولت وبنفلاوت مني : ت ج

ولاشغل لك بالعجائب⁽⁹⁵⁸⁾ يريد أنك لا تجيل عقلك إلا في ما يمكن الانسان ادراكه. اما الامر الذي⁽⁹⁵⁹⁾ ليس في طبيعة الانسان إدراكه فالأشتغال⁽⁹⁶⁰⁾ به موزجدا كما بينا. والى هذا قصدوا⁽⁹⁶¹⁾ بقولهم. كل من نظرفى اربعة اشياء الخ⁽⁹⁶²⁾ وتمموا ذلك القول بقولهم كل من لا يصون مجد خالقه⁽⁹⁶³⁾ اشارة الى ما بيناه من كون الانسان لا يتهم للنظر⁽⁹⁶⁴⁾ بالخيالات الفاسدة 5 واذا احدث له الشبه ا ولم يتبرهن له الامر المطلوب لا⁽⁹⁶⁵⁾ يرفضه ويطرحه ويبادر لتكذيبه بل يتثبت ويصون مجد خالقه⁽⁹⁶⁶⁾ يكف ويقف .

وهذا امر قد بان وليس المراد بهذه النصوص التى قالوها الانبياء، والحكماء قدس سرهم ، سد⁽⁹⁶⁷⁾ باب النظر بالجملة وتعطيل⁽⁹⁶⁸⁾ العقل عن 10 ادراك ما يمكن ادراكه كما يظن الجاهلون والمتوانون الذين | يعجبهم ان يجعلوا نقصهم وبلههم كمالا وحكمة وكمال غيرهم وعلمه نقصا (۲۰۰-۱) | وخروجا⁽⁹⁶⁹⁾ عن الشرع : الجاعلين الظلمة نورا والنور ظلمة⁽⁹⁷⁰⁾ بل الغرض كله الاخبار بان لعقول البشر حد [ا] تقف عنده ولا تنتقد الفاظا . قيلت فى العقل فى هذا الفصل وغيره ؛ ان الغرض الارشاد الى المعنى المقصود لا تحقيق ماهية العقل ولتحرير ذلك فصول اخرى⁽⁹⁷¹⁾ . 15

فصل لـج [۳۳]

اعلم ان الابتداء بهذا العلم مُضرّ جدا، اعنى العلم الالهى ، وكذلك تبين معانى الأمثال النبوية ، والتنبيه على الاستعارات المستعملة فى

(958) لا تبحث عن... بالعجائب : ا ، بمفلا ملك ال تدرش وبمكة ملك ال تحقر به شهر شيتة دروش تبون و اين لك هشق بنسرتوت : ت ج [حبيجه ۱۳ / ۱] (959) الامر الذى : ت ، الامور التى : ج (960) ادراكه ... به : ت ؟ ، ادراكها ... بها : ج (961) قصدوا : ت ، قصدوا الحكيم : ج (962) : ا ، كل مستكل باربعه دريم كو : ت ج [حبيجه ۲/۱۱] (963) : ا ، كل شلاحس حل كبود قونو . ت ج (964) للنظر ت ، — ج (965) لا ت ، لم ج (966) : ا ، ويحوس حل كبود قونو ت ج (967) . ا ، الحكيم زك ت ج (968) تعطيل : ت ، يتعطل ج (969) خروجا ت ، خرجوا ج (970) : ع اشيا / ۲۰] ، شيم حشك لاور واور لحشك . ت ج (971) الفصل الاق ، ۷۲، ۶۸

الخطابات (972) التي كتب النبوة مملوءة منها بل ينبغي ان يربى الاصغار (973) ويقرّ المقصرون على قدر ادراكهم ، فن رؤى كامل الذهن مهيئاً لهذه (974) الدرجة العالية ، درجة النظر للبرهاني والاستدلالات العقلية الحقيقية ، انهض اولاً اولاً الى ان يصل كماله . اما من منبه ينبهه او من نفسه .

- 5 اما متى ابتداء بهذا العلم الالهي ، فليس يحدث تشويش فقط في الاعتقادات ، بل تعطيل محض . وما مثال ذلك عندى الامثل من يغذى الصبي الرضيع بجوز الحنطة واللحم وشرب الخمر ، فانه يقتله بلا شك ليس لان هذه اغذية سوء وغير طبيعية للانسان ، بل لضعف المتناول لها عن هضمها حتى يحصل | الاستنفاع بها . كذلك هذه الآراء الصحيحة (٣٧-١) م
- 10 ما اخفيت والغزت وتحيل كل عالم في تعليمها بغير تصريح ، بكل وجه من التحيل من اجل كونها باطنة سوء ، او من اجل كونها هادئة لقواعد الشريعة ، كما يظن الجاهل الذين زعموا انهم وصلوا درجة النظر (975) بل اخفيت لقصور العقول في الابتداء عن قبولها ولتوحي بها ليعلمها الكامل ولذلك تسمى (976) اسرار وغوامض التوراة (977) ، كما
- 15 نبين وهذا هو السبب في كون التوراة تكلمت على لسان بني ادم (978) على ما بينا (979) .

وذلك لكونها معرضة لابتدئ بها ويتعلمها الصبيان والنسوان وكافة الناس ، وليس في قدرتهم فهم الامور على حقيقتها ، فلذلك اقتصر بهم على التقليد في كل رأى صحيح يؤثر تصديقه ، وفي كل تصور على ما يسدّد الذهن نحو وجوده ، لاعلى حقيقة ماهيته . فاذاكمل الشخص وقدمت له غوامض التوراة (980) اما من غيره او من نفسه ، اذا نهى بعضها على بعض وصل درجة يصدق بتلك الآراء الصحيحة بطرق التصديق الحقيقية ، اما بالبرهان في ما يمكن فيه برهان او بالحجج القوية في ما يمكن فيه ذلك

(972) الخطابات : ج ، الخطابة : د (973) الاصغار : ت ، الاصغار : ج ن (974) لقبول هذه : ج ، هذه : د (975) لدرجة : ج درجة : ت ، (976) تسمى : ت ، سمي : ج (977) ١ ، سودوت وستريتوره : ت ج (978) ١ ، دبره كلشون : ت ج (979) الفصل السابق ، ٢٦ (980) ١ ، ونسرو لو ستري توره : ت ج [فارن : حججه ١٠٣١]

- وكذلك يتصور تلك الامور التي كانت له خيالات ومثالات بحقائقها ويفهم ماهيتها ، وقد تكرر لك مرات في اقاويلنا قولهم ولا تعطى قصة الامر لكل احد ما لم يكن حكيما ويفهم بنفسه ، وحينئذ تعطى له رؤس الفواصل⁽²⁸¹⁾ ، ولذلك لا ينبغي ان يفتح احد في هذا الباب الا بقدر احتمال. وبهذين الشرطين : احدهما اكونه حكيما⁽⁹⁸²⁾ ، اعنى انه حصلت له العلوم التي تتخذ منها مقدمات النظر. والثاني ان يكون فيها فطنا ذكي الطباع⁽⁹⁸³⁾ يشعر بالمعنى بايسر تلويح. وهو معنى قولهم يفهم بنفسه⁽⁹⁸⁴⁾. وسابن لك السبب في منع تعليم الجمهور بطرق النظر الحقيقية واخذهم بتصور ماهيات الامور على ما هي عليه ، كون ذلك امرا لازما ضروريا الا⁽⁹⁸⁵⁾ يكون الا هكذا في فصل بعد هذا فاقول :
- 5 (٣٧-ب) 10

فصل لد [٣٤]

الاسباب المانعة لافتح التعليم بالالهيات والتذنيه على ما ينبغي التذنيه عليه وتعريف ذلك للجمهور ، خمسة اسباب.

- السبب الاول : صعوبة الامر في نفسه ولطفه وغموضه قال : وما هو بعيد وعميق جدا من يحده⁽⁹⁸⁶⁾. وقيل : اما الحكمة فاين توجد⁽⁹⁸⁷⁾ ولا ينبغي ان يبتدا في التعليم بالأصعب والاعمض فيها. ومن الامثال المشهورة في ملتنا تشبيه العلم بالماء ويتنوا ، عليهم السلام ، في هذا المثل معاني ، من جعلها أن الذي يدرى يعوم يخرج الجواهر من قعر البحر ، ومن جهل العوم غرق فلذلك لا يعترض للغوم الامن ارتاض في تعلمه .
- 15

- والسبب الثاني قصور اذهان الناس كلهم في ابتدائهم ، وذلك ان الانسان لم يعط كماله الاخير اولا بل الكمال فيه بالقوة وهو في ابتدائه | عادم
- 20 (٣٨-١) ٢

(981) اعلاه ص ٣ (982) : ا ، حكم : ت ج (983) فيها فطنا ذكي الطباع : ت ، فاهما فطينا ذكيا ذكي الطباع : ج (984) : ا ، بين مدتهو : ت ج (985) الا : ت ، لا : ج (986) : ع [الجامعة ٧ / ٢٥] رقوق مه شيه و عقوق و عقوق ي يمسانو : ت ج (987) : ع [ايوب ١٢/٢٨] ، وهككه ماين تمصاكو : ت ج

ذلك الفعل: وجحش القراء يصير انسانا⁽⁹⁸⁸⁾ وما كل شخص له امر ما بالقوة يلزم ضرورة ان يخرج ذلك الى الفعل بل قد يبقى على نقصه اما لموانع⁽⁹⁸⁹⁾ اولقلة ارتياض بما يخرج تلك القوة الى الفعل وبيان قيل: ليس الكثير، هم الحكماء⁽⁹⁹⁰⁾. وقالوا، عليهم السلام: ورأيت الناس على

5 الرتب وهم قلائل⁽⁹⁹¹⁾، لان الموانع عن الكمال كثيرة جدا والشواغل عنه غزيرة، ومتى يحصل التهيؤ التام والفرغة للارتياض، حتى يخرج ما في ذلك الشخص بالقوة الى الفعل.

والسبب الثالث طول التوطئات لان للانسان بطبعه تشوّق [أ] لطلب الغايات، وكثيرا ما يملّ أو يرفض التوطئات. | واعلم أنه لو حصلت (٢٠٠-ب) ٢
10 غاية مادون التوطئات للتقدمة لها لما كانت تلك توطئات بل كانت تكون شواغل وفضولا محضا؛ وكل انسان رلو ابدل الناس اذا نهته كما يُنَبِّه نائم⁽⁹⁹²⁾، وتقول له أما تشاق الآن لمعرفة هذه السموات؟ كم عددها؟ وكيف شكلها؟ وما فيها؟ وما هي الملائكة؟ وكيف خلق العالم بأسره؟ وما غايته بحسب ترتيبه بعضه من بعض؟ وما هي النفس؟
15 وكيف حدوثها في البدن؟ وهل نفس الانسان تُفارق وان كان تفارق فكيف؟ وبماذا؟ والى ماذا؟

وما اشبه هذه المباحث فهو يقول لك نعم بلاشك، ويشتاق لمعرفة هذه الاشياء على حقائقها، شوقا طبيعيا، لكنه يريد سكون هذا الشوق وحصول معرفة جميع ذلك بكلمة واحدة، او كلمتين تقولها له، إلا انك
20 لو كلفته ان يعطل شغله جمعة من الزمان، الى ان يفهم جميع ذلك لِمَا فعل، (٣٨-ب) م
بل يقنع بخيالات كاذبة تسكن نفسه اليها، ويكره ان يقال له ان ثم شيء [أ] يحتاج الى مقدمات كثيرة وطول مدة في المبحث وانت تعلم أن هذه الامور

(988) ع [ايوب ١٢/١١]. وحير فرا ادم يولد: ت ج (989) لموانع: ت، للمانع: ج ن (990): ع [ايوب 9/٢٥]، لا ريب يحكمو: ت ج (+) عليهم السلام: ج، زك: ت (991) [المعنى اللغوي: رأيت ابنه المجرى] وهم قلائل: أ، رايى بنى عليه وهم موضعين: ت ج (992) نائم: ت، نائما: ج

مرتبطة بعضها ببعض وذلك ان ليس في الوجود غير الله تعالى ومصنوعاته كلها ، وهى كل ما اشتمل عليه الوجود من دونه ، وليس ثم طريق لادراكه الا من مصنوعاته ، وهى الدالة على وجوده ، وعلى ما ينبغي أن يعتقد فيه اعنى ما يوجب له او يسلب عنه ، فيلزم اذا ضرورة اعتبار الموجودات كلها على ما هى عليه ، حتى نتخذ من كل فن وفن مقدمات 5 حقيقية يقينية تنفعنا في مباحثنا الالهية .

فكم مقدمة تؤخذ من طبيعة الاعداد ومن خواص الاشكال الهندسية نستدل منها على امور ننفيها عنه تعالى ، ويدلنا نفيها على جملة معانٍ إما امور الهيئة الفلكية والعلم الطبيعي . فما ارى الامر في ذلك يشكل عليك انها امور ضرورية في ادراك نسبة العالم لتدبير الله كيف هى على الحقيقة ؟ لا بحسب الخيالات . 10

و ثم امور كثيرة نظرية وان لم تتخذ منها مقدمات لهذا العلم لكنها تروض الذهن وتحصل له ملكة الاستدلال ومعرفة الحق بالامور الذاتية له ، وتزيل التشويش الموجود في اكثر اذهان الناظرين من التباس الامور العرضية بالذاتية ، وما يحدث بسبب ذلك من فساد الآراء مضافا (993) الى تصور تلك الامور على ما هى عاينه ، وان لم تكن اصلا في العلم (٣٩-١) م
الاهي ؛ ولا تخلو ايضا من منافع اخرى في امور موصلة لذلك العلم ، فلا بد 15 ضرورة لمن اراد الكمال الانساني من الارتياض اولا في صناعة المنطق ، ثم في الرياضيات على ترتيب ثم في الطبيعيات ، وبعد ذلك في الالهيات وقد نجد كثيرين تقف اذ هانهم عند بعض هذه العلوم وحتى إن لم تنب (994) 20 اذ هانهم قد يقطع بها الموت وهم في بعض التوطئات . فلو كنا لانعطي رأيا على جهة التقليد بوجه ولا نرشد نحو شيء بمثال ، الا نلزم بالتصور الكامل بالحدود الذاتية وبالتصديق في ما يراد التصديق به بالبرهان ، وذلك لا يمكن الا بعد هذه للتوطئات الطويلة ، لكان ذلك يكون (995) داعيا لموت الناس كافة ، وهم لا يعلمون ، هل ثم اله للعالم أو ليس ثم اله ؟ ناهيك ان يوجب له

(993) مضافا : ت ، مضاف : ج (994) لم تنب : ت ، لم نبو : ج (995) لكان ذلك يكون : ت ، فكان يكون ذلك : ج ، فكان : ن

حكم او تنفى عنه نقيصة وليس كان يتخلص قط من هذا الملاك الا :
واحد من مدينة واثنان من عشيرة⁽⁹⁹⁶⁾

اما الآحاد وهم : الباقون الذين يدعهم الرب⁽⁹⁹⁷⁾ فلا يصح لهم
الكمال الذى هو الغاية الابد التوطئات وقد بين سليمان ان الحاجة
5 للتوطئات ضرورية وانه لا يمكن الوصول الى الحكمة الحقيقية الا بعد
الارتياض قال : اذا كلّ الحديد ولم يشحذ حده تزايد التعب والحكمة
انفع للنجاح⁽⁹⁹⁸⁾ وقال : اسمع المشورة واقبل التاديب لى تصير حكيما
في اواخرك⁽⁹⁹⁹⁾ . وهنا ضرورة اخرى لتحصيل التوطئات ، | وذلك ان (٢٩ - ٣٠) م
الانسان تحدث له شكوك كثيرة في حال الطلب بسرعة ويفهم ايضا
10 الاعتراضات بسرعة اعنى نقض قول ما ، لان ذلك شبه الهدى في البنيان .

اما اثبات الاقاويل وحل الشكوك فلا يصح الا بمقدمات كثيرة ، تؤخذ
من تلك التوطئات ، فيكون الناظر دون توطئة كمن سعى برجليه ليصل
لموضع ما فوقع في طريقه في بثر عميق لا حيلة عنده للخروج منه الى ان يموت .
فلو عدم السعى وسكن في موضعه لكان اخرى به . وقد اطنب سليمان
15 في الامثال⁽¹⁰⁰⁰⁾ في وصف حالات الكسالى وعجزهم . كل ذلك مثل للعجز
عن طلب العلوم وقال : فيشوق⁽¹⁰⁰¹⁾ الشائق لحصول الغايات ، ولا يسعى
في تحصيل التوطئات الموصلة لتلك الغايات بل يشناق فقط ، قال : رغبة
الكسلان تقتله لان يديه تأبيان العمل ، النهار كله يرغب ويتمنى والصدديق
يعطى ولا يقض⁽¹⁰⁰²⁾ .

(996) [ارميا ١٤/٣] حليمير وشنيم محشفه : ت ج (997) : ع [يوثيل ٢٢/٢] ،
هشديم اشراقة قورا : ت ج (998) ع [الجامعة ١٥/١٥] ، ام قه هبرزل وهرا لافني قلفل
وحيلم مجبر ويترن هكشر حكه : ت ج (999) : ع [الامثال ٢٠/١٩] ، شع حصه وقبل
موسر لمن تحكم با حريتيك : ت ج (1000) سليمان في الامثال : ا ، شله في مثل : ت ج (1001)
فيشوق الشائق : ج ، في شوق الشائق : ت (1002) ع [الامثال ٢١/٢٥ ، ٢٦] ، تارت
مصل تيمتنوك ما نويديو لموت كل هيوم هتاوه تاوه و صديقين ولا يحشك : ت ج

يقول : إن السبب في كون شوقه قاتلا له ، لانه لا يسمى
 (٢٠١-١) = ويعمل لما يسكن ذلك الشوق بل يكثر التمني⁽¹⁰⁰³⁾ | لا غير ، ويعلق
 آماله بمالا آلة⁽¹⁰⁰⁴⁾ عنده لتحصيله . فلواضرب عن هذا التشوق لكان
 اسلم له واعتبر آخر المثال⁽¹⁰⁰⁵⁾ ، كما انه يتن عن اوله في قوله :
 5 وصديق يعطى ولا يضمن⁽¹⁰⁰⁶⁾ ، وليس الصديق مقابل الكسلان⁽¹⁰⁰⁷⁾
 الا بحسب ما يتناه لانه يقول ان العادل⁽¹⁰⁰⁸⁾ في الناس الذى يعطى كل
 شئ حقه ، أى⁽¹⁰⁰⁹⁾ زمانه كله للطلب ولا يمنع من زمانه شيئا لما سوى
 ذلك كأنه يقول : والصديق يعطى ايامه للحكمة ولا يضمن منهم⁽¹⁰¹⁰⁾
 (٤٠-١) م نظير قوله : لا تسلم | ثروتك للنساء⁽¹⁰¹¹⁾ .

10 واكثر العلماء اعنى المشاهر بالعلم مبليون بهذا المرض ، اعنى
 طلب الغايات ، والكلام فيها دون النظر في توطئاتها . ومنهم من ينتهى⁽¹⁰¹²⁾
 به الجهل او طلب الرياسة ان يدم تلك التوطئات التى هو مقصر عن
 ادراكها او متوان عن طلبها ، ويروم اظهارا انها مضرّة او غير مفيدة
 والحق عند التأمل يتن واضح .

15 والسبب الرابع : الاستعدادات الطبيعية ، وذلك أنه قد تبين بل
 تهرن أن الفضائل الخلقية ، هى توطئات للفضائل النطقية . ولا يمكن
 حصول نطقيات⁽¹⁰¹³⁾ حقيقية اعنى معقولات كاملة الالرجل مرتاض
 الاخلاق جدا ، ذى هدوء وسكون ، وثم خلق كثير من قد حصل
 لهم من اول الفطرة هيئة مزاجية لا يمكن معها كمال بوجه ، كمن

(1003) التمني : ت ، التمني : ج (1004) آلة : ت ، اله : ج (1005) المثال : ت ج ،
 المثل : ن (1006) : ا ، وصديق يتن كرو : ت ج (1007) الكسلان : ا ، حصل : ت ج
 (1008) العادل : ت ، العدل : ج (1009) ينى : ت ، يعطى : ج (1010) : ا ، وصديق يتن
 يموحكه ولا يحشك مهم : ت ج (1011) : ع [الامثال ٣١ / ٣] ، ال تن لمنشيم حيليك
 [ودريك : ج] : ت ج (1012) ينتهى : ت ، ينته : ج (1013) نطقيات : ت ،
 توطيات : ج

هو بالطبع حارّ القلب جدا قوياً (1014) ، فانه لا ينفك من الحرج ولو راض نفسه اعظم رياضة ، وكن مزاج الانثيين منه حارّ رطب قوية البنية وأوعية المنى كثيرة التوليد للمنى ، فان هذا يبعد ان يكون عفيفا ، ولوراض نفسه غاية الرياضة (1015) .

- 5 وكذلك تجدد من الناس قوما ذوى (1016) طيش وتهور وحركاتهم قلقلة (1017) جدا غير منتظمة ، تدل على فساد تركيب وسوء مزاج لا يمكن ان يعبر عنه . فهو لاء لا يرى فيهم (*) كمال ابدا ، والسعى منهم في هذا الفن جهل محض من الذى يسعى ، لان هذا العلم كما علمت ما هو علم طب ، ولا علم هندسة ولا كل واحد مهياً له من الوجوه التي قلنا . فلا بد من تقديم التوطئات الخلقية حتى يصير الانسان في غاية الاستقامة والكمال : لان (٤٠ - ب) ٢
- الملتوى رجس عند الرب والى المستقيمين نجواه (1018) .

ولذلك يكره تعليمه للشباب بل لا يمكنهم قبوله لغليان طبائهم واشتغال اذهانهم بشعلة النشوء (1019) حتى تحمد تلك الشعلة المحيرة ويحصل لهم الهدوء والسكون ، وتخشع قلوبهم وتخضع من جهة المزاج . وحينئذ يستنهضون (1020) انفسهم لهذه الدرجة وهى ادراكه تعالى اعنى العلم الالهى المكتنى عنه بقصة الامر (1021) قال : الرب قريب من منكسرى القلوب (1022)

وقال : اسكن فى العلاء وفى القدس ومع المنسحق والمتواضع الروح الخ (1023) .

(1014) قويا : ت ج ، قوى : ن (1015) الرياضة : ت ، الارتهاض : ج (1016) ذوى : ت ، ذو : ج (1017) قلقلة : ت ، قليلة : ج (*) يرى فيهم : ت ج ، يرام بهم : ن (1018) : ع [الامثال ٣١/٢] كى توبعت الله نلوز وات يشرم سودو : ت ج (1019) النشوء : ت ج ، النش : ن (1020) يستنهضون : ت ، يستنهضوا : ج (1021) : ا ، بمسه مركبه : ت ج (1022) : ع [المزمور ١٩/٢٣] الله لتشرى لب : ت ج (1023) : ع [اشعيا ١٥/٥٧] مروم وقدرش اشكون وات دكا وشغل روح وكو : ت ج

ولذلك قالوا في التلمود على قولهم : تغطي لهم رؤس الفواصل ⁽¹⁰²⁴⁾ ،
 قالوا : لا تعطي رؤس الفواصل الا لرئيس المحكمة ، والذي قلبه ملي
بالاهتمام ⁽¹⁰²⁵⁾ . والقصد بذلك الخشوع والخضوع والورع الزائد مضافا الى
 العلم ، وهناك قيل : لا تعطي غوامض التوراة الا لناصرح وما هرفى الصناعات
وفاهم بالهمس ⁽¹⁰²⁶⁾ . وهذا <ا> [هـ] امور لا بد فيها من تهيتو طبيعى . الا تعلم 5
 ان من الناس من هو ضعيف الرأى جدا ، وان كان افهم الناس . ومنهم من له
 رأى صائب وحسن تدبير فى الامور السياسية وهو الذى يتسمى ناصرحا ⁽¹⁰²⁷⁾ ،
 لكنه لا يفهم معقولا ، ولو قرب من المعقولات الأول بل يكون أبله
 جدا لاحيلة فيه : لما ذا يكون بيد الجاهل ثمن لاقتناء الحكمة ولا لب
 له ⁽¹⁰²⁸⁾ .

10

ومن الناس ، الفهم ⁽¹⁰²⁹⁾ الذكى بالطبع القدير على اخفى المعانى بعبارة
 وجيزة محكمة وهو الذى يتسمى فاهما بالهمس ⁽¹⁰³⁰⁾ ، لكنه لم يشتغل
 ولا حصلت له علوم ، والذي له العلوم الحاصلة بالفعل هو الذى يتسمى
 ما هرا فى الصناعات ⁽¹⁰³⁰⁾ قالوا : عندما يتكلم يصبح الكل صمّا . ⁽¹⁰³²⁾
 فتأمل كيف اشترطوا بنص كتاب كمال الشخص فى السياسات المدنية وفى 15
 العلوم النظرية مع ذكاء طبع وفهم وحسن عبارة فى ايصال المعانى بتلويح ،
 وحينئذ : تعطى له غوامض التوراة ⁽¹⁰³³⁾ .

(1024) موسرين لورائى هفرقيم : ت ج (1025) اين موسرين راشيه فرقيم الا لاب بيت دين
 وهوا شلبودواج بقربو : ت ج [حجيجه ٣١ ، ١] (1026) : ا ، اين موسرين سترى توره
 الا ليوعص وحكم حرشيم ونبون لحش : ت ج (1027) : ا ، يوعص : ت ج (1028) :
 ع [الاشال ١٦/١٧] له زه محير بيد كسيل لقنوت حكمه ولب اين : ت ج (1029) الفهم :
 ت ، الفهم : ج . (1030) فاهما بالهمس : ا ، لنبون لحش : ت ج (1031) : ا ، حكم
 حرشيم : ت ج (1032) : ا ، كيون شمدير فعنو هكل كحرشيم : ت ج [حجيجه ١٤ ، ١٥]
 (1033) : ا ، موسرين له سترى توره : ت ج

وهناك قيل : قال الربّي يوحنا للربّي العزّر تعال ! لأعلمك

قصة الامر ، على ذلك قال له [الربّي العزّر] لم آسب بعد⁽¹⁰³⁴⁾ يعنى

انى لم اشخ⁽¹⁰³⁵⁾ ، والى الان اجد غليان الطبيعة وطيش الصبا . فأرى كيف اشترطوا السنّ ايضا مضافا⁽³⁶¹⁰⁾ الى تلك الفضائل ، فكيف يمكن

مع هذا ، الخوض فى ذلك مع جمهور الناس كلهم اطفالا ونساء⁽¹⁰³⁷⁾ .

والسبب الخامس : الاشتغال بضرورة الاجسام التى هى الكمال

الاول ، وبخاصة ان انضاف اليها الاشتغال بالزوجة والاولاد ، ولاسيما ان انضاف لذلك طلب فضول العيش الحاصلة ملكة متمكنة بحسب السير والعادات السوء . فانه ، ولو الانسان الكامل كما ذكرنا ، اذا كثر

10 اشتغاله بهذه الامور الضرورية ، فناهيك | الغير ضرورية ، واشتد شوقه (٢٠١ - ب) ج

لها ، ضعفت منه التشوقات النظرية ، وانغمرت (+) وصار طلبه لها يفتور وتراخ وقلة اهتمام ، فلا يدرك ما فى قوته ان يدرك او يدرك ادراكا مشوشا مختلطا من الادراك والتقصير .

فبحسب هذه الاسباب كلها كانت هذه الامور لاثقة بأحاد خواص

15 جدا لا بالجمهور . ولذلك تخفى عن المبتدئ ويمنع من التعرض لها كما | يمنع (٤١ - ب) -

الطئل الصغير عن تناول الاغذية الغليظة ورفع الأثقال .

فصل له [٣٥]

لاتظن أن كل ما وطأ ناه¹⁰³⁹ فى هذه الفصول المتقدمة من عظم الأمر

وخفائه ويُبعد ادراكه ، وكونه مضمونا به على الجمهور ، أن نرى التجسيم

20 ونرى الانفعالات⁽¹⁰⁴⁰⁾ داخل فى ذلك ؛ ليس الامر كذلك ، بل كما ينبغى

(1034) : ا ، امرليه ر . يوحنا لربّي العزّر تالجرمك معه مركبه آمرليه اكّي

لاقماني : ت ج (1035) لم اشخ : ت ، لم اشخ : ج (1036) مضافا : ت ، مضاف : ج

(1037) : ا ، طف ونشيم : ت ج (+) وانغمرت : ت ، وانجمدت : ج (1039)

وطائاه : ت ، وطنناه : ج (1040) الانفعالات : ت ج ، الانفعال : ن

أن يربى الصغار ويعلم في الجمهور على أن الله عز وجل واحد، ولا ينبغي أن يعبد سواه. كذلك ينبغي أن يقللوا بان الله ليس بجسم ولا شبه بينه وبين مخلوقاته أصلاً، في شيء من الأشياء، ولا وجوده شبه وجودها، ولا حياته شبه حياة الحي منها، ولا علمه شبه علم من له علم منها، وأن ليس الاختلاف بينه وبينها بالأكثر والأقل فقط، بل بنوع الوجود، اعني 5 أن يقرر عند الكل أن ليس علمنا وعلمه اوقدرتنا وقدرته تختلف بالأكثر والأقل والأشد والأضعف وما اشبه. اذ القوى والضعيف متشابهان بالنوع ضرورة ويجمعها حد ما واحد. وكذلك كل نسبة انما تكون بين شيئين تحت نوع واحد. قد تبين ذلك ايضا في العلوم الطبيعية، بل كل ما ينسب اليه تعالى مابين لصفاتنا من كل جهة حتى لا يجمعها حد اصلا. 10

وكذلك وجوده ووجود ما سواه، | انما يقال عليها وجود باشتراك الاسم، كما سألين، وهذا القدر يكفي الصغار والجمهور في إقرار أذ هانهم على أن ثم موجودا كاملا⁽¹⁰⁴¹⁾ لاجسم ولا قوة في جسم، هو الاله ولا يلحقه نحو من ألحاء النقص، ولذلك ليس يلحقه انفعال اصلا.

اما الكلام في الصفات وكيف تنفي عنه وما معنى الصفات المنسوبة له 15 تعالى⁽¹⁰⁴²⁾. وكذلك الكلام في خلقه ما خلق وفي صفة تدبيره للعالم، وكيف عنايته بما سواه، ومعنى مشيئته وادراكه⁽¹⁰⁴³⁾ وعلمه بكل ما يعلمه.

وكذلك معنى النبوة وكيف مراتبها وما معنى اسمائه المدلول بها على واحد، وان كانت اسماء كثيرة. فان هذه كلها امور غامضة وهي: 20 غوامض التوراة⁽¹⁰⁴⁴⁾ بالحقيقة وهي الاسرار⁽¹⁰⁴⁵⁾ التي تذكر دائماً في كتب الانبياء وفي كلام الحكماء⁽¹⁰⁴⁶⁾ عليهم السلام. وهذه هي الأشياء

(1041) موجودا كاملا : ج ، موجود كامل : ت (1042) تعالى : ج ؛ — : ت (1043) ادراكه : ت ج ، ارادته : ن (1045) : ا ، سترى تورة : ت ج (1045) الاسرار : ا ، السودوت : ت ج (1046) : ا ، الحكيم : ت ج

التي لا ينبغي الكلام فيها إلا برؤس الفواصل⁽¹⁰⁴⁷⁾ ، كما ذكرنا ومع الشخص
الموصوف أيضا. أما نقي التجسيم ورفع الشبهة والانفعالات عنه ، فامر
ينبغي التصريح به وتبيينه لكل احد بحسبه، وتقليده للاصاغر والنسوان
والبله والناقصى الفطرة كما يقولون: إنه واحد وإنه قديم وإن لا يعبد
5 سواء، لأن لا توحيد الا برفع الجسمانية اد الجسم ليس بواحد، بل مركب
من مادة وصوره، اثنين بالحد، وهو ايضا منقسم، قابل للتجزية⁽¹⁰⁴⁸⁾ .

فاذا قبلوا ذلك وألفوه ورُبُّوا عليه وكبروا وتحيروا في نصوص
الكتب النبوية بين لهم معناها، وأنهمضوا لتأويلها، ونُبِّهوا على اشتراك^{(١٤٢-ب) م}
الاسماء واستعاراتها التي ضمنتها هذه المقالة، حتى يسلم لهم صحة الاعتقاد
10 في وحدانية الله وفي تصديق الكتب النبوية. ومن نبا ذهنه عن فهم تأويل
النصوص وفهم الاتفاق في الاسم مع "الانلاف في المعنى". قيل له هذا
النص يفهم تأويله اهل العلم، لكنك أنت تعلم أن الله عز وجل ليس بجسم،
ولا ينفعل، لأن الانفعال تغير، وهو تعالى لا يلحقه تغير، ولا يشبه شيئا
من كل ما سواه، ولا يجمعه مع شيء منها حد من الحدود اصلا. وإن هذا
15 الكلام النبوي حق، وله تأويل ويوقف معه عند هذا القدر. ولا ينبغي ان
يُقرَّ احد على اعتقاد تجسيم او على اعتقاد لاحق من لواحق الاجسام ، الا
ما يقرَّ على اعتقاد عدم⁽¹⁰⁴⁹⁾ آلاله او الشرك به او عباده من دونه⁽¹⁰⁵⁰⁾ .

فصل لو [٣٦]

سأبين لك عند كلامي في الصفات على اى جهة قيل: إن الله يرضيه
20 الامر الكذا او يسخطه او يغضبه الذى بذلك المعنى. يقال في أشخاص
من الناس، إن الله رضى عنهم او غضب عليهم او سخط عليهم⁽¹⁰⁵¹⁾ . وليس
هذا المعنى هو غرض هذا الفصل ، بل غرضه ما اقول فيه.

(1047) : ا ، برأى هفرقي : ت ج (1048) التجزية : ج ، التجزية : ت (1049)
عدم : ت ، ضد : ج (1050) من دونه : ت ج ، من سواء : ن (1051) عليهم : ج ، — : ت

- (١٢-١) اعلم انك اذا تأملت جميع التوراة وجميع كتب الأنبياء لا تجد: الفاظ السخط والغضب والغيرة تستعمل الا في الشرك (1052) خاصة؛ ولا تجد يُسَمَّى عدو الله او خصما او كارها الا وهو مشرك (1053) خاصة قال : وتعبدوا آلهة غريبة والخ . فيشتد غضب الرب عليكم (1054) لا يشتد عليك غضب الرب (1055) تُسَخِّطُونَهُ بِأَعْمَالِ أَيْدِيكُمْ (1056) هم أغاروني بمن ليس الها واغضبوني بأباطيلهم الخ. (1057) لأن الاله غيور (1058) ، لما ذا اسخطوني بمنحوتاتهم (1059) اغضبه بنوه وبناته (1060) لان النار تشب بغضبي (1061) ، ينتقم | من خصمائه ويكافئ اعداءه (1062) ، ويكافئ مبغضيه (1063) الى ان يطرد اعداءه من وجهه (1064) الذي يكرهه الرب الملك (1065) ، كل النجاسات التي يكرهها الرب (1066) . وهذا اكثر من ان يُحصى ، لكنه اذا استقفيته (1067) في جميع الكتب وجدته.

وانما جاءت الكتب النبوية بهذا التأكيد العظيم لكون هذا رأيا باطلا (1068) تعلق به تعالى اعني عبادة الشرك (1069) ، وليس عدول الذي اعتقد أن زيدا قائم في الوقت الذي كان فيه قاعدا ، عن الحق ، كعدول من اعتقد أن النار تحت الهواء ، او الماء تحت الارض او أن الارض بسيطة 15 ونحو ذلك . وما عدول هذا الثاني عن الحق كعدول من اعتقد ان

(1052) : ا ، لشون حرون اف ولالشون كمس ولالشون قناه الا في عبوده . زره : ت ج (1053) : ا ، اوب الله اوصر اوشونا الا عبوده زره : ت ج (1054) : ع [التثنية ١٦/١١] وعبدتم الهيم احريم وحره اف بكم : ت ج (1055) : ع [التثنية ١٥/٦] ، فن يحره اف الله : ت ج (1056) : ع [التثنية ٢٩/٣١] لكلميسو بمعسه يديكم : ت ج (1057) : ع [التثنية ٢١/٣٢] ، هم قناري بلا ال كمسوني بهيليم : ت ج (1058) : ع [التثنية ١٥/٦] كي ال قناه وكو : ت ج (1059) : ع [ارميا ١٩/٨] ، ملهوه كميسو بفسيليم : ت ج (1060) : ع [التثنية ١٩/٣٢] مكمس بقيو وبتيو : ت ج (1061) : ع [التثنية ٢٢/٣٢] اكي اش قدسه يا في : ت ج (1062) : ا ، نوتم هوصريو ومشل هوالا ويبيو : ت ج . [ابن ميمون قد غير بعض الشيء في النص في التوراة ، نحوم ٢/١] (1063) . ع [التثنية ١٠/٧] ومشل لشنايو : ت ج (1064) : ع [المد ٢١/٣٢] ، عد هوريشوات اوبييو : ت ج (1065) : ا ، اشرنا الله الملك : ت ج (1066) : ع [التثنية ٣١/١٢] ، كي كل توعبت الله اشرنا : ت ج . (1067) استقفيته : ت ، استقريته : ج (1068) رأيا باطلا : ت ، رأى باطل : ج (1069) : ا ، عبوده زره : ت ، عززال : ج

الشمس من النار او أن الفلك نصف كرة ونحو ذلك ، ولا عدول هذا الثالث عن الحق، كعدول من اعتقد ان الملائكة ياكلون ويشربون ونحو ذلك، ولا عدول هذا الرابع عن الحق كعدول من اعتقد وجوب⁽¹⁰⁷⁰⁾ عبادة شيء غير الله.

- 5 فإنه كلما كان الجهل والكفر متعلقا بامر عظيم ، اعنى بمن | له (١٣- ب) م مرتبة متمكنة في الوجود ، كان اعظم من تعلقه بمن لا مرتبة دون ذلك واعنى بالكفر اعتقاد الشيء على خلاف⁽¹⁰⁷¹⁾ ما هو عليه واعنى بالجهل جهل ما يمكن معرفته ، فليس جهل من جهل مساحة مخروط الاسطوانة او جهل كرية الشمس ، كجهل من جهل هل الاله موجود 10 او ليس للعالم اله ؛ ولا كفر من ظن ان مخروط الاسطوانة نصفها او ان الشمس دائرة ككفر من ظن أن الاله اكثر من واحد. وانت تعلم أن كل من عبد عبادة الشرك⁽¹⁰⁷²⁾ فلم يعبد⁽¹⁰⁷³⁾ها على ان لا اله سواها، ولا تخيل انسان يوما قط من الماضين ، ولا يتخيل من الآتين أن الصورة التي يعملها من المسبوكات او من الحجارة والخشب ؛ تلك الصورة خلقت 15 السموات والارض وهى تدبرها بل انما عُبِدَت على جهة انها مثال لشيء هو واسطة بيننا وبين الله كما بين وقال : من يخشاك يا ملك الامم الخ.⁽¹⁰⁷⁴⁾ . وقال : وفي كل مكان تُقَتَّر وتُقَرَّب لاسمى مقدمة الخ.⁽¹⁰⁷⁵⁾ يشير على السبب الاول عندهم وقد بينا ذلك في تاليفنا الكبير⁽¹⁰⁷⁶⁾ .

وهذا مما لا ينازع فيه احد من اهل شريعتنا ، لكنهم مع كون أولئك الكافرين معتقدين وجود الاله. اذ وتعلق كفرهم بحق هوله تعالى فقط ، 20

(1070) وجوب: ت ج ، وجود: ن (1071) على خلاف: ت ، بخلاف: ج (1072): ا، عبوده رره: ت ، هزال: ج (1073) فلم يعبد⁽¹⁰⁷³⁾ها: ت ، فليس يعبد⁽¹⁰⁷⁴⁾ها: ج (1074): ع [ارميا ١٠/٧] ، لا يراك ملك هجيم: ت ج (1075): ع [ملاخي ١١/١] ، وبكل مقوم مقطر مجش لشيء وكو: ت ج (1076) مشه توره: ه ، عبودة زره: ا

اعنى العبادة والتعظيم كما قال: وتعبدون الرب. الخ⁽¹⁰⁷⁷⁾ ، كي يثبت وجوده في اعتقاد الجمهور ، وظنوا هذا الحق لمن سواه ، فكان ذلك داعيا لعدم وجوده تعالى من اعتقاد الجمهور. اذ لا يدرك الجمهور الافعال العبادات (١٤٤-١) م لا معانيها ولا حقيقة المعبود بها ، فكان ذلك | موجبا لاستحقاقهم الهلاك ، كما جاء النص: فلا تستبق منها نسمة⁽¹⁰⁷⁸⁾ . وبين العلة وهي ازالة هذا 5 الرأي الباطل ، لان لا يفسد به الغير كما قال : كيلا يعلموكم ان تصنعوا الخ⁽¹⁰⁷⁹⁾ . وسمّاهم: اعداء وكارهين وخصماء⁽¹⁰⁸⁰⁾ وقال إن فاعل ذلك يُغَيِّرُ وَيُغْضِبُ وَيُسْخِطُ [الرب]⁽¹⁰⁸¹⁾ :

فكيف يكون حال من تعلق كفره بذاته تعالى ، واعتقاده⁽¹⁰⁸²⁾ على خلاف ما هو عليه، اعنى لا يعتقد وجوده او يعتقد اثنين او يعتقد جسما 10 او يعتقد ذان انفصالات ، أو ينسب له اى نقص كان؟ فإن هذا ، بلا شك اشد من عابد الوثن⁽¹⁰⁸³⁾ : على انها واسطة او عامل خير او شر⁽¹⁰⁸⁴⁾ بزعمه .

فاعلم يا هذا ! انك متى⁽¹⁰⁸⁵⁾ اعتقدت تجسيدا او حالة من حالات الجسم فانك تستفز غيرة الرب ، وغضبه وتوقد نار سخطه وان كارهه 15 وعدوه وخصمه⁽¹⁰⁸⁶⁾ ، اشد من عابد الوثن⁽¹⁰⁸⁷⁾ بكثير . وان خطر ببالك أن معتقد التجسيم معذور . لكونه ربى عليه اوجهه وقصور ادراكه. فكذاك ينبغى لك ان تعتقد في عابد الوثن⁽¹⁰⁸⁸⁾ ، لانه ما يعبد

(1077) : ع [الخروج ٢٣ / ٢٥] ، وعبدتم ات الله كو: ت ج (1078) : ع [التثنية ١٦ / ٢٢] لا تحيه كل شئ: ت ج (1079) : ع [التثنية ١٨ / ٢٠] لمن اشرلا يلمدواكم اصوت كو: ت ج (1080) (1081) : ا ، اوييم وشونايم وصريم: ت ج ا ، مقانه ، ومكيس ومعه حومه: ت ج (1082) اعتقاده : ت ج ، اعتقده: ن (1083) هابد الوثن: ا ، عويد عزرا: ج ، عويد عبوده زره: ت (1084) عامل خير او شر. ا ، عطيه اومره: ت ج (1085) متى: ت ج ، متى ما: ن (1086) : ا ، مقنا ومكيس [مكيم ج] وقودح اشرحه وشون وا ويب وصر: ت ج (1087) : ا ، عويد عبوده زره: ت ج (1088) : ا ، عويد عبوده زره: ت ، عويد عزرا: ج

الاجهل اولتربية [على] منهج آباثهم الذى بين يديهم⁽¹⁰⁸⁹⁾ وان قلت
 ان ظاهر النص يقيم فى هذه الشبهة . كذلك فلتعلم ان عابد الوثن⁽¹⁰⁹⁰⁾ انما
 دعاه لعبادتها خيالات وتصورات ناقصة فلا عذر لمن لا يقلد المحققين
 الناظرين ، ان كان مقصرا عن النظر . فاني لا اكفر من لا يبرهن على نقي
 5 الجسمانية ؛ بل اكفر من لا يعتقد نفيها ولا سيما بوجود شرح انقلوس
 وشرح يوناتان بن | عازياثيل عليها السلام ، اللذين يبعدان عن التجسيم (٤٤ - ب) م
 كل الابعاد وهذا كان غرض هذا⁽¹⁰⁹¹⁾ الفصل .

فصل لز [٣٧]

وجه⁽¹⁰⁹²⁾ : اسم مشترك واكثر اشتراكه هو على جهة الاستعازة ،
 10 هو اسم الوجه من كل حيوان : وكل وجه تحول الى الصفرة⁽¹⁰⁹³⁾ ، ما بال
 وجوهكما مكتوبة⁽¹⁰⁹⁴⁾ ؟ وهذا كثير ، وهو اسم الغضب : ولم يتغير وجهها
 ايضا⁽¹⁰⁹⁵⁾ . وبحسب هذا المعنى استعمل كثيرا فى معنى غضب الله
 وسخطه : وجه الرب فرقمهم⁽¹⁰⁹⁶⁾ ، وجه الرب على صانعى الشر⁽¹⁰⁹⁷⁾ ،
 وجهى يسير امامك وأريحك⁽¹⁰⁹⁸⁾ ، وجعلت وجهى ضد ذلك الانسان
 15 و ضد عشيرته⁽¹⁰⁹⁹⁾ ، وهذا كثير . وهو ايضا اسم حضرة الشخص ومقامه :

(1089) : ا ، منهج ابوتهم يديهم : ت ج (1090) يوناتان بن عازياثيل : ا ، يوثن
 بن عزياث : ت ج (1091) هذا الفصل : ج ، الفصل : ت (1092) وجه : ا ، فني : ت ج
 (1093) : ع [ارميا ٦/٣٠] ونهفكو كل فني ليرقون : ت ج . (1094) : ع [التكوين
 ٧/٤٠] ، مدوع فنيكم رعيم [+ هيوم : ج] : ت ج (1095) : ع [الملوك الاول ١٨/١] ،
 وفنيه لا هيوله عود [عور : ج] : ت ج (1096) : ع [ارميا ١٦/٤] ، فني ادنى حلقم :
 ت ، - : ج (1097) : ع [المزمور ١٧/٣٣] ، فني الله بموسى رع : ت ج . (1098) :
 ع [الخروج ١٤/٣٣] فني [رعنى : ج] يلكو و هنيحى لك : ت ج (1099) : ع [الاحبار
 ٥/٢٠] ، و سمى [نتى : ج] انا ت فني [بايش هموا و بمشفتو - : ج] ، ت ج

قبالة جميع اخوته نزل (1100) ، وبحضرة جميع الشعب أتمجد (1101) ،
معناه بمحضرهم الآ يَجْدَف عليك في وجهك (1102) ، بمحضرتك وبوجودك
٢٠٢-ب) ج وبجسب هذا المعنى قيل | : وكلم الرب موسى وجهها الى وجه (1103) ،
يعنى حضرة بحضرة دون واسطة كما قيل هلم نترأى مواجهة (1104) . وكما
قال: وجهها الى وجه كلمكم الرب (1105) ؛ وبيّن في موضع آخر وقال : 5
فكنتم سامعين صوت الكلام وانتم لا تدركون صورة بل صوتا فقط (1106) ،
وكنى عن ذلك : وجهها الى وجه . (1107) كذلك قوله : كلم الرب موسى
وجهها الى وجه (1108) ، كناية عن قوله في صورة الخطاب : ويسمع
الصوت مخاطبا له (1108) .

فقد تبين لك ان سماع القول دون واسطة ملاك يكنى عنه وجهها 10
الى وجه (1107) ، ومن هذا المعنى : واما وجهي فلا يرى (1109) : حقيقة
(٤٥-١) م وجودي | على ماهي عليه لا تدرك و وجه (1110) ، ايضا هو ظرف مكان
المقول عنه في العربية أمامك اوبين يديك وكثيرا ما استعمل بجسب هذا
المعنى في الله تعالى (1111) : أمام الرب (1112) ، وبجسب هذا المعنى ايضا
هو : واما وجهي فلا يرى (1109) ، في تأويل انقلوس قال : والذين أمامي 15

(1100) : ع [التكوين ١٨ / ٢٥] ، حل فني كل احيونفل : ت ج (1101) : ع
[الاحبار ٣ / ١٠] ، وحل فني كل همم اكيد : ت ج . (1102) : ع [ايوب ١ / ١١] ،
ام لا حل فنيك يبركك : ت ج . (1103) : ع [الخروج ١١ / ٢٢] ، وديراثة ال مشه
فنيم ال فنيم : ت ج (1104) : ع [الملوك الرابع ٨ / ١٤] نترأى فنيم : ت ج . (1105) : ع
[التثنية ٤ / ٥] ، فنيم بفنيم ديبراثة عكمم : ت ج . (1106) : ع [التثنية ١٧ / ٤] ،
ديبريم اتم شومهم و ثموله اينكم رايم ذولتي قول : ت ج (1107) : ا ، فنيم بفنيم : ت ج .
(1108) : ع [العدد ٧ / ٨٩] ، ويشمع ات هقول مدر اليو : ت ج (1109) : ع [الخروج
٢٢ / ٣٣] ، وفي لايراو : ت ج (1110) : ا ، فنيم : ت ج (1111) تعالى : ت ، — . ج
(1112) [التكوين ١٨ / ٢٢] ، لفني الله : ت ج

لا يُرَاوَن⁽¹¹¹³⁾ : يشير أن ثم مخلوقات ايضا عظيمة ؛ لا يمكن الانسان ادراكها على ما هي عليه ، وهي العقول المفارقة ؛ ونسبت لله انها أمامه وبين يديه دائما لشدة العناية بها دائما. واما الشيء المدرك عنده اعنى عند انقلوس على الحقيقة فهي الأمور التي هي دون هذه في مرتبة الوجود ، اعنى ذات المادة والصورة. وعنها قال : وسوف ترى الذين خلقي⁽¹¹¹⁴⁾ ، يعنى 5 الموجودات التي كأنى مُعَرَّض عنها ومستدبرها على جهة التمثيل لبعدها عن وجوده تعالى وستسمع تأويل⁽¹¹¹⁵⁾ في ما طلب سيدنا موسى (+) ، عليه السلام. ووجه⁽¹¹¹⁶⁾ ايضا ظرف زمان⁽¹¹¹⁷⁾ بمعنى قبل او قديم : قديما في اسرائيل⁽¹¹¹⁸⁾ ، في البدء اسست الارض⁽¹¹¹⁹⁾ ، ووجه⁽¹¹²⁰⁾ 10 ايضا اسم الرعاية والعناية : ولا تُحَابُّوا فقيرا⁽¹¹²¹⁾ ، و الوجه⁽¹¹²²⁾ ، الذى لا يحابى الوجوه⁽¹¹²³⁾ ، وهذا كثير. وبحسب هذا المعنى ايضا قيل : يرفع الرب وجهه نحوك يمنحك السلام⁽¹¹²⁴⁾ ، يعنى اصحاب العناية بنا .

فصل لـ [٣٨]

أُخِر⁽¹¹²⁵⁾ : اسم مشترك هو اسم الظاهر. مؤخر المسكن⁽¹¹²⁶⁾ : فخرج (٤٥ - ب) م 15 الرمح من ورائه⁽¹¹²⁷⁾ ، وقد يكون ظرف زمان بمعنى بعد : ولاقام بعده

(1113) : ا ، ودقفتى لا يتحزون : ت ج (1114) : ا ، وتحزى يت دبترأى : ت ج (1115) : ت ، تاويلا : ج (+) : ا ، مشه ريينو : ت ج (1116) : ا ، فني : ت ج (1117) ظرف زمان : ت ج ، اسم ظرف الزمان : ن (1118) : ع [راحوث ٧/٤] ، لفني : ن (1119) : ع [الزمور ٢٦/١٠١] ، لفني هارص يصدت [يمدت : ج] : ت ج (1120) : ا ، فني : ت ج (1121) : ع [الاسفار ١٥/١٩] ، لا تشافى دل [دك : ج] : ت ج (1122) : ع [اشيا ٣/٢] ، ونشوا فني : ت ج (1123) : ع [التثنية ١٧/١٠] ، اشر لا يسا فني : ت ج (1124) : ع [العدد ٢٦/٦] ، يسا الله فنيو اليك ويسم لك شلوم ، ت ج (1125) : ا ، احور : ت ج (1126) : ع [الخروج ١٢/٢٦] ، اخرى همشكن : ت ج (1127) : ع [الملوك الثاني ٢٣/٢] ، وتسا همشيت ماحريو : ت ج

- مثله⁽¹¹²⁸⁾ ، بعد هذه الامور⁽¹¹²⁹⁾ ، وهذا كثير. ويكون بمعنى التبع واقتفاء
 الاثر في السير بسيرة شخص ما: الرب الهكم تتبعون⁽¹¹³⁰⁾ ، يسرون وراء
 الرب⁽¹¹³¹⁾ : يعنى تبع طاعته واقتفاء اثر افعاله والسير بسيرته: يقتنى
 السوء⁽¹¹³²⁾ . وبحسب هذا المعنى قيل: فتنظر قفاي⁽¹¹³³⁾ ، تدرك ما تبغى
 وتشبه بى ولزم عن ارادتي اى مخلوقاتى كلها كما سابين فى بعض فصول 5
 هذه المقالة⁽¹¹³⁴⁾ .

فصل لط [٣٩]

- قلب⁽¹¹³⁵⁾ : اسم مشترك هو اسم القلب اعنى العضو الذى فيه مبدأ
 حياة كل ذى قلب: فانشبها فى قلب ابشالوم⁽¹¹³⁶⁾ . ولما كان هذا العضو
 فى وسط البدن استعير لوسط كل شئ: الى كبد السماء⁽¹¹³⁷⁾ ، وسط 15
 العليقة⁽¹¹³⁸⁾ ، وهو اسم الفكرة ايضا: لم يكن قلبي هناك⁽¹¹³⁹⁾ ؟ يعنى
 كنتُ حاضرا بفكرتى عندما جرى كذا وكذا. ومن هذا المعنى: ولا
 تهيمون باتباع قلوبكم⁽¹¹⁴⁰⁾ ، يعنى تبع افكاركم: قلبه مائل اليوم⁽¹¹⁴¹⁾ ،
 فكرته زائلة، وهو اسم الرأى: كل سائر اسرائيل كانوا قلبا واحدا ليعقموا

(1128) : ع [الملوك الرابع ٢٣/٢٥] ، واحريو لاقم كهو: ت ج (1129) : ع
 [التكوين ١/١٥] ، احريو هريم [دبريس: ج] : ت ج (1130) : ع [التثنية ١٣/٤] ،
 احريو الله الهكم تلكو: ت ج (1131) : ع [هوشع ١٠/١١] احريو الله يلكو: ت ج.
 يعنى: ت ، — : ج (1132) : ع [هوشع ١١/٥] ، هلك احريو: ت ج (1133) : ع
 [الخروج ٢٣/٢٣] ، رأيت ات احريو: ت ج (1134) : ع [فيا سياق الفصل ٤٤، ه (1135):
 ا ، لب: ت ج (1136) : ع [الملوك الثاني ١٤/١٨] ، ويتقمم بلب ابشالوم: ت ج (1137) :
 ع [التثنية ١١/٤] ، عذب هشيم: ت ج (1138) : ع [الخروج ٢/٣] ، لبت اش:
 ت ج (1139) : ع [الملوك الرابع ٢٦/٥] ، لالبي هلك: ت ج (1140) : ع [العدد
 ٢٩/١٥] ، ولا تتوروا احريو لبيكم: ت ج (1141) : [التثنية ٢٩/١٨] اشربو فوئه
 هيوم: ت ج

داود ملكا⁽¹¹⁴²⁾ ، اى على رأى واحد. وكذلك قوله : والسفهاء يموتون
فى عدم اللب⁽¹¹⁴⁸⁾ ، يريد بنقص⁽¹¹⁴⁴⁾ الرأى ، وكذلك قوله : لان ضميرى
لا ينقم شيئا من أباى⁽¹¹⁴⁵⁾ ، معناه لم ينحرف رأىى ولازال عن هذا الامر ،
لان اول الكلام : أتمسك بصدوقي ولا أتركها وقلبي لا ينحرف

5 مادمت حيا⁽¹¹⁴⁶⁾ . | م (١-٤٦)

ومن معنى منحرف⁽¹¹⁴⁷⁾ عندى قوله : امة مخطوبة لرجل⁽¹¹⁴⁸⁾ ،
 مجانس للعربى يعنى⁽¹¹⁴⁹⁾ منحرفة اى زائلة عن ملكية الرق الملكية الزوجية ،
 وهو اسم الارادة : اعطيكم رعاة على وفق قلبي⁽¹¹⁵⁰⁾ هل قلبك مستقيم نظير
 قلبي⁽¹¹⁵¹⁾ ؟ أى⁽¹¹⁵²⁾ ارادتك فى الاستقامة كاردتى ، وقد يستعار الله بحسب
 10 هذا المعنى : يعمل على ما فى قلبي ونفسي⁽¹¹⁵³⁾ ، معناه يعمل⁽¹¹⁵⁴⁾ بحسب
 ارادتى ؛ وستكون عيناى وقلبي هناك كل الايام⁽¹¹⁵⁵⁾ ، عنايتي وارادتى :
 وهو اسم العقل : يتعقل الجاهل⁽¹¹⁵⁶⁾ ، يعقل. وكذلك : قلب الحكيم

عن يمينه⁽¹¹⁵⁷⁾ ، عقله فى الامور الكاملة ، وهذا كثير. وبحسب هذا المعنى
 استعير الله فى كل موضع اعنى على انه دال على العقل الا الشاذ ، فانه قد يدل

(1142) : ع [الايام الاول ٣٩/١٢] كل شاريت يسرا لب احد لمليك ات دويد : ت ج
 (1143) : ع [الامثال ٢١/١٢] ، واويل بمحرلب بموتو : ت ج (1144) بنقص : ت ج ،
 بنقيض : ن (1145) : ع [ايوب ٦/٢٧] ، لا تحرف لبيى ميبى : ت ج . معناه لم ينحرف :
 ت ج ، لم ينحرف قلبي : ن (1146) : ا ، بصدقتى هزقتى ولا ارفه لا يحرف لبيى ميبى : ت ج
 (1147) : ا ، يحرف : ت ج (1148) : ع [الاسفار ٢٠/١٩] ، شفعه نحرفت لايش : ت ج
 (1149) يعنى : ت ، عنى : ج (1150) : ع [ارميا ١٥/٣] ، وننتى لكم روعيم كلبى :
 ت ج (1151) : ع [الملوك الرابع ١٥/١٠] ، هيش ات لبيك بشر كاشر لبيى : ت ج (1152)
 اى : ت ، معناها : ج r ومعناها : ن (1153) : ع [الملوك الاول ٣٥/٢] ، كاشر بلبى
 ونفشى يصه : ت ج (1154) يعمل : ت ، يفعل : ج (1155) : ع [الملوك الثالث ٣/٩] ،
 وهو عنى ولبى شم [+ كل هيم : ت] : ت ج (1156) : ع [ايوب ١٢/١١] ، وايش
 نبوب يلب : ت ج (1157) . ع [الجامعة ٢/١٠] ، لب حكم ليمينو : ت ج

به (1158) على الإرادة كل موضع بحسبه. وكذلك: وردّد في قلبك (1159) ،
لا يتأمل في قلبه (1160) ، وكل ما شابه كله اعتبار عقل كما قال : ولم يعطكم
الرب قلوباً لتفهموا (1161) ، مثل : فقد أُرِيت لتعلم (1162) ، وأما قوله :
فاحبب الرب التّك بكل قلبك (1163) ، فإن شرحه عندى بجميع قوى
قلبك اعنى قوى البدن كلها، لأن مبدأ الجميع من القلب ، والغرض أنك 5
تجعل غاية افعالك كلها إدراكه كما بينا في شرح المِشْنَة (1164) وفي مِشْنَة
التوراة (1165) .

فصل م [٤٠]

(٤٦ - ب) م روح (1166) : اسم مشترك هو اسم الهواء اعنى الركن من | اربعة
الاركان : وروح الله يُرِف (1167) ، وهو (1168) ايضا اسم الريح الهابّة : 10
حملت الروح الشرقية الجراد (1169) : ريع غربية (1170) ، وهذا كثير .
وهو ايضا اسم الروح الحيوانى : روح يذهب ولا يعود (1171) فيه روح
(٢٠٣ - ١) ج حياة (1172) . وهو ايضا اسم الشئ الذى يبقى من الانسان بعد الموت الذى
لا يلحقه الفساد. ويعود الروح الى الله الذى وهبه (1173) وهو ايضا اسم
الفيض العقلى الالهى الذى يفيض على النبيين فيتنبأون به ، كما (1174) نبين 15
لك عند كلامنا فى النبوة ، بما يليق أن يذكر فى هذه المقالة : وأخذ من

(1158) به : ت ، — : ج (1159) : ع [التثنية ٣٩/٤] ، وهشوت ال ليهك :
ت ج (1160) : ع [اشعيا ١٩/٤٤] ، ولا يشيب ال لبو : ت ج (1161) : ع
[التثنية ٤/٢٩] ، ولا تن الله لكم لب لدعت : ت ج (1162) : ع [التثنية ٣٥/٤] ، اته
هرت لدعت : ت ج (1163) : ع [التثنية ٥/٦] ، واجبت ات الله الهيك بكل ليهك : ت ج
(1164) ثمانية فصول : ف ، ه (1165) اسس التوراة : فصل ٢٠، ٢٠، ٢٠ . (1166) كلمة
مشتركة بين العبرية والعربية (1167) : ع [التكوين ٢/١] ، وروح مرجفت [+ حل قى هميم :
ج] : ت ج (1168) : وهو : ت ، و : ج (1169) : ع [الخروج ١٣/١٠] ، وروح
مقديم نشا [+ ات هاربه : ت] : ت ج (1170) : ع [الخروج ١٩/٠١] ، روح يم :
ت ج (1171) : ع [المزمور ٣٩/٧٨] ، روح هولك ولا يشوب : ت ج (1172) :
ع [التكوين ١٥/٧] ، اشرى وروح حيم : ت ج (1173) : ع [الجامعة ٧/ ١٢] ، وهروح
تشوب ، ال هالهم اشرقتته : ت ج (1174) بما : ت ، كما : ج

الروح الذى عليك وأُحِلَّه عليهم⁽¹¹⁷⁵⁾ ، فلما استقر عليهم الروح⁽¹¹⁷⁶⁾ ،
روح الرب تكلم فى⁽¹¹⁷⁴⁾ ، وهذا كثير. وهو ايضا اسم الغرض والإرادة:
الجاهل هل يفشى كل ما فى صدره⁽¹¹⁷⁸⁾ ، غرضه وأرادته ومثله :
و يُهراق روح مصر فى داخلها وأُبيد مشورتها⁽¹¹⁷⁹⁾ ، يقول تششت
5 اغراضه، وتديره يحنى. ومثله، من ارشد روح الرب او كان له مشيرا
وعلمته⁽¹¹⁸⁰⁾ ، يقول من هو الذى يعلم انتظام ارادته او يدرك تدبيره
للوجود كيف هو فيعلمنا به كما سنبين فى فصول تاتى فى التدبير⁽¹¹⁸¹⁾. فكل
روح منسوبة لله فهى⁽¹¹⁸²⁾ بحسب المعنى الخامس، وبعضها بحسب المعنى
الاخير الذى هو الإرادة كما بينا ، يشرح فى كل موضع بحسب ما يدل
10 على ذلك الكلام.

فصل ما [٤١]

نفس⁽¹¹⁸³⁾ : اسم مشترك ، هو اسم النفس الحيوانية العامة | لكل (١ - ٤٧) م
حساس : مما فيه نفس حية⁽¹¹⁸⁴⁾ ، وهو ايضا اسم الدم : فلا تاكل
النفس مع اللحم⁽¹¹⁸⁵⁾ ، وهو ايضا اسم النفس الناطقة اعنى صورة
15 الانسان : حتى الرب الذى صنع لنا هذه النفس⁽¹¹⁸⁶⁾. وهو اسم الشئ

(1175) : ع [العدد ١١/١٧] ، واصلق من هروح اشر عليك [+ وسمى عليهم: ت] :
ت ج (1176) : ع [العدد ٢٥/١١] ؛ ويهى كنوح عليهم هروح : ت ج (1177) : ع [الملوك
الثاني ٢/٢٣] ، روح الله دبري : ت ج (1178) : ع [الامثال ١١/٢٩] ، كل روحو يوصيا
كسيل : ت ج (1179) : ع [اشعيا ٣/١٩] ، ونبقه روح ومصرم بقرىو وعصتو ابلغ
[+ زقول : ج] : ت ج (1180) : ع [اشعيا ١٣/٤٠] ، مى تكن ات روح الله وايش
عصتو يوديمنو : ت ج (1181) الجزء الثالث ، الفصل ٢ ، (1182) فهى : ت ، هى : ج
(1183) نفس : ا ، نفس : ت ج (1184) : ع [التكوين ٣٠/١] اشر بو نفس حيه : ت ج
(1185) : ع [التثنية ١٢/٢٣] ، لا تاكل هتفش هم هبسر : ت ج (1186) : ع
[ارميا ١٦/٣٨] ، سى الله اشر حه لنوات هتفش هزات : ت ج

- الباقى من الانسان بعد الموت . نفس سيدي محزومة فى حزمة الاحياء⁽¹¹⁸⁷⁾
- وهو اسم الإرادة جعل عظامه الى حكمه⁽¹¹⁸⁸⁾ ، يعنى بإرادته . ومثله :
- ولا يسلّمه الى نفوس اعدائه⁽¹¹⁸⁹⁾ ، يعنى لا تسلّمه لإرادتهم . ومثله
- عندى : ان طابت نفوسكم أن أدفن مبيتي⁽¹¹⁹⁰⁾ ، يعنى ان كان هذا
- من غرضكم وإرادتكم . ومثله : لو ان موسى وصموئيل وقفا امامى لما
- توجهت نفسى الى هذا الشعب⁽¹¹⁹¹⁾ ، معناه لارادة لى فيهم أى لا أريد
- بقاء هم وكل ذكر النفس⁽¹¹⁹²⁾ جاء منسوباً⁽¹¹⁹³⁾ اليه تعالى هو بمعنى
- الإرادة ، كما تقدم لنا فى قوله : يعمل على وفق ما فى قلبى وفى نفسى⁽¹¹⁹⁴⁾ ،
- معناه بإرادتى وبغرضى . فبحسب هذا المعنى يكون شرح : فرف قلبه لمشقة
- اسرائيل⁽¹¹⁹⁵⁾ وكهنة إرادته عن إشقاء اسرائيل ، وهذا القول⁽¹¹⁹⁶⁾
- لم يترجمه يوناتان بن عزيايل بوجه ، لانه اخذه بحسب المعنى الاول ،
- وجاءه⁽¹¹⁹⁷⁾ من ذلك انفعال ، فامتنع من شرحه . اما اذا أخذ من هذا المعنى
- الاخير ، فيكون الشرح بيتاً جداً ، لانه تقدم القول أن عنايته تعالى تخلّت
- عنهم حتى هلكوا ، واستغاثوا ، ولم يغثهم . فلما بالغوا⁽¹¹⁹⁸⁾ فى التوبة وعظم
- ذلهم واستولى العدو عليهم ، رحّمهم ، وكفّت إرادته عن استمرار شقائهم ،
- وذللهم ؛ فأعلمه انه غريب وتكون الباء فى قوله : بمشقة⁽¹¹⁹⁹⁾ اسرائيل

(1187) : ع [الملوك الاول ٢٥ / ٢٩] ، وهيته نفس ادى صروره بصرور هميم : ت ج
 (1188) : ع [المزمور ١٠٥ / ٢٢] لا سور شريو بنفشو : ت ج المعنى الحرفى : ربط
 امراده ال نفسه (1189) : ع [المزمور ٤٠ / ٣] ، ال تنهوبنفس [صريو : ج] او ييو :
 ت ج (1190) : ع [التكوين ٢٣ / ٨] ، ام يش ات نفشكم لقبور ات متى : ت ج (1191) :
 ع [ارميا ١٥ / ١] ، ام يمد مشه و شموال لفى ابن نفسى ال هم هزه : ت ج (1192) :
 ا ، نقش : ت ، دبرنفس : ج (1193) منسوباً : ت ، منسوب : ج (1194) : ع [الملوك
 الاول ٢ / ٢٥] : كا شر بليجى و بنفش يمه : ت ج (1195) : ع [القضاة ١٠ / ١٦] ،
 و تقمر نفسو بمل يسرائيل : ت ج (1196) : ا ، القسوق : ت ج (1197) و جاءه : ت ،
 فجاهه : ج ن (1198) بالغوا : ت ، بلغوا : ج (1199) بمشقة : ا ، بعمل : ت ج

مكان من |، وكأنه قال: من مشقة⁽¹²⁰⁰⁾ اسرائيل، وقد عدوا من ذلك (٤٧-ب) ٢
 اهل اللغة⁽¹²⁰¹⁾ كثيرا: وما فضل من اللحم والخبز⁽¹²⁰²⁾ يبقى في سنين⁽¹²⁰³⁾
 من الدخيل والصريح في الارض⁽¹²⁰⁴⁾، وهو كثير.

فصل مب [٤٢]

- 5 حتى⁽¹²⁰⁵⁾: اسم الناي الحساس: وكل حتى يدب⁽¹²⁰⁶⁾: وهو
 اسم البرء من المرض الشديد جدا: وأفاق من مرضه⁽¹²⁰⁷⁾، في المحلة الى ان
برثوا⁽¹²⁰⁸⁾ وكذلك: لحم حتى⁽¹²⁰⁹⁾ وكذلك: الموت. اسم الموت واسم المرض
 الشديد: فأت قلبه في جوفه وصار كحجر⁽¹²¹⁰⁾، يعني شدة مرضه. ولذلك
 يتن في ابن المرأة وكان مرضه شديدا جدا حتى لم يبق فيه روح⁽¹²¹¹⁾،
 10 لانه لو قال: ويموت⁽¹²¹²⁾، لكان يحتمل ان يكون مرضا شديدا، قارب
 الموت؛ مثل: نابال⁽¹²¹³⁾ عند سبأه الخبر، وقد قال بعض الأندلسيين انه
 تعطل نفسه حتى لم يدرك له نفس اصلا، كما يعثر بعض المسكوتين⁽¹²¹⁴⁾،
 وفي اختناق الرحم حتى لا يعلم هل هو ميت⁽¹²¹⁵⁾، اوحى، ويدوم هذا
 الشك، اليوم، واليومين⁽¹²¹⁶⁾، وقد كثر ايضا استعمال هذا الاسم في معنى
 15 اقتناء العلم: فتكون حياة لنفسك⁽¹²¹⁷⁾: من وجدني وجد الحياة⁽¹²¹⁸⁾،

(1200): ا، من عمل: ت ج (1201) من ذلك اهل اللغة: ت، اهل اللغة من ذلك:
 ج، في ذلك اهل اللغة: ن (1202): ع [الاحبار ٣٢/٨]، وهنوت بيسرو وبلحم:
 ت ج (1203): ع [الاحبار ٥٢/٥٢]، نشار بشيم: ت ج (1204): ع [الخروج
 ١٢/١٢]، يجوز بازرح هارص: ت ج (1205) كلمة مشتركة بين اللتين (1206): ع
 [التكوين ٣/٩]، كل رمش اشر هوا حتى: ت ج (1207): ع [اشيا ٩/٢٨]، ويحي عجليو:
 ت ج (1208): ع [يشوع ٨/٥]، بمحته عد حيونم: ت ج (1209): [الاحبار
 ١٣/١٠]، بسر حتى: ت ج (1210): ع [الملوك الاول ٣٧/٢٥]، ويمت لبو بقربو
 وهوا هيه لابن: ت ج. شدة: ت، لشدة: ج (1211): ع [الملوك الثالث ١٧/١٧]،
 بن هصر فيت ويحي عجليو حزق ماد عد اشر لا نوتر بونشمه: ت ج (1212) يموت: ا، يموت:
 ت ج (1213): ا، نبل: ت ج. (1214) المسكوتين: ت ج، المسبوتين: ن (1215) ميت:
 ت، مايت: ج (1216) واليومين: ت، ا واليومين: ج (1217): ع [الامثال ٣/٢٢]
 ويهو حيم لنفشيك: ت ج (1218): ع [الامثال ٨/٣٥]، كي موصلي مصاحيم: ت ج

- فأنها حياة للذين يصادفونها⁽¹²¹⁹⁾ ، وهذا كثير. وبحسب هذا سمي الآراء
 الصحيحة حياة⁽¹²²⁰⁾ والآراء الفاسدة موتا⁽¹²²¹⁾ قال تعالى: انظراني جعلت
 اليوم بين يديك الحياة والخير الخ⁽¹²²²⁾ فقد صرح بان الخير هو الحياة
 والشر هو الموت⁽¹²²³⁾ | وبينها وهكذا أتاول في قوله تعالى: لكي تحيوا⁽¹²²⁴⁾ ،
 م (١-٤٨)
 نحوما جاء التفسير المروي في قوله: لكي تصيب خيرا الخ⁽¹²²⁶⁾ ولشهرة هذه
 الاستعارة في اللغة قالوا: الصديقون وان كانوا امواتا يقال لهم احياء؛
 والاشراوان كانوا احياء يقال لهم اموات⁽¹²²⁷⁾ ، فاعلم هذا.

فصل مـج [٤٣]

- جناح⁽¹²²⁸⁾: اسم مشترك ، واكثر اشتراكه من جهة الاستعارة .
 وضعه الاول لجناح الحيوان الطائر: كل طائر ذي جناح مما يطير في السماء⁽¹²²⁹⁾ ،
 10 ثم استعير لأطراف الثياب وزواياها: في اربعة أطراف ردائك⁽¹²³⁰⁾ ثم
 استعير لأقاصي المعمور من الأرض وأطرافها البعيدة من مواضعنا⁽¹²³¹⁾ ،
 (٢٠٣-ب) ج ليأخذ بأطراف الأرض⁽¹²³²⁾ من اطراف الارض | سمعنا⁽¹²³³⁾ وقال ابن
 جناح: انه ايضا يجي بمعنى السترة مجانسا للعري .

(1219) : ع [الامثال ٢٢/٤] ، كي حيم هم لموصليهم : ت ج (1220) : ا ، حيم :
 ت ج (1221) : ا ، موت : ت ج (1222) : ع [التثنية ١٥/٣٠] ، راه فتق لفنيك
 هيوم ات هعيم وات هطوب وكو: ت ج (1223) : ا ، الطوب .. حيم .. والر .. موت :
 ت ج (1224) : ع [التثنية ٣٠/٥] ، لمن تحيون : ت ج (1225) : ع [التثنية ٧/٢٢]
 لمن يطلب لك وكو: ت ج (1226) : ا ، صديقهم افيلو بميتن قروايم حيم ورشم افيلو
 بحيمهم قروايم ميم : ت ج [بركوت ، ١٨ - ١ - ب] (1227) : ا ، كنف : ت ج (1228) :
 ع [التثنية ١٧/٤] ، كل صفور [كل كنف: ج] كنف اشر تعوف بشيم: ت ج (1229) :
 ع [التثنية ١٢/٢٢] حل اربع كنفوت كسوتك : ت ج (1230) من مواضعنا : ت ، من
 مواضعها: ج (1232) [ايوب ١٣/٣٨] ، [لا حيط: ج] لا حوز بكنفوت هارص : ت ج
 (1233) : ع [اشعيا ١٦/٢٤] ، مكنف هارص زميروت شمعو : ت ج

- الذى يقول (1234) كنف الشيء بمعنى سترته ، وقال فى شرح : ولا يتوارى معلمك (1235) ولا ينسرك منك منيرك ولا ينحجب . وهذا تفسير حسن ومنه عندى : ولا يكشف ستراييه (1236) لا يكشف ستراييه وكذلك فابسط ذيل ثوبك على أمتك (1237) ، شرحه عندى ابسط سترك على جاريتك . وبحسب هذا المعنى عندى استعير كنف الخالق تعالى (1238) . وكذلك للملائكة اذ الملائكة ليسوا بذوى اجسام فى رأينا ، كما سأبين (1239) . فقله : الذى جئت لتحتفى تحت جناحيه (1240) ، شرحه التى (1241) جئت | لتستكنى (1242) تحت ستره وكذلك : كل كنف (1243) (٤٨ - ب) م
- جاء فى الملائكة مغناه الستر : ألا تتأمل قوله : باثنين يستر وجهه وباثنين يستر رجله (1244) ، ان سبب وجوده اعنى الملاك مستور خفى جدا وهو (1245) ، وجهه (1246) . وكذلك الاشياء التى هى سببها ، اعنى الملاك التى هى رجله (1247) كما بينا فى اشتراك رجل (1248) : هى أيضا خفية لان (1249) أفعال العقول خفية لا يتبين اثرها الا بعد ارتياض (1250) . وذلك بسببين من جهتها ومن جهتنا اعنى ضعف ادراكنا وصعوبة ادراك المفارق من حيث حقيقته واما قوله : وباثنين يطير (1251) فسأبين فى فصل مفرد (1252) ، لاي معنى نسبت حركة الطيران للملائكة .

(1234) يقول : ت ج ، يقولون : ن (1235) : ع [اشعيا ٣٠ / ٢٠] ، ولا يكنف عود مورك : ت ج (1236) : ع [التثنية ٢٢ / ٣٠] ، لا يحله كنف ايىو : ت ج (1237) : ع [راعوت ٩ / ٣] ، فرشت كنفك عل امتيك : ت ج (1238) الخالق : ت ، للاله : ج (1239) : ع [الفصل الاق ٤٩] (1240) ع [راعوت ٢ / ١٢] ، اشربات لحوت تحت كنفيو : ت ج (1241) التى : ت ، الذى : ج (1242) كستكنى : ت ج ، لتستكن : ن ، لتسكن : ي ، لتستر : (1243) كذا فى الاصل : (1244) ع [اشعيا ٢ / ٦] بشتم يكسه فنيو وبشتم يكسه رجليو : ت ج (1245) وهو : ت ، وهى : ج (1246) : ا ، فنيو : ت ج (1247) ا ، رجليو : ت ج (1248) فى الفصل السابق ، ٢٨ (1249) لان : ت ، ان : ج (1250) ارتياض . ت ، ارتياض كثير : ج (1251) : ع [اشعيا ٢ / ٦] ، وبشتم يعوف : ت ج (1252) قارن الفصل الاق ٤٩ ،

فصل مد [٤٤]

- عين : اسم مشترك، هو اسم عين الماء : على عين ماء في البرية ⁽¹²⁵³⁾ ،
وهو اسم العين الباصرة : وعينا بغين ⁽¹²⁵⁴⁾ ، وهو اسم العناية قال عن
ارميا : خذته واجعل عينيك عليه ⁽¹²⁵⁵⁾ ، معناه اجعل عنايتك به
وبحسب هذه الاستعارة قيل في حق الله في كل موضع : وستكون عيناى ⁵
وقلبى هناك بكل الأيام ⁽¹²⁵⁶⁾ ، عنايتى وغرضى ، كما قد منا ⁽¹²⁵⁷⁾ :
وعينا الرب الهك عليها دائماً ⁽¹²⁵⁸⁾ ، عنايته بها : أعين الرب الجائلة ⁽¹²⁵⁹⁾ ،
عنايته مشتملة بكل ما في الأرض أيضا كما يذكر في فصول تأتى
في العناية ⁽¹²⁶⁰⁾ .
- أما إذا اقترن بالعينين لفظ رؤية او حزية ⁽¹²⁶¹⁾ ، مثل : افتح عينيك ¹⁰
^(٤٩ - ١) م وانظر ⁽¹²⁶²⁾ ، عيناه تبصران ⁽¹²⁶³⁾ ، فعنى ذلك كله الإدراك | العقل
لإدراك حسى ، إذ كل إحساس ، انفعال وتأثير ، كما علمت . وهو تعالى
فاعل لا منفعل كما سآيين .

فصل مه [٤٥]

- سماع ⁽¹²⁶⁴⁾ : لفظ مشترك يكون بمعنى السمع ، ويكون بمعنى
القبول . اما بمعنى السمع : ولا يسمع من فيك ⁽¹²⁶⁵⁾ ، ونما الخبر الى بيت
فرعون ⁽¹²⁶⁶⁾ ، وهذا كثير ومثله في الكثرة ايضا السمع ⁽¹²⁶⁷⁾ بمعنى

(1253) : ع [التكوين ١٦/٧] ، عين هيم بمدر : ت ج (1254) : ع [الخروج ٢٤/٢١] ،
عين تحت عين : ت ج . (1255) : ع [ارميا ٣٩/١٢] ، يرميه قنحو وعينيك سيم عليو : ت ج
(1256) : ع [الملوك الثالث ٢/٩] ، وهيو عني ولبي شلم [+ كل هيميم : ت] : ت ج
(1257) : ع [الفصل السابق ، ٣٩] (1258) : ع [التثنية ١٢/١١] ، تيمد عني الله الهيك به : ت ج
(1259) : ع [زكريا ١٠/٤] ، عين الله هم مشوططوت : ت ج (1260) : [الجز' الثالث ،
الفصل ، ٢٧ . (1261) : ا ، ريه اوحزيه : ت ج (1262) : ع [الملوك الرابع ١٦/١٩] ،
ففتح عينيك وراه : ت ج (1263) : ع [المزمور ٤/١٠] ، عيليو يحزو : ت ج . (1264) :
ا ، شمع : ت ج (1265) : ع [الخروج ١٣/٢٣] ، لا يسمع عل فيك ت ج (1266) : ع
[التكوين ١٦/٤٥] ، وهقول نشع بيت فرعه : ت ج (1267) : ا ، شمع : ت ج

- القبول فلم يسمعوا لموسى⁽¹²⁶⁸⁾ ، فان سمعوا واطاعوا⁽¹²⁶⁹⁾ ، أفنسكت لكم⁽¹²⁷⁰⁾ ، ولا يسمع كلامك⁽¹²⁷¹⁾ ، ويكون بمعنى العلم والمعرفة : أمة لا تفهم لغتها⁽¹²⁷²⁾ ، شرحه لا تعلم كلامه فكل لفظ سمعة⁽¹²⁷³⁾ ، جاءت في حق الله تعالى⁽¹²⁷⁴⁾ ، إن كان ظاهر النص أنه من المعنى الاول، فهو عبارة عن الإدراك، وهو من المعنى الثالث: فسمع الرب⁽¹²⁷⁵⁾، سمع تذرهم⁽¹²⁷⁶⁾ ، كل هذا إدراك علمي⁽¹²⁷⁷⁾ وإن كان ظاهر النص يدل أنه⁽¹²⁷⁸⁾ من المعنى الثاني ، فهي عبارة عن كونه تعالى اجاب دعاء الداعي ، أو لم يجيب دعاءه. فاني اسمع صراخها⁽¹²⁷⁹⁾ ، واستجبت له لاني رأوف⁽¹²⁸⁰⁾ ، آميل اذنيك يارب واستمع⁽¹²⁸¹⁾ ، فلم يسمع الرب لصوتكم ولا اصغى اليكم⁽¹²⁸²⁾ ، وان أكثرتم من الصلاة، لا استمع⁽¹²⁸³⁾ : فاني لا اسمع لك⁽¹²⁸⁴⁾ ، وهذا كثير. وسياتيكم في هذه الاستعارات والتشبيهات، ما يشفى غليلك ويوضح شكك ، ويتبين لك معناها كلها حتى لا يبقى إشكال في شيء منها.

٤٩ (ب) م

فصل مو [٤٦]

- 15 قد ذكرنا في بعض فصول هذه المقالة⁽¹²⁸⁵⁾ ، أن فرقا عظيما بين الإرشاد لوجود الشيء وبين تحقيق ماهيته وجوهره. وذلك أن الإرشاد

(1268) : ع [الخروج ٩/٦] ، ولاشعوا مشه : ت ج (1269) : ع [ايوب ١١/٣٦] ، أم يشعوا ويمبوا : ت ج (1270) : ع [نحميا ٢٨/١٣] ، ولكم ههشع : ت ج (1271) : ع [يشوع ١٨/١] ، ولا يشع ات دبريك : ت ج (1272) : [التثنية ٤٩/٢٨] ، جوى آش لا تشع لشونو : ت ج (1273) : ا ، شيعه : ت ج (1274) تعالى : ج ، ت (1275) : ع [البلد ١١/١] ، ويشع الله : ت ج (1276) : ع [الخروج ١٦/٧] ، بشعوات تارنوتيكيم [تاون : ج] : ت ج (1277) علمي : ج ، علم : ت (1278) يدل أنه : ج ، انه : ت ، (1279) : ع [الخروج ٢٣/٢٢] ، شعوا اشع صمقتو : ت ج (1280) : ع [الخروج ٢٧/٢٢] ، وشعنى كى حنون انى : ت ج (1281) : [الملوك الرابع ١٦/١٩] ، هطه ازنك وشع : ت ج (1282) : ع [التثنية ٤٥/١] ، ولا شع الله بقولكم ولاهازين اليكم : ت ج (1283) : ع [اشيا ١٥/١] ، جم كى تربوتفله ايئنى شومع : ت ، ج (1284) : ع [ارميا ١٦/٧] ، كى ايئنى شومع [— : ج] ا وتك : ت ج

لوجود الشيء يكون ولو بأعراضه ولو بأفعاله ولو بنسب بعيدة جدا عنه
بينه وبين غيره . مثال ذلك : إنك لو أردت أن تعرف سلطان إقليم ما ،
لأحد أهل بلاده الذي لا يعرفه ، فقد يكون تعريفك له وتنبيهك على
وجوده بطرق كثيرة .

5 منها ان تقول : هو الشخص الطويل الأبيض اللون الأشيب ، فقد
عرفته بأعراضه

وقد تقول : هو الذي ترى حوله جماعة كبيرة من الناس ركباناً (1286)
ومشاة ، وسيوفا (1287) مسلولة حوله ، ورايات مرفوعة على رأسه ،
وأبواقاً (1288) تضرب أمامه

10 أو هو الذي يسكن القصر الذي في البلد الفلاني من هذا الإقليم . أو
هو الذي أمر بينيان هذا السور أو يعمل هذا الجسر ونحو ذلك من أفعاله
ونسبه لغيره

وقد تدل على وجوده بحالات هي اخفى من هذه ، مثل أن يسأل سائل
هل لهذه البلاد (1289) سلطان ؟ فتقول له : نعم (1290) ، بلا شك ، وما الدليل
على ذلك ؟ تقول له : كون هذا الصيرفي كما تراه رجلاً ضعيفاً (1291) صغير
الجسم أمامه هذه الجملة الكبيرة (1292) من الدنانير ، وهذا الشخص الآخر
(٥٠ - ١) العظيم الجثة القوى (1293) الفقير واقف أمامه | يسأله ان (1294) يتصدق
عليه (1295) بخروبة ولم يعمل ، بل انتهره ودفعه عن نفسه بالقول ولولا
(٢٠٤ - ١) خوف السلطان ، لبادر بقتله أو بدفعه | واخذ ما بيده من المال . وهذا (1296)

20 دليل على كون هذه المدينة ذات ملك فتكون قد دلت على وجوده

(1285) الفصل السابق، ٣٣ (1286) ركباناً : ج ، ركاب : ت (1287) سيوفا :
ج ، سيوف : ت (1288) ابواقاً : ج ، ابواق : ت (1289) يسأل ... البلاد : ت : يسأل ...
البلد : ج (1290) نعم : ت ، نعم لها : ج (1291) رجلاً ضعيفاً : ت ، رجل ضعيف : ج
(1292) الكبيرة : ت ، — : ج (1293) القوى : ت ، — : ج (1294) ان : ت ، ج ، في
ان : ن (1295) عليه : ج ، اليه : ت (1296) وهذا : ت ، فهذا : ج

بانتظام احوال المدينة الذى سببه خوف السلطان، وتوقع عذابه ، وليس فى شئ من كل ما مثلنا به ما يدل على ذات السلطان ، وحقيقة جوهره من حيث هو سلطان.

كذلك اعترى فى تعريف الله عز وجل للجمهور فى جميع كتب
5 الانبياء وفى التوراة ايضا لما دعت الضرورة لإرشادهم اجمعين لوجوده تعالى وأن له الكمالات كلها اعنى انه ليس موجودا فقط ، كما الارض موجودة والسماء موجودة ، بل موجودا حيا عالما قادرا فاعلا (1297) ، وسائر ما ينبغى ان يعتقد فى وجوده . وسيبين لك فارشدت الأذهان لانه موجود بتخيل الجسمانية ، ولانه حى بتخيل (1298) الحركة ؛ اذ لا يرى الجمهور شيئا متمكن الوجود صحيحا، لاريب فيه، الا الجسم . وكل ما ليس
10 بجسم ، لكنه فى جسم ، فهو موجود ، لكنه انقص وجود من الجسم ، لافتقاره فى وجوده الى جسم . اما ما ليس بجسم ولا فى جسم ، فليس هو شيئا موجودا بوجه فى بادئ تصور الإنسان ، وبخاصة عند التخيل.

وكذلك لا يتصور الجمهور من معنى الحياة غير الحركة ، وما ليس
15 بمتحرك حركة ارادية مكانية، فليس هو حيا ، وان كانت الحركة ليست من جوهر الحى ، بل عرضا لازما (1300) له . وكذلك الإدراك | المتعارف (٥٠ - ب) م عندنا هو بالحواس اعنى السمع والبصر، وكذلك لا نعلم ولا نتصور انتقال المعنى من نفس شخص منا ، لنفس شخص آخر ، الا بكلام ، وهو الصوت الذى تقطعه الشفة ؛ واللسان، وسائر آلات الكلام: فلما أرشدت
20 اذهاننا ايضا نحو (1301) كونه تعالى مدركا وأن تصل معانى منه للانبياء ليوصلوها الينا، وصف لنا بانه يسمع ويبصر: معناه أنه يدرك هذه الأشياء المرئية المسموعة (1302) ويعلمها ووصف لنا بانه يتكلم: معناه انه تصل معانى منه تعالى للانبياء وهذا هو معنى النبوة

(1297) موجودا حيا عالما قادرا فاعلا : ت ، موجود حى عالم قادر فاعل : ج (1298) بتخيل: ت ج، بتخيل: ن (1299) وجودا : ج ، وجود : ت (1300) عرضا لازما : ت ، عرض لازم : ج (1301) محو : ت ، نحن : ج (1302) المسموعة : ت ، والمسموعة : ج

وسيين ذلك إغياء بيان، ولما لانعقل من إيجادنا غيرنا، الابان نفعله
 مباشرة، وُصف بانه ⁽¹³⁰³⁾ فاعل. وكذلك ايضا كما لَمّا لم يدرك الجمهور
 شيئا حيا الا ذاتفس وُصف لنا ايضا بانه ذونفس، وإن كان اسم النفس
 مشتركا كما تبين ⁽¹³⁰⁴⁾ ، المعنى انه حى ، ولما لا تُدرك ⁽¹³⁰⁵⁾ هذه الأفعال
 كلها فينا الا بآلات جسمانية استعيرت له تلك الآلات كلها التى بها تكون
 الحركة المكانية، اعنى الرجلين وكفوفها ⁽¹³⁰⁶⁾ ، والآلات التى بها يكون
 الكلام، ومادة الكلام، وهى الفم واللسان، والصوت ، والآلات التى
 بها يفعل الفاعل منا ما يفعله، وهى اليدان ⁽¹³⁰⁷⁾ ، والانامل ، والكف،
 والذراع . فيكون تلخيص هذا كله أنه تعالى عن كل نقص استعيرت له
 (١٠١-١) ٢ الآلات الجسمانية ليدل بها | على أفعاله واستعيرت له تلك الأفعال ليدل
 10 بها على كمال ما ليس هو نفس ذلك الفعل.

مثال ذلك انه استعير له العين والاذن واليد والفم واللسان ليدل بها
 على الرؤية والسمع والفعل والكلام، واستعيرت له الرؤية والسمع للدلالة
 على الإدراك على العموم ، ولذلك تجدد اللغة العبرانية تستعمل إدراك حاسة
 بدل إدراك حاسة اخرى ، قال : انظروا كلمة الرب ⁽¹³⁰⁸⁾ ، مثل : 15
 اسمعوا ⁽¹³⁰⁹⁾ ، اذ المقصود ادركوا معنى كلامه . كذلك : ذيه رائحة
 ابني ⁽¹³¹⁰⁾ . مثل لوقال : شم رائحة ابني ⁽¹³¹¹⁾ ، اذ المقصود إدراك رائحته .
 وبحسب هذا قيل : وكان جميع الشعب يشاهدون الرعود ⁽¹³¹²⁾ ، مع كون
 ذلك المقام ايضا مرآى النبوة ⁽¹³¹³⁾ ، كما هو معلوم مشهور فى الملة .

(1303) انه : ت ، بانه : ج (1304) لا تدرك : ت ، لم تدرك : ج (1305) الفصل السابق
 ٤١ (1306) كفوفها : ج ، كفوفها : ت (1307) اليدان : ج ، اليدين : ت (1308) : ع
 [ارميا ٣١/٢] ، راودبر الله : ت ج (1309) : ١ ، سمو : ت ج (1310) : ع [التكوين
 ٢٧/٢٧] ، راه ريج بنى : ت ج (1311) : ١ ، هريج ريج بنى : ت ج (1312) : ع [الخروج
 ج ١٨/٢٠] كل هم رايح انا حقولوت : ت ج (1313) : ١ ، مره نبواه : ت ج

واستعير له الفعل والكلام ليدل به على فيض ما ، فأنض عنه (1314) كما يبين (1315) ، فكل آلة جسمانية تجدها في جميع كتب النبوة (1316) ، فهي اما آلة حركة مكانية للدلالة على الحياة ، او آلة إحساس للدلالة على الإدراك ، او آلة بطش للدلالة على الفعل ، او آلة كلام للدلالة على فيض العقول على الأنبياء ، كما يبين ، فيكون إرشاد تلك الاستعارات كلها 5 للتقرير (1317) عندنا ان ثم موجودا حيا فاعلا (1318) لكل (1319) ما سواه مدرك (1320) لفعله أيضا. وسنبين (1321) ، اذا أخذنا في نبي الصفات ، كيف يرجع هذا كله لمعنى واحد ، وهو ذاته تعالى فقط..

إذ ليس غرض هذا الفصل الا تبين معنى هذه الآلات الجسمانية 10 المنسوبة له تعالى ، عن كل نقص ، وانها | كلها للدلالة على أفعال (٥١ - ب) م تلك الآلات ، التي تلك الأفعال كمال عندنا ، لنلد على كونه كاملا بأنحاء الكلمات كما نهونا بقولهم : تكلمت التوراة بلسان بنى ادم (1322).

اما آلات الحركة المكانية المنسوبة له تعالى ، فنحو قوله : موطأ قديم (1323) ، موضع أخامص قديم (1324).

15 واما آلات البطش المنسوبة له : يد الرب (1325) ، باصبع الله (1326) عمل أصابعك (1327) ، وجعلت على يدك (1328) ، ولمن اعلنت ذراع الرب (1329) ، بيمينك يارب (1330).

(1314) فأنض عنه : ت ، — : ج (1315) (1316) النبوة : ت ، الانبياء : ج ن (1317) موجود حى فاعل : ت ، موجودا حيا فاعلا : ج (1318) للتقرير : ت ج ، للتقدير : ن (1319) لكل : ت ، كل : ج (1320) مدرك : ت ، مدركا : ج (1321) الفصل الآتى ، ٥٣ (1322) : ١ ، دبره تورده كلشون بنى ادم : ت ج (1323) : ع [اشعيا ١/٦٦] ، هدم رجل : ت ج (1324) : ع [حزقيال ٤٣ / ٧] ، وات مقوم كفوت رجل : ت ج (1325) : ع [الخروج ٣ / ٩] ، يد الله : ت ج (1326) : ع [الخروج ١٨ / ٣١] ، باصبع الهيم : ت ج (1327) : ع [الزمور ٤ / ٨] ، معه اصبعوتيك : ت ج (1328) : ع [الزمور ١٣٨ / ٥] وتشت على كفيك : ت ج (1329) : ع [اشعيا ١ / ٥٣] ، وزروع الله على نجلته : — ج : ت ج (1330) : ع [الخروج ٦ / ١٥] ، بيمينك الله : ت ج

وأما آلات الكلام المنسوبة له⁽¹³³¹⁾ : فم الرب تكلم⁽¹³³²⁾ ، ويفتح شفثيه
(٢٠٤-ب) ج لاجابتك⁽¹³³³⁾ ، صوت الرب بالقوة⁽¹³³⁴⁾ ، ولسانه | كنار آكلة⁽¹³³⁵⁾ .

وأما آلات الإحساس المنسوبة له : عيناه تبصران وجفناه يجتبران
بني البشر⁽¹³³⁶⁾ ، اعين الرب الجائلة⁽¹³³⁷⁾ ، آميل أذنك يارب
واسمع⁽¹³³⁸⁾ ، اضرمتم نارا في غضبي⁽¹³³⁹⁾ .

5

ولم يُستعَرَّ⁽¹³⁴⁰⁾ له من الأعضاء الباطنة الأ القلب ، لكونه اسما
مشتركا⁽¹³⁴¹⁾ ، وهو اسم العقل أيضا ، وهو مبدأ حياة الحي ، لان قوله :
حنت أحشائي اليه⁽¹³⁴²⁾ ، زفير أحشائك⁽¹³⁴³⁾ ، يريد به أيضا القلب ؛
لان الأحشاء اسم يقال بعموم وخصوص ، فهو اسم الأمعاء بخصوص
واسم كل عضو باطن بعموم ، فيكون أيضا اسم القلب ، ودليل ذلك ،
10 قوله : وشريعتك في صميم أحشائي⁽¹³⁴⁴⁾ مساويا لقوله : في قلبي⁽¹³⁴⁵⁾ : ولذلك
قال في هذا القول : حنت أحشائي ، زفير أحشائك ولفظ حنان⁽¹³⁴⁶⁾ ،
إنما جاء في القلب من سائر الاعضاء قلبي يوجعني⁽¹³⁴⁷⁾ .

وكذلك لم يُستعَرَّ له ، الكتف لكونه آلة نقلان في المشهور ولان
أيضا باشر⁽¹³⁴⁸⁾ به الشيء المنقول . وناهيك انه لا تستعار له آلات الاعتداء 15

(1331) آلات الكلام المنسوبة له : ت ، آلات المنسوبة له في الكلام : ج (1332) ع
[اشعيا ٢٠/١] ، الله دبر : ت ج (1333) : ع [ايوب ٥/١١] ، ويفتح شفثيوعك : ت ج
(1334) ع [الزمور ٤/١٨] ، قول الله بليج : ت ج (1335) : ع [اشعيا ٢٠/٢٧] ،
ولشونوكاش اوكلت [اوكلت : ت ج : ت ج (1336) : ع [الزمور ١٠/٥] هينويجزو
عففغرو يحنو بني ادم : ت ج (1337) : ع [زكريا ١٠/٤] ، عني الله مشوطهوات : ت ج
(1338) [الملوك الرابع ١٩ / ١٦] ، هله الله ازنك وشع : ت ج (1339) : ع [ارميا
٤/١٧] ، قدحتم با في : ت ج (1340) ولم يستعمر : ت ، ولم يستعمر : ج (1341) اسما مشتركا :
ت ، اسم مشترك : ج (1342) : ع ارميا ٢٠/٣١ ، هوممي لو : ت ج (1343) : ع [اشعيا
١٥/٦٣] ، هومن مميك : ت ج (1344) : ع [الزمور ٩/٢٩] ، وتورتك بتوك مي :
ت ج (1345) : ا ، بتوك لبي : ت ج (1346) : ا ، الفسوق هوم مي هومن مميك ولشون
هيه : ت ج (1347) : ع [ارميا ١٩/٤] ، هومه لي لبي : ت ج . لم يستعمر : ت ، لم يستعمر : ج
(1348) باشر : ت ، يباشر : جان

لان هذه بادية النقص | باول خاطر ، وحكم الآلات كلها في الحقيقة (٥٢ - ب) م
واحد ، الظاهر منها والباطن ، كلها آلات لأفعال النفس المختلفة .

منها آلات لضرورة بقاء الشخص مدة ما ، كالأعضاء الباطنة كلها .
ومنها آلات لضرورة بقاء النوع ، كآلات التناسل .

5 ومنها آلات لصلاح حال الشخص وتكميل أفعاله كاليدن والرجلين
والعينين ، كلها لكمال الحركة والعمل والإدراك .

اما ضرورة⁽¹³⁴⁹⁾ الحركة للحيوان فلقصد الموالف والهرب من المخالف .
واما ضرورة⁽¹³⁴⁹⁾ الحواس ، فلعلم المخالف من الموالف وحاجة
الانسان للأعمال الصناعية لتهيئة اغذيته ولباسه ، وكنه أن ذلك لازم⁽¹³⁵⁰⁾
10 لطبعه ، اعني أنه محتاج لتهيئة ما يوافقه وقد توجد بعض الصنائع ايضا
لبعض الحيوان لحاجته لتلك الصناعة .

وما أرى أحدا يشك أن الله تعالى غير مفتقر لشيء يمدّ وجوده ولا
يصلح أحواله فلا آلة له أعني أنه ليس بجسم وانما أفعاله بذاته لا بآلة
والقوى بلا شك من جملة الآلات فليس بذى قوة ، اعني ان يكون فيه
15 معنى ما غير ذاته ، به يفعل أو يعلم او يريد ، لان الصفات انما هي قوى
غيّرت فيها الاسمية لا غير ، وما هذا غرض الفصل .

وقد قالوا ، عليهم السلام⁽¹³⁵¹⁾ : قوله جامعة دافعة⁽¹³⁵²⁾ ، لكل ماتوهم
هذه الأوصاف الجسائية كلها ، التي يذكرها الانبياء ، وهي قوله تدلّك أن
الحكماء⁽¹³⁵³⁾ عليهم السلام ، لم يخطر لهم التجسيم ببال يوما قط ، ولا كان
20 عندهم امر يوهم ، او يلبس⁽¹³⁵⁴⁾ .

(1349) ضرورة : ت ، ضرورة : ج (1350) ان ذلك لازم : ت ، اذ كان ذلك لازما :
ج ن (1351) : ج ، ز . ل : ت (1352) دافعة : ت ، رافعة : ج (1353) : ا ، الحكيم : ت ج
(1354) يلبس : ت ج ، يلبس في هذا المعنى : ن

ولذلك تجدهم في جميع « التلمود » و « المدرشوت » مستمرين على تلك الظواهر النبوية ، لعلمهم أن هذا شيء آمن فيه الالتهاس ، ولا يخاف منه غلط بوجه ، بل الكل على جهة التمثيل وإرشاد الذهن لموجود. فلما استقر التمثيل لأنه ⁽¹³⁵⁵⁾ قد إلى مُثل بملك يأمر وينهى ويعاقب ويجازى أهل بلاده ، وله خدام ومتصرفون ينفذون أوامره ، وفاعلون له ما يريد فعله ؛ استمروا هم أيضا ، أعنى الحكماء ⁽¹³⁵⁶⁾ على ذلك المثل ، في كل موضع ، ويتكلمون بحسب ما يلزم عن هذا التمثيل من الكلام ، والجواب والتردد ⁽¹³⁵⁷⁾ في الامر ومانحا هذا النحو من أفعال الملوك ، وهم في ذلك كله واطنون آمنون إن لا يلبس هذا ولا يشكل.

وتلك القولة ⁽¹³⁵⁸⁾ الجامعة التي أئمرنا اليها ، هي قولهم في : « برأيت ربه ». قدرة الأنبياء كبيرة لأنهم يجعلون الصورة على شاكلة صانعها حيث قيل ⁽¹³⁵⁹⁾ وعلى شبه العرش شبه كمرأى بشر ⁽¹³⁶⁰⁾ .

فقد صرحوا ويئنون أن هذه الصور كلها التي يدركها الأنبياء كلهم في مرأى النبوة ⁽¹³⁶¹⁾ ، هي صور مخلوقة الله خالقها وهو الصحيح ؛ لأن كل صورة متخيلة فهي مخلوقة ، وما أعجب قولهم : قدرة عظيمة ⁽¹³⁶²⁾ كأنهم ، عليهم السلام ، استعظموا هذا المعنى لأن هكذا يقولون أبدا في استعظام قول قيل او فعل فعل ، في ظاهره شناعة كما قالوا :

الربّي فلان وحده قد عمل عملا بنعل في ليلة . وقال على ذلك الربّي فلان ما أكبر قوته ليصنعه وحده . وكبر قوته هو عظمة قدرته ⁽¹³⁶³⁾ فكانهم

(٥٣ - ١) م يقولون ما اعظم ما التجثوا النبيون | لفعله في كونهم يدلّون على ذاته بالامور المخلوقة ، التي خلقها فافهم هذا جدا .

(1355) لانه : ت ج ، بانه : ن (1356) الحكاء : ا الحكيم : ت ج (1357) التردد : التكرار : ن (1358) القولة : ت ج ، القوة : ن (1359) : ا ، جدول كحن [بوحن : ت ج ، ج] شل نبيام شهم مدين ات هصوره ليصوره شبار : ت ج (1360) : ع [حزقيال ٢٦/١] ، وعل دموت هكسا دموت كراه ادم : ت ج (1361) : ا ، وراء هنبواه : ت ج (1362) : ا ، جدول كحن [بوحن : ج] : ت ج (1363) : ا ، ر. فلوفى صيد عوبدا بموق بيحيدى و بليله امر ز. فلوفى كه رب حوبريه دعبيد مجيداه ورب جوبريه هو جدول كحو : ت ج [يموت : ١/١٠٤]

فقد صرحوا وأبانوا عن أنفسهم ، عليهم السلام⁽¹³⁶⁶⁾ ، براءتهم عن اعتقاد الجسانية وأن كل شكل وتخطيط يُرى في مرآى النبوة⁽¹³⁶⁵⁾ فهي أمور مخلوقة ولذلك جعلوا الصورة على شاكلة صانعها⁽¹³⁶⁶⁾ كما نصوا ، عليهم السلام ، فن شاء ان يُسمى الظن⁽¹³⁶⁷⁾ بهم بعد هذه الاقاويل على جهة الشرارة وتنقيصا لمن⁽¹³⁶⁸⁾ لم يشاهد ، ولا علم له حالا فلا ضير⁽¹³⁶⁹⁾ عليهم ، عليهم السلام في ذلك .

فصل مز [٤٧]

قد ذكرنا مرات⁽¹³⁷⁰⁾ ، أن كل ما يتخيله الجمهور نقصا اولا يمكن تصويره في حق الله فلم تستعيره كتب النبوة له تعالى ، وان كان حكمه حكم الأشياء التي استعيرت له ، اذ تلك التي وصف بها توهم كالات ما ، او يمكن تخيلها ، فينبغي بحسب هذا التقرير⁽¹³⁷¹⁾ ان نبين لاي شيء استعير له | (١ - ٣٠٠) ج . تعالى السمع والبصر والشم ولم يُستعَرَّ⁽¹³⁷²⁾ له الذوق واللمس وحكم ترفعه تعالى عن الحواس الخمس واحد ، والحواس كلها نقص باعتبار الإدراك ولولم لا يدرك إلا بها لكونها منفعة متأثرة منقطعة متألة ، كسائر الآلات ومعنى قولنا : إنه تعالى بصير أن يدرك المبصرات وسميع اى يدرك المسموعات ، كذلك كان يوصف بالذوق | واللمس ويتأول فيه انه يدرك (٥٣ - ب) م المطعومات والملبوسات ، اذ حكم إدراكها كلها واحد .

وان سلب عنه إدراك إحداها⁽¹³⁷³⁾ ، لزم سلب إدراكها كلها ، اعني الخمس حواس وان أوجب له إدراك إحداها⁽¹³⁷⁴⁾ اعني ادراك ما تدركه حاسة منها ، لزم ان يدرك جميع مدركات الخمس ، ووجدنا كتبنا قالت :

(1364) عليهم السلام : ج ، — : ث ، (1365) . : ا ، بمراء هنيواء : ث ج (1366) : ا ، لكن دموت هصوره ليصوره : ث ج [المعنى الخرفي : شبهوا الصورة لصانها] (1367) الظن : ج ، الظنة : ث ، (1368) الشرارة وتنقيصا لمن : ث ، الشهادة وتنقيص من : ج ، وتنقيص ما : ن (1369) ضير : ث ج ، ضر : ن (1370) الفصل السابق ، ٢٦ ، والفصل ، ٤٦ (1371) التقرير : ث ج ، التقدير : ن (1372) لم يستعير : ث ، لم يستعار : ج (1373) احداها : ث ج ، احدها : ن (1374) احداها : ث ، احدها : ج

والله يرى ، والله يسمع والله يشم⁽¹³⁷⁵⁾ ، ولم تقل والله يطعم⁽¹³⁷⁶⁾ ،
ولا قالت : والله يلمس⁽¹³⁷⁷⁾ ، وعله⁽¹³⁷⁸⁾ ما قد استقر في خيال كل واحد
من ان الله لا يلقى الاجسام لقاء الجسم للجسم ، لأنهم هو ذاهم لا يرونه وهاتان
الحاستان اعنى الذوق واللمس لا تدرك محسوساتها حتى تماسها ، اما حاسة
البصر والسمع والشم ، فتدرك محسوساتها.

وتلك الاجرام الحاملة لتلك الكيفيات ، منها على بعد فكان ذلك
سائفا⁽¹³⁷⁹⁾ في خيال الجمهور ، وأيضا فان الغرض والقصد باستعارة هذه
الحواس له للدلالة على إدراكه أفعالنا والسمع والبصر كاف⁽¹³⁸⁰⁾ في
ذلك ، اعنى أن يدرك به كل ما يفعل الغير او يقول ، كما قالوا على جهة
الزجر والردع في معرض الوعظ : اعلم ما هو فوقك العين رائية والاذن¹⁰
سامعة⁽¹³⁸¹⁾ ، وأنت تعلم عند التحقيق أن حكم الكل حكم واحد ، وان
بالجهة التي انتفى عنه إدراك اللمس والذوق بتلك الجهة بعينها تنفى
الرؤية والسمع والشم.

اذ الكل إدراكات جسمية وانفعالات وأحوال متغيرة ، لكن
(١٠٥ - ١) م بعضها يبدو نقصه وبعضها يظن بها | كمال كما ظهر نقص التخیل ولم يظهر¹⁵
نقص التفكير والفهم ، فلم يُستعَر⁽¹³⁸²⁾ له الرأي⁽¹³⁸³⁾ الذى هو التخیل
واستعير له : الفكرة والفهم⁽¹³⁸⁴⁾ ، التي هي الفكرة والفهم وقيل : التي
فكر الله⁽¹³⁸⁵⁾ ، وبسط السموات بفطنته⁽¹³⁸⁶⁾ ، فقد جرى الأمر أيضا
في الإدراكات الباطنة مثل ما جرى في الإدراكات الحسية الظاهرة ، من

(1375) : ا ، ويرا الله ويشع الله ويرح الله : ت ج . (1376) : ا ، ويطعم الله :
ت ج . (1377) : ا ، ويمش الله : ت ج . (1378) : وعله : ت ، علة : ج . (1379)
فكان... سائفا : ت ج ، فكان نسبتها له تعال سائفة : ن (1380) كاف : ت ، كان : ج . (1381)
ا ، دع ما لم له ملك عين رواء وازن شومعت : ت ج [ابوت ٢ ، ١] . (1382) فلم يستمر :
ت ، فلم يستمر : ج . (1383) : ا ، رعيون : ت ج . (1384) الفكرة والفهم : ترجعها
المؤلف نفسه : محشبه وتبونه : ت ج (1385) : ع [ارميا ٤٩ / ٢٠] ، اشر حشب الله :
ت ج (1386) : ع [ارميا ١٠ / ١٢] وبشوتوتونظه شيم : ت ج

كون بعضها يستعار وبعضها لا يستعار. وكل ذلك على لسان بنى آدم⁽¹³⁸⁷⁾ ، ما ظنّوا به كمالا وصف به وما هو بادئ النقص لم يوصف به وعند التحقيق فلا صفة ذاتية حقيقية له زائدة على ذاته كما يتبرهن.

فصل مع [٤٨]

- 5 كل ما جاء من معنى السمع منسوباً⁽¹³⁸⁸⁾ لله تعالى ، تجدد انقلوس المتهود⁽¹³⁸⁹⁾ ، قد تجتبه وشرح معناه بوصول ذلك الأمر اليه تعالى ، وأنه أدركه ، وإن كان في معرض الدعاء ، فيشرح معناه بأنه قبل أو لم يقبل ، فيقول أبداً في شرح⁽¹³⁹⁰⁾ سمع الله قد سمع قدام الله⁽¹³⁹¹⁾ ، وفي معرض الدعاء ترجم : فاني اسمع صراخهما⁽¹³⁹²⁾ ، [يقول] : أجيب ألبته * وهذا
- 10 مطرد في شرحه لم يعدل عن ذلك في موضع من المواضع .

- أما ما جاء من الرؤية منسوباً اليه تعالى فإن انقلوس تلّون في ذلك تلّونا عجيباً لم يتلخص لي قصده وغرضه ، وذلك ان في مواضع يشرح⁽¹³⁹³⁾ والله رأى والله حزى⁽¹³⁹⁴⁾ وفي مواضع يشرحه | وتجلّى أمام الله⁽¹³⁹⁵⁾ ، اما (هـ - ب) م كونه يشرح الله حزى⁽¹³⁹⁶⁾ فذلك دليل واضح على كون : حزى في اللغة
- 15 السريانية مشتركاً⁽¹³⁹⁷⁾ ، وأنه يدل على معنى إدراك العقل كما يدل على ادراك الحاسة فيالبت شعري إذ والأمر كذلك عنده لا شيء هرب من البعض ، وشرحه وتجلّى أمام الله⁽¹³⁹⁸⁾ ،

(1387) : ا ، كلثون بنى آدم : ت ج . (1388) منسوباً : ت ، منسوب : ج (1389) : ا ، حجر : ت ج (1390) في شرح : ت ، في ترجمته : ج (1391) : ا ، شمع الله شمع قدم الله : ت ج (1392) : ع [الخروج ٢٢/٢٢] ، شموع اشمع صعدتو : ت ج (1393) يشرح : ت ، يشرح : ج (1394) : ا ، ويرا الله وحزا الله : ت ج (1395) : ا ، وجل قدم الله : ت ج (1396) : ا ، حزا الله : ت ج (1397) مشتركاً : ت ، مشترك : ج (1398) : ا ، وجل قدم الله : ت ج (*) ١٠ ، قبل اقبل [بالآرامية : ب]

ولما تأملتُ ، ما وجدته من نسخ الترجمة (1399) مع ما سمعته في حال
التعليم (1400) ، وجدته أنه متى وجد الرؤية (1401) ، مقترنة (1402) بمظلمة
أواذية (1403) وعدوان فيشرحه تجلي قدام الله (1404) لاشك أن: حزا في تلك
اللغة يقتضى الإدراك ، و اقرار الشيء المدرك على ما أدرك عليه ، فذلك
إذا وجد الرؤية تتعلق بمظلمة لا يقول: وحزا، بل وتجلى قدام الله، (1405) 5
فوجدت كل رؤية (1406) منسوبة (1407) لله في جميع التوراة شرحتها
وحزا الالهة التي اصف لك: رأى الرب مذلتى (1408) ، لأن مذلتى ظهرت
امام الرب (1409) ، فإنتى قدرأيت جميع ما يصفه لابان لك (1410) ، لأن أمانى
ظهر (1411) ، مع كون المتكلم ملاكا (1412) لم ينسب له الإدراك الدال على
إقرار الأمر ، لكونها مظلمة: ونظر الله الى بنى اسرائيل (1413) ، استعباد بنى 10
اسرائيل انكشف امام الله (1414) ، نظرت الى مذلة شعبي (1415) استعباد شعبي
قد ظهر امانى (1416) ، وقد رأيت الضغط (1417) ، والضغط تجلى امانى (1418) ،
ونظر مذلتهم (1419) ، وان استعبادهم ظهر أمام الرب (1420) قد رأيت
هؤلاء الشعب (1421) هذا الشعب تجلى امانى (1422) ، لأن معناه رأيت

(1399) : ا ، الترجوم : ت ج (1400) التعليم : ت ، التلم : ج (1401) ا ، :
الرايه : ت ج (1402) مقترنة : ت ، متقارنة : ج (1403) اذية : ت ، باذية : ج (1404) :
ا جل قدم الله : ت ج (1405) : ا ، وجل قدم الله : ت ج (1406) : ا ، رايه : ت ج (1407)
منسوبة : ت ، نسبت : ج (1408) ع [التكوين ٢٩ / ٢٢] ، كي راه الله ات عني : ت ج
(1409) : ا . اوى جل قدم الله عوانى [على ن : ج] : ت ج [1410] : ع [التكوين
٢١ / ١٢] ، كي رثيق ات [يستر : ج] كل اشربن عومه لك : ت ج (1411) : ا اوى جل
قدى : ت ج (1412) ملاكا : ت ، ملاك : ج (1413) : ع [الخروج ٢ / ٢٥] ، ويرى الهيم
ات بنى يسرائيل : ت ج (1414) : ا ، وجل قدم الله شعبو دا دبنى يسرائيل : ت ج (1415) : ع [
الخروج ٣ / ٧] ، راه رثيق ات عني صي : ت ج (1416) : ا ، مجلا جل قدى شعبو دا دعى :
ت ج [1417] : ع [الخروج ٣ / ٩] وجم رايى ات هلمص : ت ج (1418) :
ا ، جل قدى دحقا : ت ج . (1419) : ع [الخروج ٤ / ٣١] ، وكى راه ات عني : ت ج
(1420) : ا ، وارى جل قدموى شعبو هن : ت ج (1421) : ع [الخروج ٢٢ / ٩] ،
رايى ات همم هزه : ت ج (1422) : ا ، جل قدى عما هدين : ت ج

عصيانهم | ، مثل : ونظر الله الى بني اسرائيل ⁽¹⁴¹³⁾ ، الذي معناه رأى (٢٠-٢١ ب)
 شقاء هم ! ورأى الرب واغتاظ ⁽¹⁴²⁴⁾ ، وتجلى أمام الرب ،
 اذ رأى أن المقدرة قد ذهبت ⁽¹⁴²⁴⁾ لأنه تجلى أمامه ⁽¹⁴²⁵⁾ ، وهذه ايضا | (٥٥ - ١) م
 حالة ظلم لهم وغلبة عدو وهذا كله كان يطرد ويلحظ فيه : ولست تطيق
 النظر الى الإصر ⁽¹⁴²⁶⁾ . 5

فلذلك كل استعباد ⁽¹⁴²⁷⁾ وكل عصيان يترجمه انكشف أمامه او تجلى
 أمامي ⁽¹⁴²⁸⁾ ، لكن اختل على هذا التأويل الحسن الطائل الذي لاشك فيه
 بثلاثة مواضع ، كان من حقها على هذا القياس أن يشرحها وتجلي أمام الله ⁽¹⁴²⁹⁾ ،
 ونجدها في النسخ والله حزي ⁽¹⁴³⁰⁾ وهي هذا : ورأى الرب ان شر الناس
 قد كثر ⁽¹⁴³¹⁾ ، ورأى الله الارض ، فاذا هي قد فسدت ⁽¹⁴³²⁾ ، ورأى
 الرب أن ليئة مكروهة ⁽¹⁴³³⁾ . 10

والاقرب عندي ان يكون هذا غلطاً ⁽¹⁴³⁴⁾ وقع في النسخ ، اذ ليس
 عندنا خط انقلوس في ذلك ، حتى نقول لعل له في ذلك تاويل ، اما كونه
 شرح : الله يرى له الحمل ⁽¹⁴³⁵⁾ . أمام الرب تجلى ⁽¹⁴³⁶⁾ ، أمراً لأن
 لا يومهم ذلك أن الله تعالى يستأنف مطلبه ⁽¹⁴³⁷⁾ ، وايجاده اويكون ايضا
 شنع في تلك اللغة تعلق إدراكه بشخص حيوان غير ناطق ، وينبغي ان
 يبحث جدا في تصحيح النسخ في ذلك ، فان وجدت هذه المواضع كما
 ذكرنا فلا اعلم له ⁽¹⁴³⁸⁾ غرضاً في ذلك . 15

١ (1423) : ع [التثنية ١٩/٣٢] ، ويرا الله ويناص : ت ج (1424) : ع [الخروج
 ٣٦/٣٢] ، كي يراه كي ازلت يد : ت ج (1425) : ا ، ارى جلي قدمو هي : ت ج (1426) :
 ع [حيقوق ١٣/١] ، وهبط ال عمل ولا توكل : ت ج (1427) : ا ، شعبد : ت ج (1428) :
 ا ، جلي قدمو هي او جلي قدمي : ت ج (1429) : ا ، وجل قدمي الله : ت ج . (1430) : ا ، وحزا
 الله : ت ج (1431) : ع [التكوين ٦/٥] ، ويرا الله كي ربه رعت هادم : ت ج (1432) :
 ع [التكوين ١٢/٦] ، ويرا الله ات هارص وهنه نشعته : ت ج (1433) : ع [التكوين ٢٩
 ٣١٠] ، ويرا الله كي شنواه لاه . ت ج (1434) غلطاً : ت ج ، غلط : ت ج (1435) : ع
 [التكوين ٨/٢٢] ، الهيم يراه لوهته : ت ج (1436) : ا ، قدم الله جلي : ت ج (1437) :
 مطلبه . ت ج ، تطلبه . ت ج (1438) له : ت ج ، لها : ن

فصل مط [٤٩]

- الملائكة ايضا ليس هم ذوى اجسام ، بل هم عقول مفارقة للمادة ، وانما هم مفعولون والله خلقهم كما سيبين وفي « برشيت ربه » (1439) قالوا : بريق سيف متقلب (1440) ، وعلى ما يسمى (1441) ، : خدامه (٥٥ - ب) ٢ لهيب نار متقلب (1442) ، اعلى أنهم أحيانا ينقلبون رجالا وأحيانا ينقلبون 5 نساء وأحيانا ينقلبون أرواحا وأحيانا ينقلبون ملائكة (1443) ، فقد صرحوا بهذا القول بانهم ليسوا ذوى مادة ، ولالهم شكل ثابت جسماني خارج الذهن ، بل ذلك كله في مرآى النبوة (1444) . وبحسب فعل (1445) ، القوة المتخيلة كما يذكر في معنى حقيقة النبوة واما قولهم : أحيانا نساء (1446) ، فإن الأنبياء أيضا قد يرون الملائكة في مرآى النبوة صورة النساء (1447) ، 10 يشير الى قول زكريا ، عليه السلام (1448) ، فاذا با مرأتين قد خرجتا والريح في أجنحتهما (1449) .

وقد علمت أن إدراك البرئ عن المادة ، العرى عن الجسمانية اصلا عسر جدا على الإنسان ، الا بعد ارتياض عظيم ، وبخاصة لمن لا يفرق بين المعقول والمتخيل وأكثر اعتماداته على إدراك الخيال فقط ، ويكون 15 كل متخيل عنده موجودا ، او ممكن الوجود. وما لا يقع في شبكة الخيال ، عنده معدوم وممتنع الوجود. فإن هؤلاء الأشخاص وهم معظم من ينظر لا يتحقق لهم معنى أبدا ، ولا يتضح لهم مشكل ، فلعسر هذا أيضا أنت

(1439) بر اشيت ربه ٢١ في الا غير (1440) : ع [التكوين ٢٤/٣] ، لقط محرب منهفكت : ت ج (1441) : ا ، حل شم : ت ج (1442) : ع [الزموذ ٤ / ١٠] ، مشرتيو اش لقط منهفكت : ت ج (1443) : ا ، شهم منهفكم فميم انشيم ، فميم نشيم فميم روحوت فميم ملاكيم : ت ج (1444) : ا ، عمراه هنبواه : ت ج (1445) فعل : ت ، صفاء فعل : ج (1446) : ا ، فميم نشيم : ت ج (1447) : ا ، عمراه هنبواه صورده نشيم : ت ج (1448) عليه السلام : ت ، — ج (1449) : ع [زكريا ٩/٥] ، وهنه شتيم نشيم يوصاوت وروح بكفهم وكوت : ت ج

كتب الأنبياء بأقوال يفهم من ظاهرها جسمية الملائكة وحركاتهم ، وكونهم صورة انسان ، وكونهم مأمورين من الله منفذين أوامره ، وفاعلين ما يريد بأمره . كل ذلك لارشاد الذهن لوجودهم .

- وانهم أحياء كاملون كما بينا في حق الله ، لكنه لو وقف فيهم عند هذا
- 5 التخيّل لشابهت حقيقتهم وذاتهم ذات الله (1450) في خيال الجمهور . إذ هكذا أيضا قيل في الله | أقاويل يبدو ظواهرها (1451) أنه جسم حى متحرك (٥٦-١) م على صورة انسان ، فأرشد الذهن الى كون مرتبة وجودهم ، دون مرتبة الاله بان خلط في شكلهم شئ من شكل الحيوان الغير ناطق (1452) ، حتى يكون المفهوم من وجود البارئ أكل من وجودهم كما ان الانسان 10 اكمل من الحيوان الغير ناطق ، ولم يُضف (1453) اليهم شكل حيوان بوجه ، إلا الأجنحة . اذ لا يتصور طيران دون أجنحة ، كما لا يتصور مشى دون رجلين إذ هذه القوى لا يتصور وجودها الا في هذه الموضوعات ضرورة ، واختبرت حركة الطيران للإرشاد على كونهم احياء . إذ هي أكل حركات الحيوان الغير ناطق المكانية ، واشرفها . والانسان يعتقد انها كالأعظما حتى إن 15 الانسان يشتهى ان يطير (1454) ليسهل عليه الهرب من كل ما يؤذيه و يقصد كل ما يوافقه بسرعة وإن بعد ، فنسبت لهم هذه الحركة .

- وأیضا ان الطائر يظهر ثم يخفى ويقرب ثم يبعد في أسرع زمان . وهذه كلها حالات ينبغى أن تعتقد في الملائكة ، كما سيبين ، ولا ينسب هذا الكمال المظنون اعنى حركة الطيران لله بوجه ، لكونها حركة حيوان غير ناطق ولا 20 تغلط في قوله : ركب على كروب وطار (1455) ، لان الكروب هو الذى طار (1456) والقصد بذلك المثل ، سرعة حلول ذلك الامر كما قال : هوذا

(1450) : ت ، ذات الاله : ج (1451) ظواهرها : ت ج ، ظاهرها : ن (1452) الحيوان الغير ناطق : ت ج ، حيوان غير ناطق : ن (1453) لم يصف : ت ، لم يضاف : ج ، لا يضاف : ن (1454) ان يطير : ت ، ان يكون يطير : ج (1455) : ع [الزمور ١٧ / ١١] ، ويركب على كروب ويعف : ت ج (1456) : ا ، عف : ت ج

الرب يركب على سحابة سريعة ويدخل مصر⁽¹⁴⁵⁷⁾، يعني سرعة نزول هذا البلاء بهم.

- ولا يغاطك ايضا ما تجدد في حزقيال خاصة في : وجه ثور ووجه
(٥٦ - ب) م أسد ووجه نسرو قدم رجل العجل⁽¹⁴⁵⁸⁾، فإن ذلك له | تأويل آخر⁽¹⁴⁵⁹⁾
(٢٠٦ - ١) ج ستمعه⁽¹⁴⁶⁰⁾ ، وهو أيضا إنما وصف | الحيوانات⁽¹⁴⁶¹⁾ وستين هذه 5
الاغراض باشارات كافية، في التنبيه. اما حركة الطيران فوجوده في النصوص
في كل موضع ولا يتصور الا بيجناح ففرضت لهم الأجنحة، للإرشاد لحالة
وجودهم لا لتحقيق ما هيتهم.

- واعلم ان كل متحرك حركة سريعة جدا ، يوصف بالطيران للدلالة
على سرعة الحركة ، قال : كالنسر الخافق⁽¹⁴⁶²⁾، لان النسر أسرع طيرانا 10
وانقضاضا⁽¹⁴⁶³⁾ من جميع الطائر فلذلك يمثل به. واعلم أيضا ان الجناحين هي
أسباب الطيران، فلذلك تكون الأجنحة التي تُرى على عدد اسباب حركة
المتحرك وما هذا غرض الفصل.

فصل ن [٥٠]

- اعلم أيها الناظر في مقالتي هذه ، أن الاعتقاد ليس هو المعنى المعقول ، 15
بل المعنى المتصور في النفس، اذا صدق به أنه كذلك على ما تصوّر. فان
كنت ممن تنفع من الآراء الصحيحة او المظنون صحتها عندك بان تحكيها
بالقول من غير أن تتصورها وتعتقدها. ناهيك ان تطلب فيها يقينا ، فان
هذا سهل جدا، كما تجد كثيرين من البله يحفظون عقائد لا يتصورون لها
معنى بوجه، وإن كنت ممن طمحت همته لترقى⁽¹⁴⁶⁴⁾ لهذه الدرجة العالية 20

(1457) : ع [اشيا ١٩/١]، هذه الله روكب عل حب قل وبا مصرم : ت ج
(1458) : ع [حزقيال ١٠، ٧/١] ، فني شور وفني ازيه وفني نشر وكف رجل عجل : ت ج
(1459) اخر : ت ، — ج : (1460) قارن : الجزء الثالث ، الفصل ، ا (1461) : ا ،
ت ج الحيوت : (1462) : ع [التثنية ٢٨/٤٩] ، كما شريدها هنشر : ت ج (1463) طيرانا
وانقضاضا : ج ، طيران وانه ضاغط : ت (1464) لترتقى : ت ، للترقى : ج

درجة النظر وأن تتيقن بان | الله واحد ، وحدانية حقيقية حتى لا يوجد (٥٧ - ١) م
له تركيب اصلا ، ولا تقدير انقسام بوجه من الوجوه.

فاعلم أنه لا صفة ذاتية له تعالى بوجه ، ولا على حال من الاحوال ،
وان كما امتنع كونه جسما ، كذلك امتنع كونه ذا صفة ذاتية اما من اعتقد أنه
5 واحد ذو صفات عدة فقد قال : انه واحد بلفظه واعتقده كثيرين بفكرته.

وهذا شبه قول النصارى هو واحد ، لكنه ثلاثة والثلاثة واحد. كذلك
قول القائل هو واحد ، لكنه ذو صفات متعددة وهو وصفاته واحد مع
ارتفاع الجسمانية ، واعتقاد البساطة المحضة ، كان قصدا وبجنا إنما هو
كيف نقول ؟ لا كيف نعتقد ؟ ولا اعتقاد الابد تصور ، لان الاعتقاد
10 هو التصديق بما تصور انه خارج الذهن على ما تصور في الذهن ، فان حصل
مع هذا الاعتقاد ، أنه لا يمكن خلاف هذا الاعتقاد بوجه ولا يوجد في الذهن
موضع دفع لذلك الاعتقاد ولا تقدير امكان خلافه ، كان ذلك يقينا.

ومتى تجردت من الاهواء (1465) والعادات وكنت ذافهم ، وتأملت
ما أقوله في هذه الفصول التي تاتي في نفي الصفات تيقنت ذلك ضرورة ،
15 وتكون حينئذ ممن يتصور وحدانية الاسم (1466) لا ممن يقوله بفمه ولا
يتصور له معنى ، فيكون من قبيل الذين قيل فيهم : انت قريب من
افواههم وبعيد عن كلامهم (1467) ، بل ينبغي ان يكون الانسان من قبيل

من يتصور الحق ويدركه وان لم ينطق به كما | أمر الفضلاء فليلهم : (٥٧ - ب) م
تكلّموا في قلوبكم على مضاجعكم وكونوا ساكتين سلاه (1468) .

(1465) الاهواء: ج، الاهويه: ت (1466) : ١ ، بحود هشم : ت ج (1467) : ع [ارميا
٢/١٢] ، قروب انه بفهم ورحوق مكليو تهم : ت ج (1468) : ع [المزمور ٤/٥]
امرو ابليبيكم حل مشكبيكم ودموسله : ت ج

فصل نا [٥١]

فى الوجود أمور كثيرة بيّنة واضحة ، منها معقولات أول ومحسوسات ،
ومنها ماهى قريبة من هذه ، فلو ترك الانسان وما هو لما احتاج عليها دليلا
مثل وجود الحركة ووجود الاستطاعة للانسان وظهور الكون والفساد ،
وطبائع الأمور البادية للحس كحرارة النار وبرد الماء ، وأمثال هذه أشياء 5
كثيرة ؛ لكن لما وقعت آراء عجيبة ، اما من غلط (1469) او من قصد ذلك
لأمر ما مخالف بتلك الآراء طبيعة الوجود (1470) ، وانكر محسوسا او اراد
ان يوهم وجود ما ليس بموجود فالتجأ . اهل العلم لإثبات تلك الأشياء
الظاهرة ، وإبطال وجود تلك الأشياء المظنونة كما نجد أرسطو يثبت الحركة
لما أنكرت ، ويبرهن على ابطال الجزء ، لما أثبت وجوده . 10

ومن هذا القبيل ، هو نفي الصفات الذاتية عن الله تعالى ، وذلك أن
الأمر معقول أول وهو أن الصفة غير ذات الموصوف ، وأنها (1471) حالة
ما للذات فهمى عرض ، وإن كانت الصفة هى ذات الموصوف فتكون الصفة
تكرارا فى القول فقط ، كأنك قلت إن الانسان هو الانسان ، أو تكون 15
(٥٨ - ١) م شرح اسم كأنك قلت الانسان هو الحيوان الناطق فان الحيوان الناطق | هو
ذات الانسان وحقيقته ، وليس ثم معنى ثالث غير الحيوان ، والناطق هو
الانسان وهو الموصوف بالحياة والنطق ؛ بل معنى هذه الصفة شرح اسم
لا غير ، كأنك قلت إن الشئ الذى اسمه انسان هو الشئ المركب من
الحياة والنطق .

20 فقد بان أن الصفة لا تخلو من احد امرين .

اما أنها هى ذات الموصوف فتكون شرح اسم ونحن لا نمنع ذلك
فى حق الله من هذه الجهة بل من جهة اخرى كما سيبين (1472) ، أو تكون
(٢٠٦ - ب) ج الصفة غير الموصوف ، بل هى معنى زائد على الموصوف | وهذا يؤدى ان

(1469) غلط : ت ، غلط : ج (1470) الوجود : ت ج ، الموجود : ن (1471)
وانها : ت ج ، وانما : ن (1472) : فى الفصل الاق

تكون تلك الصفة عرضاً⁽¹⁴⁷³⁾ لتلك الذات ، وليس بسلب اسمية العرض عن صفات البارئ ينسلب معناه ، لان كل معنى زائد على الذات فهو لاحق لها ، غير مكمل لحقيقتها ، وهذا هو معنى العرض مضافاً الى ما يلزم من كون أشياء كثيرة قديمة ، إن كانت الصفات كثيرة ، ولا وحدانية أصلاً ، إلا باعتقاد ذات واحدة بسيطة ، لا تركيب فيها ، ولا تكثير معاني ، بل معنى واحد من اى الجهات لحظته وبأى الاعتبار اعتبرته ، تجده واحداً لا ينقسم لمعنيين بوجه ، ولا بسبب ، ولا توجد فيه كثرة ، لا خارج الذهن ، ولا فى الذهن ، كما سيبرهن فى هذه المقالة.

وقد انتهى القول بقوم من اهل النظر ان قالوا : إن صفاته تعالى ليست 10 هى ذاته ولا شيئاً خارجاً عن ذاته وهذا مثل قول آخرين : الأحوال ، يريدون بذلك المعانى الكلية ليست موجودة ولا معدومة وبقول آخرين الجواهر الفرد ليس هو فى مكان ، لكنه يشغل الحيز⁽¹⁴⁷⁴⁾ والانسان ليس له فعل بوجه لكن⁽¹⁴⁷⁵⁾ له الاكتساب ، وهذه كلها اقاويل تقال فقط ، فهى موجودة فى الألفاظ لا فى الأذهان. فناهيك أن يكون لها وجود خارج الناهن لكنها كما علمت ، وعلم كل من لا يغالط نفسه تحمى بكثرة الكلام ، 15 وبتمثيلات⁽¹⁴⁷⁶⁾ ممّوهة ، وتصحح بالصباح والتشنيعات ، وبضروب كثيرة مركبة من جدل وسفسطة. فاذا رجع قائلها ومثبتها بهذه الطرق مع نفسه لاعتقاده ، لا يجد شيئاً سوى الحيرة والقصور ، لانه يروم أن يوجد ما ليس بموجود ، ويخلق واسطة بين ضدين لا واسطة بينهما.

20 وهل بين الموجود ولا موجود واسطة ؟ او بين كون الشئ احدهما هو الآخر او هو غيره واسطة ؟ وانما الجأ لذلك ما قلنا من مراعاة الخيالات وكون المتصور دائماً من جميع الاجسام الموجودة ، انها⁽¹⁴⁷⁷⁾ ذوات ما ، وكل

(1473) عرضاً : ت ، عرض : ج (1474) الحيز : ت ، حيزاً : ج (1475) لكن : ن ، لكنه : ت ج (1476) بتمثيلات : ن ، بتمثالات : ت ج (1477) انها : ت ج ، انما : ن

ذات منها ذات صفات ضرورة. ولم نجد⁽¹⁴⁷⁸⁾ قط ذات جسم مجردة في وجودها دون صفة، فطرد هذا الخيال وظنّ أنه تعالى كذلك مركّب من معاني شتى ذاته، والمعاني الزائدة على الذات، فاقوام طردوا التشبيه واعتقدوه جسماً ذا صفات، وقوم ترفعوا عن هذا الدرك ونفوا الجسم وأبقوا الصفات. كل ذلك أوجه تبع ظواهر كتب التنزيل كما سأبين⁵ في فصول تأتي في هذه المعاني⁽¹⁴⁷⁹⁾.

فصل نب [٥٢]

م (٥٩ - ١)

كل موصوف توجب له الصفة، ويقال هو الكذا فلا تخلو تلك الصفة من أن تكون من هذه الاقسام الخمسة⁽¹⁴⁸⁰⁾.

القسم الاول : ان يوصف الشيء بحده، كما يوصف الانسان بانه 10 الحيوان الناطق. وهذه الصفة هي⁽¹⁴⁸¹⁾ التي تدل على ماهية الشيء وحقيقته قديمتاً⁽¹⁴⁸²⁾ أنها شرح اسم لا غير، وهذا النحو من الصفة منبى عن الله عند كل احد، لانه تعالى ليس له اسباب متقدمة هي سبب وجوده فيُحدّ بها ولذلك شهر عند كل احد من النظائر المحصلين لما يقولونه بأن الله لا يُحدّ.

والقسم الثاني : ان يوصف الشيء بجزء حده، كما يوصف الانسان 15 بالحيوانية، أو بالنطق. وهذا معناه التزام، لانا اذا قلنا، كل انسان ناطق فانما معناه أن كل من توجد له الانسانية يوجد فيه النطق. وهذا النحو من الصفات منبى عن الله تعالى عند كل احد، لانه إن كان له جزء ماهية فتكون ماهيته مركبة واستحالة هذا القسم في حقه كاستحالة الذي قبله.

والقسم الثالث : أن يوصف الشيء بأمر خارج عن حقيقته وذاته حتى 20 يكون ذلك الأمر ليس مما تكمل به الذات وتتقوم، فيكون ذلك الأمر إذا⁽¹⁴⁸³⁾ كيفية ما فيه، والكيفية، وهي الجنس العالي⁽¹⁴⁸⁴⁾، عرض | م (٥٩ - ب)

(1478) ولم نجد: ت، ولا نجد: ن (1479) الفصل الاق، ٥٣ (1480) الاقسام الخمسة: ج، ن، الخمسة اقسام: ت (1481) هي: ت ج، وهي: ن (1482) الفصل السابق (1483) اذا: ت، —: ج (1484) العالي: ت، المال: ج

من الأعراض فإن كان توجد له تعالى صفة من هذا القسم فيكون تعالى محلّ الأعراض. وكفى بهذا بُعداً عن حقيقته وذاته ، اعنى ان يكون ذا كيفية. والعجب من كون الذين يقولون بالصفات ينفون عنه تعالى التشبيه والتكييف. وما معنى قولهم: لا يكيّف إلا أنه ليس بذى كيفية ، وكل صفة تُوجد لذات ما، ايجاباً ذاتياً، فهي إما مقدّمة للذات ، وهي 5 هي او كيفية لتلك الذات. واجناس الكيفية اربعة كما علمت وان امثل لك مثلاً على طريق الصفة من كل جنس منها ليبيّن لك امتناع وجود هذا النحو من الصفات لله تعالى.

المثال الاول : مثل وصفك الانسان بملكة من ملكاته النظرية ، 10 او الخلقية ، او الهيئات (1485) التي توجد له بما هو متنفس، كقولك : فلان النجار ، او العفيف ، او المريض . ولا فرق بين قولك : النجار او قولك العالم (1486) او الحكيم ، الكل (1487) هيئات في النفس ، لا فرق بين قولك : العفيف أو قولك الرحيم (1487) ، لان كل صناعة وكل علم وكل خلق متمكن هي هيئة (1488) في النفس. وهذا كله يبيّن لمن زاول صناعة المنطق | أيسر (٢٠٧-١) ج 15 مزاوله.

والمثال الثاني : مثل وصفك الشيء بقوة طبيعية فيه ، أولاً قوة طبيعة مثل قولك : اللين والصلب ، وبين قولك القوى والضعيف ، الكل استعدادات طبيعية.

والمثال الثالث : مثل وصفك الانسان بالكيفية الانفعالية والانفعالات ، 20 مثل قولك : فلان الغضوب او الحرج او الخائف او الرحيم | ، اذا لم يتمكن (٦٠-١) م الخلق. ومن هذا الجنس وصفك الشيء باللون والطعم والرائحة والحرّ والبرد واليبس والرطوبة.

(1485) الهيئات : ج ، هيئات : ت : الهيئة : ن (1486) العالم : ت ، - : ج (1487) الكل ... الرحيم : ت ، — : ج (1488) هيئة : ت ، هيئات : ج

والمثال الرابع : مثل وصفك الشيء بما يلحقه من جهة الكمية بما هي كمية ، مثل قولك : الطويل والقصير والمغوج والمستقيم ، وما أشبه ذلك. وإذا تأملت هذه الصفات كلها ، وما نحواها ، وجدتها بمتعة في حق الاله. اذ ليس هو ذا كمية فتلحقه كيفية تلحق الكم ، بما هو كم ، ولا هو متأثر منفعلا⁽¹⁴⁸⁹⁾ ، فتلحقه كيفية الانفعالات ولا له الاستعدادات ،⁵ فتلحقه القوى⁽¹⁴⁹⁰⁾ ، ونحوها ولا هو تعالى ذا نفس فتكون له هيئة فتلحقه ملكات كالحلم والحياء ونحو ذلك ، ولا ما يلحق المتنفس بما هو متنفس كالصحة والمرض.

فقد بان لك أن كل صفة ترجع لجنس الكيفية العالي⁽¹⁴⁹¹⁾ ، فانها لا توجد له تعالى فهذه الثلاثة أقسام من الصفات ، وهي ما يدل على ماهية ،¹⁰ او على جزء ماهية ، او على كيفية ما موجودة في الماهية ، قد تبين امتناعها في حق تعالى ، لانها كلها⁽¹⁴⁹²⁾ ، تدل على التركيب الذي سنين⁽¹⁴⁹³⁾ بالبرهان امتناعه في حق الاله ، ولذلك قيل : انه واحد بالاطلاق⁽¹⁴⁹⁴⁾.

والقسم الرابع : من الصفات هوان يوصف الشيء بنسبة لغيره مثل ان ينسب لزمان ، او لمكان او لشخص آخر ، مثل وصفك زيدا⁽¹⁴⁹⁵⁾ بأنه :¹⁵ ابو فلان ، او شريك فلان او ساكن الموضع الفلاني ، او الذي كان في الزمان (٦٠ - ب) م الفلاني ، وهذا النحو من الصفات لا يوجب تكثيرا ولا تغييرا في ذات الموصوف ، لان هذا زيد المشار اليه ، هو شريك عمر ، و والد بكر ، ومولى خالد ، وصاحب زيد ، وساكن الدار التي هي كذا ، وهو الذي وُلد في سنة كذا. وهذه معاني النسبة ليست هي ذاته ولا شيئا في ذاته مثل الكيفيات .²⁰

ويبدو باول خاطر أنه يجوز أن يوصف الله تعالى بهذا النحو من الصفات ، ولكن عند التحقيق ، وتدقيق النظر يتبين امتناع ذلك ، إما أن الله

(1489) متأثرا منفعلا : ت ، متأثر منفعل : ج (1490) القوى : ت ج ، القوة : ن (1491) المال : ت ، المال : ج (1492) كلها : ج ، — : ت (1493) اجزاء الثاني ، الفصل ، ا (1494) ولذلك قيل انه واحد بالاطلاق : ج ، ولذلك قيل انه تعالى واحد باطلاق : ن ، — : ت (1495) زيدا : ت ، زيد : ج

تعالى لا نسبة بينه وبين الزمان والمكان ، فذلك يبين ، لأن الزمان عرض لاحق للحركة ، اذا لحظ فيها معنى التقدم والتأخر ، فصارت متعددة ، كما بان في المواضع المفردة لهذا الفن ، والحركة من لواحق الاجسام ، والله تعالى ليس بجسم ، فلا نسبة بينه وبين الزمان. وكذلك لا نسبة بينه وبين المكان. 5

واما موضع البحث والنظر هل بينه تعالى وبين شيء من مخلوقاته من الجواهر نسبة مآ حقيقة فيوصف بها ؟ اما أن لا إضافة بينه وبين شيء من مخلوقاته ، فذلك يبين بأول نظر: اذ من خواص المضافين الانعكاس بالتكافؤ ، وهو تعالى واجب الوجود ، وما سواه ممكن الوجود ، كما نبين (1496) ، فلا إضافة ؛ أما أن تكون بينها نسبة فهو أمر يظن به انه يصح ، وليس كذلك ، لأنه لا يمكن ان تتصور نسبة بين العقل واللون ، وكلاهما يعمها وجود واحد في مذهبنا ، فكيف تتصور نسبة بين من ليس بينه وبين ما سواه معنى يعمها بوجه ؟ إذ الوجود ، إنما يقال عندنا عليه تعالى وعلى ما | سواه باشتراك محض ، فلا نسبة بوجه ، بالحقيقة بينه وبين (١٦١-١) م 10

15 شيء من مخلوقاته لأن النسبة انما توجد أبدا بين شئيين تحت نوع واحد قريب ضرورة. أما اذا كانا تحت جنس واحد ، فلا نسبة بينهما ، فلذلك لا يقال هذه الحمرة اشد من هذه الخضرة ، او اضعف منها او مساوية لها وان كانا (1497) جميعا تحت جنس واحد وهو اللون.

اما اذا كان الشئان تحت جنسين فلا نسبة بينهما بوجه ، ولو في بادئ الرأي المشترك ، ولو ارتقيا لجنس واحد ، مثال ذلك أنه لا نسبة بين المائة ذراع (1498) وبين الحرارة التي في الفلفل ، لان هذا من جنس الكيفية ، وهذا من جنس الكمية ، ولا نسبة ايضا بين العلم والحلاوة ، أو بين الحلم والمرارة ، وإن كان كل هذه تحت جنس الكيفية العالي (1499) فكيف تكون

(1496) الجزء الثاني ، المقدمة والفصل ١ (1497) كانا : ت ج ، كانت : ن (1498) ذراع : ت ، اللراع : ج (1499) العالي : ت ، المال : ج

- نسبة بينه تعالى وبين شيء من مخلوقاته مع التباين العظيم في حقيقة الوجود،
الذى لا يكون تباين ابعده منه ؟ ولو كان بينها نسبة ، للزم ان يلحقه عرض
النسبة ، وإن كان ليس ذلك عرضا في ذاته تعالى ، لكنه بالجملة عرض
مّا فلا تخلص في ايجاب صفة له ، ولو من جهة النسبة على التحقيق ، لكنها
اولى الصفات (1500) التى ينبغى ان يتسامح (1501) في وصف الاله بها ، إذ 5
لا توجب تكثير القديم ، ولا توجب تغييرا في ذاته تعالى بتغيير المنسوبات .
والقسم الخامس : من صفات الايجاب هو أن يوصف الشيء بفعله ،
(٢٠٧-ب) م و ليس اريد بفعله ملكة | الصناعة التى فيه ، مثل قولك النجار
(٦١-ب) م | او الحداد ؛ اذ تلك من نوع الكيفية كما ذكرنا ، بل اريد بفعله ، الفعل الذى
فعله مثل قولك : زيد هو الذى نجر هذا الباب ، وبني السور الفلانى ، ونسج 10
هذا الثوب وهذا النحو من الصفات بعيد من ذات المنسوب . ولذلك يجوز
أن يوصف بها الله تعالى ، بعد أن تعلم أن هذه الأفعال المختلفة ليس يلزم أن
تفعل لمعان مختلفة في ذات الفاعل ، كما سيبيّن (1502) ، بل جميع أفعاله تعالى
المختلفة ، كلها لذاته ، لا بمعنى زائد على ذاته (1503) كما بينّا .
15 فيكون تلخيص ما في هذا الفصل ، أنه تعالى واحد من جميع الجهات
لا تكثير فيه ولا معنى زائد على الذات ؛ وإن الصفات المختلفة المعانى المتعددة
الموجودة في الكتب المدلول بها عليه تعالى هي من جهة كثرة أفعاله لا من
أجل كثرة في ذاته ، وبعضها للدلالة على كماله بحسب ما نظنّه كمالا كما
بينّا (1504) . وأما هل يمكن ان تكون الذات الواحدة البسيطة التى لا تكثير
فيها تفعل أفعالا مختلفة فسيبيّن ذلك بمثالات . 20

(1500) لكنها اولى الصفات : ت ، لكنه اول بالصفات : ج (1501) يتسامح : ت ،
يتسح : ج (1502) في الفصل الاق (1503) زائد : ت ج ، زائد هل ذاته : ن ، زائد من
ذاته : د (1504) في الفصل السابق : ٢٦ ، ٤٦ ، ٤٧

فصل نج [٥٣]

الذى دعا لاعتقاد وجود صفات البارى عند من يعتقدها ، قريب
من الذى دعا لاعتقاد التجسيم عند من يعتقد ، وذلك أن معتقد التجسيم
لم يدعه | لذلك نظر على : بل تبع ظواهر نصوص الكتب ، وكذلك الأمر
5 فى الصفات ، لما وُجدت كتب الأنبياء ، وكتب⁽¹⁵⁰⁵⁾ التنزيل قد وصفته
تعالى بأوصاف تحمل الأمر على ظاهره واعتقده ذا صفات ، فكأنهم نزّهوه
عن الجسمية ، ولم ينزّهوه عن حالات الجسمية ، وهى الأعراض ،
اعنى الهيئات النفسانية التى هى كلها كيفيات ، وكل صفة يزعم معتقد
الصفات أنها ذاتية لله تعالى ، فانت تجد معناها معنى الكيفية ، وان لم
10 يصرحوا بذلك تشبيها بما عهدوه من حالات كل جسم ، ذى نفس حيوانية :
وعن الكل قيل : تكلمت التوراة بلسان بنى آدم⁽¹⁵⁰⁶⁾ .

وانما القصد بجميعها وصفه بالكمال ، لا بنفس ذلك المعنى الذى هو
كمال ، لدى النفس من المخلوقات . واكثرها صفات أفعاله المختلفة وليس
باختلاف الأفعال . تختلف المعانى الموجودة فى الفاعل وانا اضرب لك مثلا
15 فى ذلك من الأمور الموجودة لدينا ، اعنى أنه يكون الفاعل واحدا وتلزم عنه
أفعال مختلفة ، ولو لم يكن ذا إرادة فناهيك إن كان فاعلا بإرادة مثال
ذلك النار انها تذيب بعض الأشياء وتجمد بعضها ، وتنضج وتحرق وتبيض
وتسود فلو وصف الانسان النار بأنها المبيضة المسودة المحرقة المنضجة
المجمدة المذبة ، لصدق . فن لا يعلم طبيعة النار يظن ان فيها سمة معانٍ
20 مختلفة ، معنى به تسود ، ومعنى آخر به تبيض ، ومعنى ثالث به تنضج ،
ومعنى رابع به | تحرق ، ومعنى خامس به تذيب ، ومعنى سادس به تجمد (ب - ٦٢) م
وهذه كلها أفعال متضادة ليس معنى فعل منها معنى الاخر .

(1505) كتب : ت ج ، كتاب : ن (1506) : ١ ، دبره توره كلشون بنى ادم : ت ج

اما الذى يعلم طبيعة النار ، فيعلم أن بكيفية واحدة فاعلة تفعل هذه الأفعال كلها ، وهى الحرارة ، فاذا كان هذا موجودا فى ما يفعل بالطبع ، فناهيك فى حق الفاعل بارادة ، فناهيك فى حقه تعالى الذى علا على كل وصف لما ادركنا منه نسب⁽¹⁵⁰⁷⁾ مختلفة المعانى ، لان معنى العلم غير معنى القدرة فينا ومعنى القدرة غير معنى الارادة ، فكيف⁽¹⁵⁰⁸⁾ نلزم من ذلك ان تكون 5 فيه معانٍ مختلفة ذاتية له ، حتى يكون فيه معنى به يعلم ومعنى به يريد ومعنى به يقدر ؟ اذ هذا هو معنى الصفات التى يقولونها.

فقد يصريح بعضهم بهذا ويعدد. المعانى الزائدة على الذات ، وبعضهم لا يصريح بذلك ، لكن مصرّح فى الاعتقاد ، وان لم يعبر عنه بكلام مفهوم كقول بعضهم : قادر لذاته ، عالم لذاته ، حى لذاته ، مريد لذاته. 10

وانا امثل لك بالقوة الناطقة الموجودة فى الانسان فإنه قوة واحدة لا تكثير فيها ، وبها يحوز العلوم والصنائع وبها بعينها يخطط وينجرو يذسج وينبى ويعلم الهندسة ويسوس المدينة. فهذه أفاعيل مختلفة لازمة عن قوة واحدة بسيطة ، لا تكثير فيها ، وتلك الأفعال مختلفة جدا يكاد ألا يتناهى عددها ، اعنى عدد الصنائع التى تبرزها القوة الناطقة ، فلا يستبعد فى حق الله 15 عز وجل أن تكون هذه الأفعال | المختلفة صادرة عن ذات واحدة بسيطة ، لا تكثير فيها ولا معنى زائد اصلا ، وتكون كل صفة موجودة فى كتب الاله⁽¹⁵⁰⁹⁾ تعالى هى صفة فعله لا صفة ذاته⁽¹⁵¹⁰⁾ او دالة على كمال مطلق ، لا أن ثم ذات [١] مركبة من معانٍ مختلفة ، لانه ليس بكونهم لا يطلقون لفظ التركيب يطل معناه من الذات ذات الصفات ، لكن هنا موضع الشبهة 20 التى دعتم لذلك ، وهى هذه التى أبينها لك ، وذلك :

أن هؤلاء الذين اعتقدوا الصفات ما يعتقدونها من اجل كثرة الأفعال بل يقولون نعم أن الذات الواحدة تفعل أفعالا مختلفة لكن الصفات الذاتية

(1507) نسا : ج ، نسب : ت (1508) فكيف : ت ج ، كيف : ن (1509) كتب الاله : ت ج ، كتاب الله : ن (1510) صفة فعله لا صفة ذاته : ت ج ، صفة فعلية لا صفة ذاتية : ن

له تعالى . | ما هي من أفعاله ، لأنه لا يسوغ ان يتوهم أن الله خلق ذاته وهم (٢٠٨-١) ج
في تلك الصفات التي يسمونها ذاتية مختلفون ، اعنى في عددها . إذ الكل
تابعون نص كتاب ما ، ولندكرلك ما الكل مجمع عليه ، ويزعمون أنه
معقول ، وأنه لم يتبع فيه نص كلام نبي ، وهي اربع صفات حتى ، قادر ،
5 عالم ، مرید .

فهذه قالوا معانٍ متغايرة ، وكمالات يستحيل أن يكون الاله عادما
شيئا ⁽¹⁰¹¹⁾ منها ، ولا يسوغ أن تكون هذه من جملة أفعاله فهذا تلخيص
رأيهم . والذي تعلمه أن معنى العلم فيه تعالى ، هو بمعنى الحياة لكون كل
مدرك ذاته فهو حي ، وعالم بمعنى واحد . هذا إذا أردنا بالعلم ادراك ذاته ،
والذات المدركة هي بعينها الذات المدركة بلا شك ، لان ليس هو في رأينا
10 مركبا من | شيئين : شئ يدرك وشئ اخر لا يدرك ، كالانسان المركب
من نفس مدركة وجسد ⁽¹⁵¹²⁾ غير مدرك فتي أريد بقولنا : عالم مدرك
ذاته فتكون الحياة والعلم معنى واحدا ، وهم لا يلحظون هذا المعنى ، بل
يلحظون إدراكه لمخلوقاته .

وكذلك بلا شك القدرة والارادة ليست كل واحدة منها موجودة
15 للبارى باعتبار ذاته ، لانه لا يقدر على ذاته ولا يوصف بارادته ذاته ، وهذا
لا يتصوره احد . بل هذه الصفات إنما ظنوها باعتبار نسب مختلفة بين الله
تعالى وبين مخلوقاته . وذلك انه قادر أن يخلق ما يخلق ، ومرید لايجاد
الموجود على ما اوجده به ، وعالم بما اوجد ؛ فقد بان لك ان هذه الصفات
20 ايضا ليست باعتبار ذاته ، بل باعتبار المخلوقات .

فلذلك نقول نحن معشر الموحدين بالتحقيق ، كما انا لا نقول إن
في ذاته معنى زائد [١] به خلق السموات ، ومعنى آخر به خلق الاستقسات
و معنى ثالث [١] به خلق العقول . كذلك لا نقول إن فيه معنى زائد [١] به يقدر ،

(1511) عا دما شيئا : ت ، حادى شئ : ج (1512) جسد : ت ، جسم : ج

ومعنى آخر به يريد ، ومعنى ثالث [١] به يعلم مخلوقاته ، بل ذاته واحدة بسيطة لا معنى زائد عليها بوجه ، تلك الذات خلقت كل ما خلقت وعلمت⁽¹⁵¹³⁾ لا بمعنى زائد اصلا .

وان هذه الصفات المختلفة لا فرق بين ان تكون بحسب الأفعال او بحسب نسب مختلفة بينه وبين المفعولات ، وعلى ما بينناه ايضا من حقيقة 5 (١-٦٤) م النسبة ، وانها مظنونة. هذا هو الذى ينبغى ان يعتقد فى الصفات المذكورة فى كتب الأنبياء يعتقد فى بعضها أنها صفات يُدَلّ بها على كمال ، على جهة الشبه بكمالاتنا المفهومة عندنا كما سنبيين.

فصل ند [٥٤]

اعلم ان سيد العالمين سيدنا موسى⁽¹⁵¹⁴⁾ عليه السلام طلب مطلبين 10 وجاءه الجواب على المطلبين :

المطلب الواحد هو كونه طلب منه⁽¹⁵¹⁵⁾ تعالى ان يعرفه ذاته وحقيقته .
و المطلب الثانى وهو الذى طلب اولاه وان يعرفه بصفاته .

فجاوبه تعالى على السؤالين بان وعده بتعريفه صفاته كلها وأنها أفعاله وأعلمه أن ذاته لا تدرك على ما هو عليه ، لكنه نبّهه على موضع نظر 15 يدرك منه غاية ما يمكن الإنسان ان يدركه ، والذى ادركه هو ، عليه السلام ، لم يدركه احد قبله ولا بعده .

اما طلبه معرفة صفاته ، فهو قوله : فعرّفني طريقك حتى اعرفك . الخ⁽¹⁵¹⁶⁾ . وتأمل ما ضمنه هذا القول من غرائب قوله : عرّفني طريقك حتى اعرفك⁽¹⁵¹⁶⁾ دليل على كونه تعالى يُعلّم بأوصافه ، لانه إذا علم 20 الطرق ، * علمه . وقوله : لكي انال حظوة فى عينيك⁽¹⁵¹⁷⁾ ، دليل على

(1513) علمته : ن (1514) : ا ، مشه ربيتر : ت ج (1515) طلب من الله : ن (1516) ع [الخروج ٣٣/١٣] ، هوديعنى نأت دركيك و ادعك [+ لملك امصاحن بعينيك : ج] : ت ج * ا ، التركيم : ت ج (1517) : ع [الخروج ٣٣/١٣] ، لمن امصاحن بعينيك

أن من علم الله هو الذى ينال حظوة فى عينيه⁽¹⁵¹⁸⁾ ، لا من صام وصلى فقط ، بل كل من عرفه فهو المرضى المقرب ، ومن جهله فهو المسخوط المبعود ، وعلى قدر العلم والجهل يكون الرضا والسخط والقرب والبعد (ب-٦٤ م) وقد خرجنا عن غرض الفصل وارجع الى الغرض.

- 5 فلما طلب معرفة الصفات وطلب العفو عن الأمة ، واجيب على العفو عنهم ؛ ثم طلب ادراك ذاته تعالى وهو قوله : ارني مجدك⁽¹⁵¹⁹⁾ أجيب على المطلوب الاول وهو : عرفنى طريقك⁽¹⁵²⁰⁾ ، وقيل له : انا اجيز جميع جودتى امامك⁽¹⁵²¹⁾ ، وقيل له فى جواب السؤال الثانى اما وجهى فلا تستطيع ان تراه⁽¹⁵²²⁾ ، اما قوله : جميع جودتى فهو اشارة الى عرض الموجودات كلها 10 عليه المقول عنها : ورأى الله جميع ما صنعه فاذا هو حسن جدا⁽¹⁵²³⁾ ، اعنى بعرضها عليه ان يدرك طبيعتها ، وارتباطها بعضها ببعض ، فيعرف تدبيره لها ، كيف هو الجملة والتفصيل ؟ والى هذا المعنى اشار بقوله : هو امين فى جميع بيتى⁽¹⁵²⁴⁾ ، اى أنه فهم وجود عالمى كله فيها حقيقيا ثابتا ، لأن الآراء الغير صحيحة لا تثبت فاذن ادراك⁽¹⁵²⁵⁾ تلك الأفعال | هى صفاته (٢٠٨-ب)
- 15 تعالى التى يُعرف من جهتها

و الدليل على أن الشيء الذى وُعد بادراكه هى أفعاله تعالى كون الشيء الذى عُرِف به صفات فعلية محضة : رحيم ورأوف طويل الأناة⁽¹⁵²⁶⁾

(1518) : ١ ، يصاحن بعينيو : ت ج (1519) : [الخروج ١٨/٢٢] ، هراى ناات كبوديك : ت ج (1520) : ع [الخروج ١٣/٣٣] ، وديفناات دريك : ت ج (1521) : ع [الخروج ١٩/٣٣] ، افى امير كل طوبى حل فيك : ت ج (1522) : ع [الخروج ٢٠/٣٣] ، لا توكل لراوات فنى : ت ج (1523) : ع [التكوين ٣١/١] ، ويرى الميمات كل اشعره وهنه طوب ماد : ت ج (1524) : ع [العدد ٧/١٢] ، بكل بيتى ثامن هوا : ت ج (1525) فاذن ادراك : ت ج ، تلك الافعال و : ن ، ادراك : ن . هى : ت ج ن التى هى : ن ، (1526) : ع [الخروج ٢٤/٦] ، رحوم وحنون ارك افيم : ت ج

فقد بان ان الطرق⁽¹⁵²⁷⁾ التي طلب معرفتها، فأعلم بها، هي الأفعال الصادرة منه تعالى والحكماء⁽¹⁵²⁸⁾ يسمونها خصائص⁽¹⁵²⁹⁾ ويقولون: ثلاث عشرة خاصة⁽¹⁵³⁰⁾ وهذا الاسم واقع في استعمالهم على الاخلاق: اربع خصائص للذين يؤتون الصدقة، اربع خصائص للذين يذهبون الى المدرسة⁽¹⁵³¹⁾

5 وهذا كثير. م (١ - ٦٥)

والمعنى هنا ليس أنه ذو اخلاق، بل فاعل أفعال⁽¹⁵³²⁾ شبيهة بالأفعال الصادرة مناعن أخلاق، اعني عن هيئات نفسانية، لأنه تعالى ذو هيئات نفسانية وإنما اقتصر على ذكر هذه الثلاث عشرة خاصة⁽¹⁵³³⁾، وان كان قد أدرك جميع جودته⁽¹⁵³⁴⁾، اعني جميع أفعاله، لأن هذه هي الأفعال الصادرة منه تعالى في حق ايجاد الادمين، وتدبيرهم وهذا كان اخر غرض سؤاله 10 لأن تمام القول: لكي انال حظوة في عينيك انظران هذه الأمة هي شعبك⁽¹⁵³⁵⁾، الذي انا محتاج لتدبيرهم بأفعال أثقل بها أفعالك في تدبيرهم فقد بان لك ان الطرق والخصائص⁽¹⁵³⁶⁾، واحد وهي الأفعال الصادرة منه تعالى في العالم، فكلما أدرك فعل من أفعاله، وُصف هو تعالى بالصفة التي يصدر عنها ذلك الفعل، وسمي بالاسم المشتق من ذلك الفعل. 15

مثال ذلك انه لما أدرك لطف تدبيره في تكوين أجنة الحيوان، وايجاد قوى فيه وفي من يربيّه بعد ولادته، تمنعه من الهلاك والتلاف، وتصونه من الأذية⁽¹⁵³⁷⁾ وتنفعه في تصرفاته الضرورية ومثال هذا الفعل منا لا يصدر الا بعد انفعال ورقة وهو معنى الرحمة. قبل عنه تعالى: رحيم

(1527) : ا، الدرّكيم : ت ج (1528) : ا، الحكيم : ت ج (1529) : ا، [المعنى الحرفي : خائيس]، مدوت : ت ج (1530) : ا، شلش صرة مدوت : ت ج (1531) : ا، اربع مدوت بنوتى صفة اربع مدوت بولكى لبث همدش : ت ج (1532) : ا، طوبو : ت ج (1533) : ا، الشلش صرة مدوت : ت ج (1534) : ا، كل طوبو : ت ج (1535) : ع [الخروج ٢٣ / ١٣]، وادعك لمن امصاحن بعينيك وراعي منك مجوى هزه : ت ج (1536) : ا، الدرّكيم والمدوت : ت ج (1537) : ا، من الاذية : ت ج، من كل اذية : ن

كما قيل : كرافة اب بنيه ⁽¹⁵³⁸⁾ . وقال . أشفق عليهم كما يُشفق الانسان على ابنه ⁽¹⁵³⁹⁾ ، ليس انه تعالى يفعل ويرق ، لكن مثل ذلك الفعل الذى يصدر من الأب على الولد الذى هو تابع لركة ورشفقة وانفعال محض يصدر عنه تعالى فى حق أوليائه . لا عن | انفعال ، ولا عن تغير .

٦٥ - ب) م

5 وكما انا نحن إذا أعطينا شيئاً لمن لا حق له علينا تسمى ذلك فى لغتنا نعمة ⁽¹⁵⁴⁰⁾ كما قال . اغفروها ⁽¹⁵⁴¹⁾ ، الذين رزقهم الله ⁽¹⁵⁴²⁾ ، فان الله قد انعم على ⁽¹⁵⁴³⁾ ، ومثل هذا كثير .

وهو تعالى يوجب ويدبر لمن لا حق له عليه فى إيجاد ، وتدييره . فلذلك سُمى رآوفا ⁽¹⁵⁴⁴⁾ ، وكذلك نجد أفعاله الصادرة فى الآدميين من آفات عظيمة تنزل ببعض أشخاص تدمرهم اوامر عام مهلك لقباثل ، بل لا قليم تفنى الولد وولد الولد ولا تُخلّى لأحرثا ولا نسلا ، كالخسوف والزلازل والصواعق المهلكة ، وكحركة قوم على آخرين لإبادتهم بالسيف ومحو أثرهم . وكثير من هذه الأفعال التى لا تصدر من احدنا فى حق اخر ، الا عن غضب شديد ، او حقد عظيم ، او طلب ثار . فسُمى بحسب هذه الأفعال : غيورا ومنتقيا وحاقدًا وذا غضب ⁽¹⁵⁴⁵⁾ ، يعنى ان الأفعال التى مثلها ، تصدر عنا عن هيئة نفسانية ، وهى الغيرة او الأخذ بالثار ، او الحقد ، او الغضب تصدر عنه تعالى بحسب استحقاق الذين عوقبوا لأ عن انفعال بوجه ، تعالى عن كل نقص .

وهكذا الأفعال كلها هى أفعال تشبه الأفعال الصادرة عن الآدميين 20 عن انفعالات وهيئات نفسانية وهى صادرة عنه تعالى ، لا عن معنى زائد على ذاته اصلا .

(1538) [المزمور ١٠٣ / ١٣] ، كرم اب على بنيم : ت ج (1539) [ملاخى ١٧ / ٣] ، وحلق عليكم كاشر يحمل ايش عل بنو : ت ج (1540) نعمة : ١ ، حنيه : ت ج (1541) : ع [القضاة ٢١ / ٢٢] ، حنوى اوتم : ت ج (1542) : ع [التكوين ٥ / ٣٣] ، اشرحن الميم : ت ج (1543) : ع [التكوين ٣٣ / ١١] ، كى حنى الميم : ت ج (1544) : ١ ، حنون : ت ج (1545) : ع [نحوم ٢ / ١] ، قبا ونوقم ونوطر وبعل حمة : ت ج

- وينبغي لمدير المدينة اذا كان نبيا ان يتشبه بهذه الصفات، وتصدر عنه هذه الأفعال بتقدير وبحسب استحقاق لا بمجرد تبع الأنفعال ولا يطلق عنان الغضب، ولا يمكن | الانفعالات منه إذ كل انفعال شر، بل يتحاماها حسب طاقة الانسان، فيكون تارة لبعض الناس رحيما و أوفا (1546) لا مجرد الرقة والشفقة، ألا بحسب ما يلزم ويكون تارة 5 بعض الناس حاقدًا ومنتقمًا وذا غضب (1547)، بحسب استحقاقهم لا بمجرد الغضب حتى إنه يأمر بحرق الشخص وهو غير حريج، ولا غضوب، ولا باغض فيه، بل بحسب ما يراه من استحقاقه، ويلحظ ما في إيقاع هذا الفعل من المنفعة العظيمة بخلق كثير (1548).
- الآ تتأمل في نصوص التوراة لما أمر في سبعة شعوب (1549)، بالإبادة، 10 وقال: فلا تستبق منها نسمة (1550)، اتبع ذلك على الأثر بقوله: كيلا يعلموك ان تصنعوا مثل رجاساتهم التي صنعوها لآلهتهم فتخطأوا الى الرب الهكم (1551). يقول لآ تظن أن هذه قساوة، او طلب ثار، بل هو فعل يقتضيه الرأي الانساني ان يزال كل من يحيد عن طرق الحق وتُنحى المواثق كلها التي تعوق عن الكمال الذي هو ادراكه تعالى، ومع هذا كله 15 ينبغي ان تكون أفعال الرحمة والعفو والشفقة والرأفة صادرة من مدير المدينة أكثر من أفعال القصاص بكثير، لان هذه الثلاث عشرة خاصة (1552) (٢٠٩ - ج) كلها خصائص الرحمة (1553) غير واحدة وهي: يفتقد ذنوب الآباء في البنين (1554)، لان قوله: ولا يبرئ تبرئة (1555) معناه واستئصالا لا يستأصل من قوله: لا طئة بالأرض (1556).
- 20

(1546): أ، رحوم وحنون: ت ج (1547): أ، نوطرونووم ويعل جه: ت ج (1548): كثير: ت ج، كبير: ن (1549): أ، بشبه عميم: ت ج (1550): ع [التثنية ١٦/٢٠]، لانه كل تشبه: ت ج (1551): ع [التثنية ١٨/٢٠]، لمن اشر لا يلدو انكم لموت ككل قوتهم اشر صولا لهم وحطائم لله الهكم: ت ج (1552): أ، الشلل صره مدوت: ت ج (1553): أ، مدوت رحيم: ت ج (1554): ع [الخروج ٧/٢٤]، فودة حون ابوت حل بنيم: ت ج (1555): أ، [انظر ارميا ١١/٣٠] ونقيه لا ينقه: ت ج. لا يتاصل: ت، يتاصل: ج (1556): ع [اشعيا ٢٦/٣]، ونفته لارض تشب: ت ج

- واعلم أن قوله: يفتقد ذنوب الآباء في البنين ⁽¹⁵⁵⁴⁾ إنما ذلك في ذنب عبادة الوثن ⁽¹⁵⁵⁷⁾ خاصة لافي ذنب آخر، دليل ذلك قوله في | الأوامر (٦٦ - ب) م العشرة ⁽¹⁵⁵⁸⁾ في الثالث والرابع من مبغضي ⁽¹⁵⁵⁹⁾، ولا يتسمي: مبغوضا ⁽¹⁵⁶⁰⁾ إلا عابد الوثن ⁽¹⁵⁶¹⁾، كل النجاسات التي يكرهها الرب ⁽¹⁵⁶²⁾، وإنما اقتصر على الرابع ⁽¹⁵⁶³⁾، لأنه غاية ما يمكن الإنسان أن يرى من نسله الجيل الرابع ⁽¹⁵⁶⁴⁾، فإذا قُتل أهل المدينة ⁽¹⁵⁶⁵⁾ العابدون ⁽¹⁵⁶⁶⁾ فيقتل ذلك الشخص ⁽¹⁵⁶⁷⁾ المشرك ⁽¹⁵⁶⁸⁾ ونسلُ نسله الذي هو الولد الرابع فكأنه يصف ⁽¹⁵⁶⁹⁾ أن من جملة أموره تعالى، من جملة أفعاله بلا شك أن يقتل نسل عابدي الوثن ⁽¹⁵⁶⁶⁾، وإن كانوا أصاغر في غمار والديهم وأجدادهم 10 وهذا الأمر وجدناه مطردا في التوراة في كل موضع كما أمر في: واحرق بالنار تلك المدينة وجميع سلبها ⁽¹⁵⁷⁰⁾. كل هذا لتعفية ذلك الأثر الموجب للفساد العظيم كما بينا.

- وقد خرجنا عن غرض الفصل لكن بينا لاي شئ اقتصر هنا من ذكر أفعاله على هذه وإنها محتاج إليها في تدبير المدن، اذ غاية فضيلة الإنسان 15 التشبه به تعالى ح ب القدرة، يعني ⁽¹⁵⁷¹⁾ أن نشبه أفعالنا بأفعاله كما بينا ⁽¹⁵⁷²⁾ في شرح: كونوا قديسين ⁽¹⁵⁷³⁾، قالوا: هو كريم، كذلك كن أنت كريما، هو رحيم، كنت أنت رجيا. ⁽¹⁵⁷⁴⁾ والغرض كله أن الصفات المنسوبة له هي صفات أفعاله لا أنه تعالى ⁽¹⁵⁷⁵⁾ ذوكيفية.

(1557): أ، عبوده زره: ت ج (1558): أ، عسرت هـ بروت: ت ج (1559): ع [الخروج ٢٠/ ٥]، حل شليم وعل ربيع لشوناي: ت ج (1560): أ، شونا: ت ج (1561): أ، عوبده عبوده زره: ت ج (1562): ع [التثنية ١٢/ ٢١]، ك كل قوهبت الله اشرفنا: ت ج (1563): أ، ربيع: ت ج (1564): أ، دورريبي: ت ج (1565) المدينة: ت، مدينة: ج (1566): أ، عوبدي عبوده زره: ت ج (1567) الشخص: ج، الشيخ: ت (1568) المشرك: أ، العوبد: ت ج (1569) يصف: ت، يصف: ج (1570): ع [التثنية ١٢/ ١٦]، مير هندحت محرم اوده وات كل اشربه: ت ج (1571) يعني: ت، اعني: ج (1572) بينوا: ت، بينا: ج (1573): ع [الاحبار ١٩/ ٢]، قدشيميو: ت ج (1574): أ، مه هواحنون اف اته هيه حنون هوا رحوم اف اته هيه رحوم: ت ج (1575) تعالى: ج، —: ت

فصل نه [٥٥]

(١ - ٦٧) م قد تقدم لنا في عدة مواضع من هذه المقالة ، أن | كل ما يوجب جسمانية ، لزم ضرورة نفيه عنه . وكذلك كل انفعال يُبنى عنه لان الانفعالات كلها توجب التغيير ، وان الفاعل لتلك الانفعالات غير المنفعل ، بلا شك . فلو كان تعالى ينفع بوجه من وجوه الانفعال ، لكان غيره الفاعل ٥ فيه ، والمغير له . وكذلك يلزم ضرورة ان يُبنى عنه كل عدم ، وان لا يكون كمال ما معدوما منه تارة ، وموجودا اخرى ، لانه إن فرض ذلك كان كاملا بالقوة ، وكل قوة يقارنها عدم ضرورة ، وكل ما يخرج من القوة الى الفعل فلا بد له من مُخرج غيره ، موجود بالفعل يخرج به . فلذلك يلزم ان تكون كمالاته كلها موجودة بالفعل ، ولا يكون له شيء 10 بالقوة بوجه .

ومما يلزم ضرورة ان يبنى عنه ايضا الشبه باى شيء من الموجودات وهذا أمر قد شعر به كل احد . وقد صرح في كتب الأنبياء بنى التشبيه وقال : فبمن تشبهوننى فأساويه (1576) ، وقال : فبمن تشبهون الله وائى شبه تعادلونه به (1577) ، وقال : انه لا نظير لك يارب (1578) ، وهذا كثير . فيكون 15 ملاك الامر أن كل شيء يؤدى لاحد هذه الأصناف الاربعة يلزم ضرورة نفيه عنه بالبرهان الواضح . وهى كل ما يؤدى لجسمانية ، او ما يؤدى لانفعال وتغيير ، او ما يؤدى لعدم ، مثل ان لا يكون له شيء بالفعل (1579) ، ثم يصير بالفعل ، او ما يؤدى أشبه شيء من مخلوقاته .

وهذه من جملة فوائد العلم الطبيعى في معرفة الآله ، أن كل من لا يعلم 20 (٦٧ - ب) م تلك العلوم لا يشعر بنقص الانفعالات ولا يفهم معنى | ما بالقوة وما بالفعل ولا يعلم لزوم عدم ، لكل ما بالقوة وان الذى بالقوة انقص من المتحرك لخروج تلك القوة للفعل ، والمتحرك ناقص ايضا باضافته لما من اجله

(1576) : ع [اشعيا ٤٠ / ٢٥] ، والى تدميون واشوه : ت ج (1577) : ع

[اشعيا ٤٠ / ١٨] ، والى تدميون ال ومه دموت تمركلو : ت ج (1578) : ع

[ارميا ١٠ / ٦] ، ماين كوك الله : ت ج (1579) لا يكون له شيء بالفعل : ت ج ، يكون

له شيء بالقوة : ن

تحرك حتى يحصل بالفعل وان علم هذه الأشياء ولا يعلمها ⁽¹⁵⁸⁰⁾ ببراهينها فلا يعلم الجزئيات اللازمة عن هذه المقدمات الكلية لزوما ضروريا. فلذلك لا يكون عنده برهان بوجود الآله ولا يلزوم نفي هذه الأصناف عنه ، وبعد تقديم هذه التوطئة ⁽¹⁵⁸¹⁾ آخذ في فصل آخر أبين فيه استحالة ما يظنه معتقدو ⁽¹⁵⁸²⁾ الصفات الذاتية له. وذلك انما يفهمه من تقدمت له المعرفة بصناعة المنطق وبطبيعة الوجود .

فصل نو [٥٦]

اعلم أن الشبهة هي نسبة ما بين شيئين ، وإى شيئين لا تُقدَّر بينهما نسبة ، كذلك لا تتصور بينهما شبهة . وكذلك كل مالا شبهة بينهما ، فلا نسبة بينهما . مثال ذلك : أنه لا يقال هذه الحرارة شبهة بهذا اللون ولا هذا الصوت شبهة بهذه الحلاوة . وهذا أمر يتبين بنفسه . فلما كانت النسبة بيننا وبينه تعالى مرتفعة ، اعنى بينه وبين ما سواه ، لزم ارتفاع الشبهة ايضا .

واعلم أن كل شيئين هما تحت نوع واحد ، اعنى أن تكون ماهيتهما جميعا واحدة | غير أنها مختلفان بالكبر والصغر أو الشدة أو الضعف أو نحو ^{(٦٨ - ١) م} ذلك . فأنهما جميعا متشابهان ضرورة ، وان اختلفا هذا النحو من الاختلاف مثال ذلك : أن الخردلة وفلك الكواكب الثابتة متشابهان في الأبعاد الثلاثة ، وان | كان هذا في غاية الكبر وهذه ⁽¹⁵⁸³⁾ في غاية الصغر معنى وجود ^{(٢٠٩ - ب) ج} الأبعاد فيها واحد . وكذلك الشمع المذاب في الشمس واسطقس النار متشابهان في الحرارة وان كانت تلك الحرارة في غاية الشدة وهذه الحرارة في غاية من الضعف لكن معنى ظهور هذه الكيفية فيها جميعا واحد .

وهكذا كان ينبغي ان يفهم من يعتقد أن ثم صفات ⁽¹⁵⁸⁴⁾ ذاتية يوصف بها البارئ ، وهى أنه موجود وحى وقادر وعالم ومريد ، أنها

⁽¹⁵⁸⁰⁾ ولا يعلمها : ت ، فلا يعلمها : ج ، فلا يعلم : ت ، ولا يعلم : ج ⁽¹⁵⁸¹⁾ التوطئة : ت ، المقدمة : ج ⁽¹⁵⁸²⁾ معتقدو : ت ، معتقدى : ج ⁽¹⁵⁸³⁾ هذه : ت ، هذا : ج ⁽¹⁵⁸⁵⁾ وذلك : ت ج ، وكذلك : ن ⁽¹⁵⁸⁴⁾ صفات : ت ، صفاتا : ج

ليست هذه المعاني تنسب اليه والينا بمعنى واحد، ويكون الاختلاف بين تلك الصفات وبين صفاتنا بالاعظم او الاكل او الأذوم او الأثبت، حتى يكون وجوده أثبت من وجودنا، وحياته أذوم من حياتنا، وقدرته اعظم من قدرتنا، وعلمه اكمل من علمنا، وارادته اعم من ارادتنا، ويعم المعنيين حد واحد، كما يزعم هؤلاء ليس الأمر كذلك بوجه، لأن باب أفعل 5 انما ينطبق به بين الاشياء التي يقال عليها ذلك المعنى بتواطؤ. واذا كان ذلك لزم الشبه، وعلى رأيهم الذين يرون ان هناك صفات ذاتية كما لزم ان تكون ذاته تعالى تشبه الذوات، كذلك كان ينبغي ان تكون صفاته الذاتية التي يزعمونها لا تشبه الصفات ولا يجمعها حد واحد، وليس كذلك يفعلون بل يظنون ان يجمعها حد واحد وأن لا تشابه بينها. 10

فقد بان لمن يفهم معنى التشابه أنه تعالى انما يقال عليه وعلى كل ما سواه موجود باشتراك محض، وكذلك انما يطلق العلم والقدرة والإرادة والحياة عليه تعالى، وعلى كل ذي علم وقدرة وإرادة وحياة بالاشتراك المحض الذي لا تشابه معنى بينها اصلا. ولا تظن انها تقال بتشكيك، لان الاسماء التي تقال بتشكيك هي التي تقال على شيئين، بينها تشابه في معنى 15 ما. وذلك (1585) المعنى عرض فيها، وليس هو مقوماً لذات كل واحد منها. وهذه الاشياء المنسوبة له تعالى ليست هي اعراضا عند احد من اهل النظر وهذه الصفات التي لنا كلها اعراض بحسب رأى المتكلمين. فيا ليت شعري من اين وقع (1586) الشبه حتى يجمعها حد واحد، فتكون مقولة بتواطؤ، كما يزعمون. فهذا برهان قطعي على كون هذه الأوصاف المنسوبة 20 له، ليس بين معناها ومعنى هذه المعلومة عندنا شركة بوجه، ولا على حال، وإنما الشركة في الاسم لا غير.

واذا كان ذلك كذلك، فلا ينبغي ان تعتقد معاني زائدة على الذات شبه هذه الصفات التي هي زائدة على ذاتنا، لما اشتركا (1587) في الاسم. فهذا المعنى عظيم الجلالة عند العارفين فاحفظه، وحصله حق تحصيله ليكون 25 عتيدا لما يراد تفهيمك اياه.

(1586) وقع: ت، وقع: ج. جمها: ت، يجمعها: ج (1587) اشتركا: ت ج، اشتركا: ن

في الصفات أغمض مما تقدم. معلوم ان الوجود عارض للموجود ،
 فلذلك هو معنى زائد على ماهية الموجود ، هذا هو الامر البين الواجب
 في كل ما لوجوده سبب . فان وجوده معنى زائد على ماهيته وأما ما (1588)
 5 لا سبب بوجوده وهو الله عز وجل وحده ، لأن هذا هو معنى قولنا عنه
 تعالى إنه واجب الوجود، فان وجوده ذاته وحقيقته ، وذاته وجوده ،
 وليست هي ذات عرّض لها أن وجدت ، فيكون وجودها معنى زائدا
 عليها، اذ هو واجب الوجود، دائما، لا طارئا عليه، ولا عارضا عرض له.
 فاذن هو موجود لا بوجود. وكذلك حتى لا بحية، وقادر لا بقدرة، وعالم
 10 ليس بعلم، بل الكل راجع لمعنى واحد لا تكثير فيه كما سيبين.

ومما يجب ان يُعلم ايضا ان الوحدة والكثرة عوارض عرضت
 للموجود من حيث هو كثير او واحد قد بُيّن ذلك في ما بعد الطبيعة. وكما
 ان العدد ليس هو نفس المعدودات ، كذلك ليس الوحدة نفس الشيء
 المتوحد ، اذ هذه كلها أعراض جنس الكم المنفصل تلحق الموجودات
 15 المستعدة لقبول مثل هذه الاعراض، اما الواجب الوجود البسيط بالحقيقة
 الذي لا يلحقه تركيب اصلا ، فكما يستحيل عليه عرض الكثرة.

كذلك، يستحيل عليه عرض الوحدة | ، اعني أن ليس الوحدة معنى
 زائدا على ذاته، بل هو واحد لا بوحدة، ولا تعتبر هذه المعاني الدقيقة التي
 يكاد تفوت الأذهان بالألفاظ المعتادة التي هي اكبر سبب في التغليب، لان
 20 تضيق بنا العبارة جدا جدا في كل لغة حتى لا نتصور ذلك المعنى الا بتسامح (1589)
 في العبارة، فلما رمنا الدلالة على كون الاله لا كثيرا (1590)، لم يقدر القائل
 يقول: الآ واحد ، وان كان الواحد والكثير من فصول الكم.

(1588) واما ما : ت ج ، امان : ن (1589) بتسامح : : ت ، بتسم : ج ن

(1590) كثيرا : ت ، كثير : ج

- فلذلك نلخص⁽¹⁵⁹¹⁾ المعنى ونرشد الذهن لحقيقة الأمر بقولنا : واحد لا بوحدة ، كما نقول قديم للدلالة على أنه غير حادث ، وفي قولنا قديم التسامح⁽¹⁵⁹²⁾ ما⁽¹⁵⁹³⁾ هو بين ظاهر. اذ القديم إنما يقال لما يلحقه الزمان الذي هو عرض للحركة التابعة للجسم ، وهو أيضا من باب المضاف ، لأن قولك : القديم في عرض الزمان ، كقولك : الطويل والقصير في عرض الخط . وكل ما لا يلحقه عرض الزمان ، فلا يقال فيه بالحقيقة : لأقديم (١-٢١٠) ولا حادث ، كما لا يقال في الحلاوة : لا معوجة ولا مستقيمة. ولا يقال في الصوت : لا مالح ولا تفه.

- وهذه الأشياء لأخفاء بها على من ارتاض في فهم المعاني على حقائقها ، واعتبرها بإدراك العقل لها وتجريدها إياها ، لا بالتجمل⁽¹⁵⁹⁴⁾ الذي تدل عليه 10 الألفاظ فكل ما تجده في الكتب من وصفه تعالى : الأول والآخر⁽¹⁵⁹⁵⁾ ، فهو مثل وصفه تعالى بالعين والأذن. والقصد بذلك أنه تعالى لا يلحقه تغير ولا يتجدد له معنى بوجه ، لا أنه تعالى واقع تحت الزمان ، فتحصل مقايضة ما بينه وبين غيره مما في زمان فيكون «أولا وآخر»⁽¹⁵⁹⁶⁾ ، وإنما هذه الألفاظ كلها على لسان بني آدم⁽¹⁵⁹⁷⁾ ، كذلك قولنا : أحد ، معناه أنه 15 لأند له لأن معنى الوجدانية لأحق لذاته.

فصل نح [٥٨]

- اغض مما تقدم . اعلم أن وصف الله عز وجل بالسوالب ، هو الوصف الصحيح الذي لا يلحقه شيء من التسامح⁽¹⁵⁹⁸⁾ ، ولا فيه نقص في حق الله 20 جملة ولا على حال . أما وصفه بالإيجاب⁽¹⁵⁹⁹⁾ ، ففيه من الشرك والنقص

(1591) نلخص : ت ج ، نخلص : ن (1592) التسامح : ت ن ، التسامح : ج (1593) ما : ت ج ، كا : ن (1594) بالتجمل : ت ج ، بالتجمل : ن ، بالتجسم : ن (1595) : ع [اشميا ٤٤/٦] ، راشون واحرون : ت ج . والقصد : ت ج ، القصد : ن (1596) : ا ، راشون احرون : ت ج (1597) : ا ، كلشون بني آدم : ت ج (1598) التسامح : ت ، التسامح : ج (1599) بالإيجاب : ج ، بالإيجاب : ت

ما قد بيناه . وينبغي أن أبتن لك أولا كيف هي السوالب صفات على جهة ما وبأى شئ تفارق صفات الإيجاب و بعد ذلك أبتن لك كيف ليس لنا طريق في وصفه إلا بالسوالب لا غير .

- فأقول : إن الصفة ليست هي التي تخصّص الموصوف فقط حتى لا يشترك في تلك الصفة مع غيره ، بل الصفة قد تكون أيضا صفة للموصوف ، وإن كان يشترك فيها مع غيره ، ولا يحصل بها تخصيص . مثال ذلك ، إن رأيت انسانا على بُعد ، فسألت وقلت : ما هذا المرثي ؟ فقل لك حيوان ، فهذه صفة بلاشك لهذا⁽¹⁶⁰⁰⁾ المرثي . وإن كان لم تخصّصه من كل ما سواه ، لكنه حصل بها تخصيص ما ، وهو أن هذا المرثي ليس هو جسما من | نوع النبات ، (٧٠ - ب) م 10 ولا من نوع المعادن⁽¹⁶⁰¹⁾

كذلك أيضا إذا كان في هذه الدار انسان وعملت أن فيها جسم [أ] ما ، غير أنك لا تعلم ما هو ، فسألت وقلت ما في هذه الدار ؟ فقال لك المحيب : ليس فيها معدن ولا جسم نبات ، فقد حصل تخصيص ما . وعلمت أن فيها حيوان [أ] وإن لم تعلم أى حيوان هو فهذه الجهة تشارك صفات السلب لصفات الإيجاب ، لأنها لا بد أن تخصّص تخصيصا ما ، ولولم يكن فيها من التخصيص الا إزالة ما سلب من جملة ما كنّا نظنّه غير مسلوب .

واما الجهة التي تفارق بها صفات السلب لصفات الإيجاب ، فان صفات الإيجاب وان لم تخصّص ، فانها تدل على جزء من جملة الشئ المطلوب معرفته . اما جزء جوهره أو عرض من أعراضه . وصفات السلب لا تعرّفنا شيئا بوجه من الذات المطلوب علمها ماهي ، الا إن كان ذلك بالعرض ، كما مثلنا . وبعد هذه المقدمة .

اقول : إن الله عز وجل قد تبرهن أنه واجب الوجود لا تركيب فيه ، كما سنبرهن . وليس ندرك إلا انّيته فقط ، لا ماهيته ، فيستحيل ان تكون له صفة ايجاب ، لانه لاإنية له خارجا عن ماهيته ، فتدل الصفة على احدهما .

فنا هيك أن تكون ماهيته مركبة، فتدل الصفة على جزئيتها. نا هيك أن تكون له أعراض، فتدل الصفة أيضا عليها، فلا صفة ايجاب بوجه.

اما صفات النفي فهي التي ينبغي ان تستعمل لإرشاد الذهن لما ينبغي أن يعتقد فيه تعالى، لأنها لا يلحق | من مجتها تكثير بوجه، وهي ترشد الذهن لغاية ما يمكن الانسان أن يدركه منه تعالى. مثال ذلك : أنه تبرهن لنا وجوب وجود شيء غير هذه الدوات المدركة بالحواس والمحاط بعلمها بالعقل، فقلنا عن هذا إنه موجود، المعنى، أنه يستحيل عدمه. ثم أدركنا أن هذا الموجود ليس هو مثل وجود الاسطوانات مثلا، التي هي أجسام ميةة؛ فقلنا إنه حي، المعنى انه تعالى ليس بميت.

ثم ادركنا ان هذا الموجود ايضا، ليس هو⁽¹⁶⁰²⁾ مثل وجود السماء، التي هي جسم حي، فقلنا إنه ليس بجسم. ثم أدركنا أن هذا الموجود ليس هو مثل وجود العقل، الذي ليس هو بجسم ولا مائت لكنه معلوم، فقلنا إنه تعالى قديم، المعنى ليس له سبب أوجده. ثم ادركنا ان هذا الموجود ليس وجوده، الذي هو ذاته، انما هو كافٍ له فقط، أن يكون موجودا، بل تفيض⁽¹⁶⁰³⁾ عنه وجودات كثيرة، وليس ذلك كفيض الحرارة عن النار، ولا كلزوم الضوء عن الشمس، بل فيض يُمدها دائما بقاء وانتظاما بتدبير محكم، كما سنبين.

فقلنا فيه من أجل هذه المعاني إنه قادر وعالم ومريد، والقصد بهذه الصفات أنه ليس بعاجز ولا جاهل، ولا ذاهل ولا مهمل، ومعنى قولنا: ليس بعاجز، أن وجوده فيه كفاية لايجاد أشياء اخر غيره، ومعنى قولنا: لا جاهل، أنه مدرك اي حتى، لان كل مدرك حتى. ومعنى قولنا: لا ذاهل ولا مهمل، أن جميع تلك الموجودات جارية على نظام | وتدبير،

(1602) ليس هو : ت ج ، هو ليس : ن (1603) تفيض : ت ج ، فانفس : ن

لا مهمة وكائنة كيف اتفق الإككون (1604) كل ما يدبره المرید بقصد وإرادة ثم أدركنا أن هذا الموجود لا آخر مثله فقولنا (1605) هو (1606) واحد، المعنى (1607) نفي الكثرة.

فقد بان لك أن كل صفة نصفه بها فهي : إما صفة فعل أو يكون
5 معناها سلب عدما إن كان القصد بها إدراك ذاته لأفعله، ولا تستعمل أيضا هذه السوالب ولا تطلق عليه تعالى، إلا بالجهة التي علمت أنه قد يُسَلَب عن الشيء ما ليس شأنه أن يوجد له، كما نقول في الحائط : لا بصير. وانت تعلم يا أيها الناظر في هذه المقالة أن هذه السماء، وهي جسم متحرك، قد شبرناها وذرعناها واحطنا علما بمقادير اجزاء منها (1608) : وبأكثر حركاتها (1609)، قد عجزت عقولنا كل العجز عن إدراك ماهيتها، مع كوننا نعلم أنها ذات مادة وصورة ضرورة، غير أنها ليست مثل هذه المادة التي فينا. فلذلك لا نقدر نصفها إلا بالأسماء الغير محصلة، لا بالايجاب المحصل.

فإننا نقول إن السماء لا خفيفة ولا ثقيلة، ولا منفعة فلذلك هي لا قابلة اثر (1610) ولا ذات طعم، ولا ذات رائحة، ونحو هذه السوالب؛ كل ذلك
15 لجهلنا بتلك المادة. فكيف تكون حال عقولنا، اذا رامت إدراك البرئ عن المادة البسيط [ة] غاية البساطة الواجب الوجود الذي لا علة له، ولا يلحقه معنى زائد على ذاته الكاملة، التي معنى كمالها سلب النقائص عنها، كما بينا.

إفإننا لا ندرك غير إنشئته فقط، وإن ثم موجودا (1611)، لا يشبه شيء (1612) (٧٢ - ١) م
من الموجودات التي اوجدها، ولا يشاركها في معنى بوجه، ولا تكثير فيه،
20 ولا عجز عن إيجاد ما سواه. وإن نسبته للعالم نسبة الرباني للسفينة وليست هذه أيضا نسبة حقيقية ولا شبه صحيح بل هي لارشاد الذهن انه تعالى مدبر

(1604) ككون : ت ، يكون : ج ن (1605) فقلنا : ج ن ، فقولنا : ت (1606) هو : ت ج ، انه : ن (1607) المعنى : ت ج ، والمعنى : ن (1608) منها : ت ، منه : ج (1609) حركاتها : ت ج ، حركاته : ن (1610) اثر : ت ، اثرا : ج (1611) موجودا : ج ن موجود : ت ، . (1612) لا يشبه شيء : ت ج ، لا يشبه شيئا : ن

للموجودات، المعنى أنه يُمدّها ويحرز نظامها كما ينبغي وسيبين هذا المعنى بأبلغ من هذا فسبحان من اذا لاحظت⁽¹⁶¹³⁾ العقول ذاته عاد إدراكها تقصيرا واذا لحظت لزوم أفعاله عن ارادته عاد علمها جهلا واذا رامت الألسن تعظيمه باوصاف عادت كل بلاغة عيّا⁽¹⁶¹⁴⁾ وتقصيرا.

5

فصل نط [٥٩]

للسائل ان يسأل ويقول اذا كان لاحيلة في ادراك حقيقة ذاته ويؤدّي البرهان ان الشئ المدرك هو أنه موجود فقط ، وصفات الايجاب ، قد امتنعت كما تبرهن ، فبأى شئ يقع التفاضل بين المدركين ؟ فاذن الذى أدركه سيدنا موسى وسليمان⁽¹⁶¹⁵⁾ هو الذى يدرك الشخص الواحد من بعض الطلبة. وهذا لا يمكن فيه زيادة ومن المشهور عند أهل الشريعة 10 بل عند الفلاسفة أن التفاضل في ذلك كثير. فاعلم أن الأمر كذلك وإن التفاضل بين المدركين عظيم جدا ، لأن كلما زيد في صفات الموصوف تخصّص أكثر وقرب الواصف من إدراك حقيقته. كذلك كلما زدت في السلب عنه تعالى قربت من الإدراك وكنت أقرب إليه من الذى لم يسلب ما تبرهن لك أنت سلبه. فلهذا قد يتعب الانسان سنين عديدة⁽¹⁶¹⁶⁾ في فهم 15 علم ما وتحقيق مقدماته ، حتى يأخذه يقينا⁽¹⁶¹⁷⁾ ، يكون نتيجة ذلك العلم كله أن نسلب عن الله معنى ما ، تعلّم⁽¹⁶¹⁸⁾ بالبرهان أنه محال أن يُنسب له هذا المعنى .

وآخر من المقصرين في النظر لا يتبرهن له ذلك ويكون الأمر عنده مشكوكا فيه هل يوجد ذلك المعنى لله ، أولا يوجد له ؟ وآخر من العميان 20 البصائر يوجب له ذلك المعنى الذى تبرهن سلبه ، مثل ما سألهم أنه ليس بجسم. وآخر يشكّ ، وما يعلم هل هو جسم او ليس بجسم ؟ وآخر يقطع أنه جسم. ويلقى الله بهذه⁽¹⁶¹⁹⁾ العقيدة فكّم بين الثلاثة اشخاص من التباين.

(1613) لاحظت : ت ، لاحظت : ج ن . (1614) حيا : ت ، حزا : ج (1615) ا ، مش رينو وشله : ت ج (1616) حديدة : ت ج ، حدة : ن (1617) يقينا : ت ، يقين : ج (1618) تلم : ت ج ، ونلم : ن (1619) بهذه : ت ج ، في هذه : ن

الاول بلا شك اقرب من الله والثاني بعيد⁽¹⁶²⁰⁾ عنه ، والثالث ابعد . كذلك ، اذا فرضنا رابعا تبرهن عنده امتناع الانفعالات في حقه تعالى . والاول الذى نفي الجسائية لم يتبرهن له ذلك . فإن هذا الرابع ، بلا شك ، اقرب الى الله من الاول . وهكذا دائما حتى اذا وُجد شخص تبرهن له امتناع اشياء كثيرة عليه تعالى هي عندنا ممكن ان توجد له ، او تصدر عنه . 5

ناهيك أن نعتقد ذلك لازما ، فان ذلك الشخص أكل منا بلا شك ، فقد تبين لك ان كلما تبرهن لك سلب شئ ما ، عنه ، كنت أكل ؛ | وكما (١-٧٣) م اوجبت له شيئا زائدا كنت مشبها ، وبعدت عن معرفة حقيقته . وبهذه الجهة ينبغي ان يُقرب من إدراكه بالبحث والطلب ، حتى يعلم استحالة كل ما يستحيل عليه ، لا بأن توجب له شيئا على جهة أنه معنى زائد على ذاته ، او على أن ذلك المعنى كمال في حقه ، لما تجده كمالا في حقنا ؛ لأن الكمالات كلها هي ملكات ما . ولا كل ملكة توجد لكل ذى ملكة . واعلم أنك متى اوجبت له شيئا آخر فيكون بُعدك عنه بجهتين : واحدة لكون كل ما توجبه هو كمال لنا . وثانية انه ليس بذى شئ آخر ، بل ذاته ، هي كماله ، كما 10 بيننا . ولما شعر كل أحد بأن لا وصول لادراك ما في قوتنا ان ندرك إلا بالسلب ، والسلب لا يعرف شيئا بوجه من حقيقة الأمر الذى سلب عنه الشئ الذى سلب .

صرح الناس كلهم الماضون والآتون بأن الله تعالى لا تدركه العقول ولا يدرك ما هو | الا هو وأن ادراكه هو العجز عن نهاية إدراكه وكل الفلاسفة (٢١١-ب) ج . يقولون أُنْهَرْنَا بِجَمَالِهِ⁽¹⁶²¹⁾ وخفي عَنَّا لَشِدَّةُ ظُهُورِهِ كَمَا تَخْفَى الشَّمْسُ عِنْدَ الْأَبْصَارِ الضَّعِيفَةِ عَنِ ادْرَاكِهَا وَقَدْ أَطْنَبَ فِي هَذَا بِمَا لَا فَائِدَةَ فِي تَكَرَّارِهِ هُنَا . 20

وأبلغ ما قيل في هذا الغرض قوله في المزامير⁽¹⁶²²⁾ : لك ينبغي التسبيح⁽¹⁶²³⁾ شرحه السكوت عندك هو التسبيح وهذه بلاغة عظيمة

(1620) بعيد : ت ، — : ج (1621) بجماله : ت ، جماله : ج (1622) : ا ، التلم : ت ج (1623) : ع [الزمور ٢/٦٥] ، لك دمية تهله : ت ج

جدا في هذا المعنى لاننا أى شئ قلناه تقصد به تعظيما وتمجيذا نجد فيه
(٧٣-ب) م حملا ما في حقه تعالى ونلاحظ | فيه نقصا ما فالسكوت اولى والاقتصار
على مدارك العقول كما امر الكاملون وقالوا (1624) : تكلّموا في قلوبكم

على مضاجعكم وكو نواسا كتين سِلاه (1625). وقد علمت قولتهم المشهورة
التي لیت كانت كل الأقاويل مثلها وأنا أذ كرّها لك بنصّها وان كانت
5 قوله محفوظة لاثبتك على معانيها قالوا:

إن أحدا دخل على الربّي حيننا وقال : الآله العظيم الجبار الريب
القادر القوى الكبير العزيز! وعلى ذلك قال [حيننا] له : هل انتهيت من كل
الثناء على سيدك ؟ واما النعوت الثلاثة الاولى فنحن لانستطيع ان ننطق
بها ، اذا كان سيدنا موسى لم يلفظها في الشريعة (1626) اذا كان رجال المعبد
الكبير لم يأتوا ويثبتوها في العبادة ، ثم تآق وتقول كل هذا ، اذن ولما
ذا يشبه الامر للملك الجسماني الذي له ألف الألوف من الذهب ، كان يثني
عليه بانه يملك القضة ، فهلا يكون هذا تنقيصا منه ؟ (1627).

15

هنا انتهى قول هذا الفاضل ، فتأمل أولا تأفقّه وكرامته لتكثير
صفات الايجاب (1628) وتأمل كونه صرّح بان الصفات لو تركنا لمجرد
15 عقولنا (1629) لما قلناها ابدا ولا نطقنا بشئ منها ، وانما لما ألجأت ضرورة
الخطاب للناس بما يحصل لهم تصوّرا (1630) ما كما قالوا : تكلّمت التوراة

(1624) الكاملون وقالوا : ت ، الكاملين وقال : ج (1625) : ع [المزمور ٥/٥] ،
امرو بليكم حل مشكيبكم ودموسله : ت ج (1626) انظر الثانية ١٧/١٥ (1627) : ا ،
هوا دخت قيه در. حينه امر حال مجدول هجور وهورا هادر وهورق هراوى وهمزو زامر ليه
[رجنيه : ج] يمتينهو لكهو [شلتيه : ج] شحي [لشبيح : ج] دمرك هشتا ان تلت قيتا الملا
دامر ينهرمشه رينيو [باوريتا — : ج] واتو انشى كنست مجدوله وتقينهو يتفله ان لا يكيلن
ليميرينهو وات امرت وازلت كول هاى مثل لمه هدير دومه للملك بسر ودم شهبو لوالف الانيم
دينوى زهب ومقلسين اوتو بشل كسف وهلا جناى هوا لو : ت ج. [بركوت ٣٣ ب]
(1628) الايجاب : ن ، ايجاب : ت ج (1629) : ت ج ، مقلناها : ن (1630) تصورا : ت ، تصور : ج

على لسان بني آدم⁽¹⁶³¹⁾ ان يوصف لهم الله بكلماتهم. فغايتنا ان نقف عند تلك الأقاويل ولا نسميه بها الا عند القراءة لها في التوراة فقط ، لكن لما جاءوا ايضا اناس المعبد الكبير⁽¹⁶³²⁾ وهم انبياء ، ورتبوا ذكرها في الصلاة ، غايتنا أن نقولها فقط ، فروح هذا القول كونه صرح ان ضرورتين 5 اتفقتا⁽¹⁶³³⁾ في | صلاتنا بها واحدة كونها جاءت في التوراة او ثانية كونها (٧٤-١) م رتب الأنبياء الصلاة بها ، فلولا الضرورة الأولى لما ذكرناها ولولا الضرورة الثانية لما ازلناها عن موضعها ولا صليتنا⁽¹⁶³⁴⁾ بها وانت مستمر في الصفات .

فقد تبين لك ايضا من هذا الكلام ان ليس كل ما تجده من الصفات 10 المنسوبة لله في كتب الأنبياء يجوز لنا ان نصلي بها ونقولها ، لأنه لم يقل : ان لم يلفظها سيدنا موسى ، ما كنا نستطيع ان ننطق بها⁽¹⁶³⁵⁾ إلا شرطا آخر . ان كان اناس المعبد الكبير لا ياتون ويثبتونها في العبادة⁽¹⁶³⁶⁾ وحينئذ جازلنا ان نصلي بها وليس كما عمل الجاهل بالحقيقة الذين اطنبوا وطولوا واسهبوا⁽¹⁶³⁷⁾ في صلوات التفوها وخطب حبروها ، يتقربون بها لله بزعمهم 15 يصفون الله فيها بأوصاف ، لو وصف بها شخص من الناس ، لكان ذلك نقصا في حقه ، لأنهم لم يفهموا هذه المعاني الجليلة الغريبة من عقول الجمهور ، واتخذوا الله عز وجل مدرسة ألسنتهم وو صفوه وخاطبوه بكل ما يظنونهم سائغا ويطنبون في ذلك حتى يحركونه للانفعال بزعمهم ، ولا سيما ان وجدوا نص كلام نبي في ذلك ، كان الأمر مباحا لهم أن ياتوا بنصوص⁽¹⁶³⁸⁾ 20 ينبغي تاويلها بكل وجه فينقلونها على ظواهرها ويشققون منها ويفرغون ويبنون عليه أقاويل .

(1631) : ا ، دبره توره كلشون : ت ج (1632) : ا ، انشي كنست مجدوله : ت ج (1633) اتفقتا : ج ، اتفقت : ت (1634) صليتنا : ج ، صلونا : ت (1635) : ا ، الملا دامرينو مشه رينو لا هورينا يكلين ليمرينو : ت ج [بركوت ٣٣ ب] (1636) : ا ، واتراشي كنست مجدوله وتقنيهر بتفله : ت ج (1637) اسهبوا : ج ، اجتهدوا : ت ، استوعبوا : ن (1638) بنصوص : ت ج ، لنصوص : ن

وكثر استباحة (1639) هذا عند الشعراء والخطباء او عند من يرغم أنه يقول شعرا حتى ألقت أقاويل ، بعضها كفر محض و بعضها فيه من السخف (٧٤ - ب) ٢ وفساد الخيال ما يُضحك الانسان بحسب طباعه عند سماعه ، ويبيكه عند التأمل كيف تقال تلك الأقاويل في حق الله عز وجل. ولولا شفقتي (1640) على تنقيص القائلين ، لاوردت (1641) عليك منها شيئا حتى تتنبه على موضع (1642) التعدى فيها ، لكنها هي أقاويل بادية النقص جدا لمن يفهم. وينبغي ان تعتبر وتقول اذا كان كلام السوء والافتراء (1643) عصيانا عظيما ، فكم بالأحرى يكون اطلاق اللسان في حق الله تعالى ووصفه بأوصاف ، تعالى عنها.

ولا اقول : إن ذلك عصيان بل : طعن وهجوم غير قصد (1644) من 10 الجمهور السامعين ومن ذلك الجاهل القائل ، اما من ادرك نقص تلك الاقاويل ويقولها فهو عندي من جملة من قيل فيهم : وعمل بنو اسرائيل في الخفاء امورا غير مستقيمة في حق الرب الهم (1645) وقيل : ويتكلم بالضلال على الرب (1646) فان كنت ممن : يمجد خالقه (1647) فلا ينبغي لك ان تسمعها بوجه ، فكيف ان تقولها فكيف ان تعمل مثلها وقد علمت 15 ٢١١ - ب) ج قدر اثم من : بتكلم بسوء تجاه العلو (1648) ولا ينبغي لك بوجه أن تتعرض لصفات الله بالايحاب لتعظيمه بزعمك ، ولا تخرج عن مارتبه أناس المعبد الكبير (1649) في الصلوات والبركات (1650). ففي ذلك الكفاية بحسب الضرورة وای كفاية كما قال الربّي حيننا اما سائر ما جاء في كتب الأنبياء

(1639) استباحة : ت ج ، استباحات : ن (1640) شفقتي : ج ن ، شفقت : ت (1641) لا وردت : ت ، لا ردت . ج (1642) موضع . ت ج ، مواضع . ن (1643) ا : ا ، لشون هرع وهوصات ثم رع : ت ج (1644) . ا ، حروف وجدوف بشجبه : ت ج (1645) : ع [الملوك الرابع ١٧ / ٩] ، و يحفاويي يرال دريم اشر لا كن هل الله الهيم : ت ج (1646) : ع [اشعيا ٣٢ / ٦] ، ولدر هل الله توعه : ت ج (1647) ا ، يحوس عل كبود قنو . ت ج (1648) . ا ، يطيح دريم كلفى مله : ت ج (1649) ا ، انشى كنت مجدوله ت ج (1650) : ا ، العركوت : ت ج

فيقرأ عندالمروور به، لكنه يعتقد فيه ما قد بينّا أنها صفات أفعال اوللدلالة على سلب عدمها وهذا المعنى ايضا لا يدّاع للجمهور بل هذا النحو من | (٧٥-١) م النظر لائق بالخواص الذين تعظيم الله عندهم ما هو بان يقولوا ما لا ينبغي، بل بان يعقلوا كما ينبغي.

- 5 وارجع الى تمام التنبيه على قول الربّي حينئذ. وإحكامه لم يقل :
- مثلا بما ذا يشبه الامر للملك الجسافي⁽¹⁶⁵¹⁾ الذي له الف الألوف دينار
- من الذهب كان يثنى عليه بانه يملك مائة دينار⁽¹⁶⁵²⁾ لأنه كان يدلّ هذا
- المثل على أن كماله تعالى أكل من هذه الكمالات التي تنسب له، لكونه⁽¹⁶⁵³⁾
- من نوعها، وليس الامر كذلك. كما برهنّا، بل حكمة هذا المثل هو قوله :
- 10 دنانير من الذهب ويُمدح بانه يملك فضة⁽¹⁶⁵⁴⁾ ليدلّ أن هذه التي هي
- عندنا كمالات ليس عنده تعالى من نوعها شيء، إلاكلها نقص في حقه كما
- يبيّن وقال في هذا المثل : فهلا يكون هذا تنقيصا منه⁽¹⁶⁵⁵⁾ فقد
- أعلمت⁽¹⁶⁵⁶⁾ أن كل ما تزعمه من هذه الصفات كمالات⁽¹⁶⁵⁷⁾ هو نقص في حقه
- تعالى ، اذا كان من نوع ما عندنا وقد ارشدنا سليمان عليه السلام في هذا
- 15 المعنى بما فيه كفاية وقال : فان الله في السماء وأنت على الارض فلتكن
- كلماتك قليلة⁽¹⁶⁵⁸⁾.

فصل س [٦٠]

- انا أريد أن أمثّل لك أمثالا في هذا الفصل، تزداد بها تصوّرا لوجود
- تكثير صفاته بالسوالب وتزداد بها نفورا من اعتقاد صفات ايجاب له تعالى
- 20 انزل أن انسانا تحقّق أن السفينة موجودة ولم يعلم | هذه الاسمية على أي (٧٥-ب) م

(1651) [المعنى الحرفي : ملك (هو) لحم ودم] (1652) : ا ، مثل له هدبر دومه

للك بمرودم شهيه لو الف الفم دينرى ذهب و مقلّين اوتوباه دينرين : ت ج (1653)

لكونه : ج ، لكنها : ت (1654) : ا ، دينرى رهب و مقلّين اوتوبشل كسف : ت ج

(1655) : ا ، وهلا جنائى هواله : ت ج (1656) اهلستك : ت ، اعنك : ج (1657) كما لا : ت ،

انه كمال : ج ن ، انها كمالات : ي (1658) : ع [الجامعة ١ / ٥] ، كها لم بشميم واته حل

هارص حل كن يهيو دبريك معطيم : ت ج

شيء تقع هل على جوهر ما أو على عرض، ثم تبين لشخص آخر أنها ليست بعرض. ثم تبين لآخر أنها ليست بمعدن، ثم تبين لآخر أنها ليست بحيوان، ثم تبين لآخر أنها ليست بنبات متصل بالأرض ثم تبين لآخر أنها ليست بجسم واحد متصل اتصالاً طبيعياً، ثم تبين لآخر أنها ليست ذات شكل بسيط كالألواح والأبواب، ثم تبين لآخر أنها ليست ككرة،
5 وتبين لآخر أنها ليست هي مخروطة، وتبين لآخر أنها ليست مدورة ولا ذات أضلاع مستوية، وتبين لآخر أنها ليست مصمتة، فتبين هو أن هذا الأخير يكاد أنه وصل لتصوّر السفينة على ما هي عليه بهذه الصفات السلبية، وكأنه ساوئ من تصوّرها بأنها جسم من خشب مجوّف مستطيل مؤلف من أخشاب
10 عدّة الذي قد تصوّرها بصفات الإيجاب.

أما المتقدمون الذين مثلنا بهم، فكل واحد منهم أبعد من تصوّر السفينة من الذي بعده حتى أن الأول في مثلنا لا يعلم غير مجرد الاسم فقط. فهكذا تقربك صفات السلب من معرفة الله تعالى وإدراكه، فاحرص كل الجرص أن تزداد سلب شيء بالبرهان، لأن تسلب بالقول فقط. فإنه
15 كلما تبين لك بالبرهان سلب شيء مظنون وجوده له تعالى، عنه، كنت قد قربت منه درجة بلا شك. وبهذه الجهة صار قوم مقربين منه جداً. واخرون في غاية البعد، لأن ثم قرب مكان فيقرب منه ويبعد كما يظن
عميان | البصائر فافهم هذا جداً واعرفه، وكُنْ به غيبطاً. فقد بان لك
20 الطريق التي إذا سلكتها قربت منه تعالى فاسلكها إن شئت.

وأما وصفه تعالى بالإيجابات ففيه خطر عظيم لأنه قد تبرهن أن كل ما عساه أن نظنه كمالات، ولو كان ذلك الكمال موجوداً له بحسب رأى من يقول بالصفات، فإنه ليس من نوع الكمال الذي نظنه بل باشتراك يقال فقط على ما بيننا (1659). فبأ لضرورة نخرج لمعنى السلب، لأنك إذا قلت عالم بعلم واحد بذلك العلم الغير متغير ولا متكرر يعلم الأمور الكثيرة المتغيرة

الدائمة التجدد من غير أن يتجدد له علم ، وعلمه بالشئ قبل كونه وبعد حصوله موجودا وبعد عدمه من الوجود علم واحد ، لا تغيير فيه ، فقد صرحت بأنه عالم بعلم ليس مثل علمنا .

- وكذلك يلزم أنه موجود وليس بمعنى الوجود فينا ، فقد أثبت
- 5 بالسوالب ضرورة فلم تحصل على تحقيق صفة ذاتية لكن حصلت على التكثير⁽¹⁶⁶⁰⁾ وكونك تعتقد أنه ذات ما ، ولها صفات مجهولة إذ هذه التي تزعم إيجابها له ، أنت تنفي عنها الشبه بهذه الصفات المعلومة عندنا ، فهي إذن ليست من نوعها ، فكأنه قد خرج بك الأمر بإيجاب الصفات ان قلت إن الله تعالى موضوع ما تحمّل عليه محمولات ما ، لا ذلك الموضوع مثل
- 10 هذه المحمولات⁽¹⁶⁶¹⁾ فيكون غاية ادراكنا | بهذه العقيدة الشرك لا غير ، (٢١٢-١) ج لأن كل موضوع فهو ذو محمولات بلا شك ، وهو اثنان | بالحد ، وان (٧٦-ب) م كان واحدا بالوجود ، لان معنى الموضوع غير معنى المحمول عليه .

وسيتبين لك في فصول هذه المقالة البرهان على امتناع التركيب فيه تعالى ، بل البساطة المحضة في الغاية القصوى ولأ أقول إن موجب صفات الله تعالى ، مقصر عن ادراكه ، او مشرك ، أو ادركه على خلاف ما هو عليه ،

15 بل أقول نفي وجود الآله من⁽¹⁶⁶²⁾ اعتقاده وهو لا يشعر . وبيان ذلك أن المقصر عن إدراك حقيقة أمر ما ، هو الذي يدرك بعضها ويجهل بعضها مثل من يدرك من معنى الانسان لوازم الحيوانية ولا يدرك لوازم النطق .

والله تعالى لا تكثير في حقيقة وجوده ، فيفهم منه شئ ويجهل شئ

20 آخر . وكذلك المشرك لأمر ما ، هو الذي تصور حقيقة ذات ما ، على ما هي عليه ، واوجب مثل تلك الحقيقة لذات اخرى ، وهذه الصفات على رأى من يظنها ليست هي ذات الاله⁽¹⁶⁶³⁾ ، بل معاني زائدة على الذات . وكذلك ايضا الذي يدرك الشئ على خلاف ما هو عليه لا بد ضرورة أن يدرك منه شيئا ما ، على ما هو عليه .

(1660) التكثير : ت ، التغير : ج (1661) المحمولات : ت ج ، الموضوعات ولا تلك المحمولات مثل هذه المحمولات : ن (1662) من : ت ، عن : ج (1663) الاله : ت ج ، الاله وحقيقته : ن

وأما من يتصور أن الذوق كمية، فلا أقول إنه تصور الشيء على خلاف ما هو عليه، بل أقول إنه ⁽¹⁶⁶⁴⁾ جهل وجود الذوق ولم يعلم هذه التسمية على ما ذاتقع. وهذا نظر دقيق جدا، فافهمه. وبحسب هذا البيان تعلم أن المقصر عن إدراك الآله والبعيد عن معرفته هو الذي لم يتبين له سلب معنى من المعاني التي قد تبرهن لغيره سلبها عنه. فكل من قلت | سؤاليه، ^{(٧٧-١) م} كان أقصر إدراكا كما بينا في أول هذا الفصل.

وأما ⁽¹⁶⁶⁵⁾ الذي يوجب له صفة فلا يعلم شيئا غير مجرد الاسم. أما الشيء الذي تخيل أنه يقع ⁽¹⁶⁶⁶⁾ عليه هذا الاسم فهو معنى غير موجود، بل مخترع كاذب، فكأنه أوقع هذا الاسم على معنى معدوم، إذ ليس في الوجود شيء هو كذا، ومثال ذلك أن يكون إنسان سمع باسم الفيل وعلم أنه حيوان وطلب أن يعرف بشكله وحقيقته، فقال له الضال، أو المضل "هو حيوان ذورجل واحدة، وثلاثة أجنحة مقيم في أعماق البحر، جسمه شفاف، وله وجه عريض مثل وجه الإنسان وصورته وشكله" ⁽¹⁶⁶⁷⁾ ويتكلم مثل الإنسان وتارة يطير في الهواء وتارة يسبح كالسمك فاني لا أقول إن هذا تصور الفيل على خلاف ما هو عليه، ولا أنه مقصر في إدراك الفيل، بل أقول ¹⁵ إن هذا الشيء الذي تخيله بهذه الصفة مخترع كاذب وليس، في الوجود شيء هكذا، بل هذا شيء معدوم أوقع عليه اسم شيء موجود مثل عتقاء مغرب وفرس لإنسان.

ونحو ذلك من الصور الخيالية التي أوقع عليها اسم شيء من الموجودات، أما اسم واحد أو اسم مشتق ⁽¹⁶⁶⁸⁾. فكذلك الأمر هنا سواء. وذلك أن الله جل ثناؤه هو موجود تبرهن وجوده أنه واجب الوجود ⁽¹⁶⁶⁹⁾ والذي يلزم عن وجوب الوجود البساطة المحضة كما سابرهن وأما أن تلك الذات البسيطة

(1664) انه: ت ج، —: ن (1665) واما: ت، اما: ج (1666) يقع: ن وقع: ت ج (1667) وشكله: ت، وشكله وتخطيطه: ج، الانسان وشكله وتخطيطه: ن (1668) مشتق: ج، مركب: ت (1669) واجب الوجود: ج، واجب: ت. هن: ت ج، —: ن

الواجبة الوجود كما قيل ، هي ذات صفات ومعانٍ أخرى تلحقها ، فهو شيء غير موجود بوجه ، كما تبرهن فإذا قلنا إن | هذه الذات المسماة (٧٧-ب) م
الاهاً مثلاً هي ذات فيها معانٍ متعددة تتصّف بها ، فقد اوقعنا تلك الاسمية على عدم محض . فتأمل كيف (١٦٧٠) خطر في إيجاب الصفات له ، فالذي ينبغي أن يعتقد في مجاء من الصفات في كتب (١٦٧١) التنزيل أو كتب الانبياء 5
أنها كلها للارشاد لكماله تعالى لا غير أو صفة أفعال صادرة عنه كما بينّا .

فصل سا [٦١]

جميع أسمائه تعالى الموجودة في الكتب كلها مشتقة من الأفعال ، وهذا
ملاخفاء به ، إلا اسم واحد (١٦٧٢) وهو : الياء والهاء والواو والهاء (١٦٧٣)
10 [= يهوه] ، فإنه اسم مرتبط له تعالى ولذلك سُمّي : الاسم الأعظم (١٦٧٤) ،
معناه أنه يدلّ على ذاته تعالى دلالة بيّنة لا اشتراك فيها . أما سائر أسمائه
المعظمة ، فتدلّ باشتراك لكونها مشتقة من أفعال يوجد مثلها لنا ،
كما بينّا (١٦٧٥) حتى أن الاسم المكنى به عن : الألف والدال والنون
والياء (١٦٧٦) [= آدني] ، هو أيضاً مشتق من السيادة : قد خاطبنا الرجل
15 سيد الأرض (١٦٧٧) . والفرق بين قولك آدني [سيدى] بكسر النون وبين أن
تقول بمدّ النون بفتح طويلة (١٦٧٨) [آدنأي = ربي] مثل الفرق بين
قولك ساري (١٦٧٩) الذي معناه : رئيسي ، وبين قولك : ساري (١٦٨٠) :

(١٦٧٠) فتأمل كيف : ت ، فتأمل كم : ج (١٦٧١) كتب : ج كذاب : ت ، (١٦٧٢)
اسم واحد : ت ج ، اسم واحد : ن (١٦٧٣) الياء والهاء والواو والهاء : ا ، يود ، ها ، واو ،
ها : ت ج [هذه الحروف المقطعة تشكل اسم : يهوه . ربما حرمة عدم التلفظ بها ساق موسى بن
ميمون إلى ذكر حروفها مقطعة] . (١٦٧٤) : ا ، ثم مفرش : ت ج (المنع الحرق : اسم مفسر .
يقصدون أنه لا ينطق ولكن يعطى معناه بالتفسير) (١٦٧٥) انظر الفصل السابق ، ٤ (١٦٧٦)
الألف والدال والنون والياء : ا ، الف ، دل ، نون ، يود : ج ، يود ، ها ، واو ، ها : ت [نسخه
ج ، هي الصحيحة وهي المطابقة لما ياتي ، وهو اسم «آدني» في المتن] [١٦٧٧] : ع [التكوين
٣٠ / ٤٢] درهايش ادني ها رس : ت ج (١٦٧٨) : ا . بالقصص : ت ج (١٦٧٩) : ا ،
سرى : ت ج (١٦٨٠) : ا ، سرى : ت ج

امراة ابرام لأن في ذلك تفخيمًا [١] وعمومًا [٢] للغير وقد قيل للملك (1681) :
ياسيدى فلا تجزّز (1682) .

(١-٧٨) م وانما يثبت لك هذا في آدُنِّي خاصة المكنى به لكونه اخص الأسماء

المشهورة له تعالى اما سائرهما مثل ديان ، وصادق ، ورؤف ، ورحيم ،

(٢١٢-ب) م وآله (1683) فيينة العموم والاشتقاق ، أما الاسم (1684) الذى | يتهجأ ، (1685) 5

من الياء والهاء والواو والهاء [= يهوه] (1685) ، فلا يعلم له اشتقاق مشهور ،

ولا يشارك فيه الغير . ولا شك ان هذا الاسم العظيم الذى لا ينطق به كما

علمت الا في المقدس من القسس القديسين للرب خاصة في بركة القسيسين

وقس كبير في يوم الصوم (1687) يدل على معنى مالا شركة بين الله تعالى وبين

10 ما سواه في ذلك المعنى .

ولعله يدل بحسب اللغة التى ليس عندنا اليوم منها إلا أنزر شئ ،

وبحسب ما ينطق به أيضا على معنى وجوب (1688) الوجود وبالجملة عظمة

هذا الاسم والمحاماة عن النطق به ، لكونه دالا (1689) على ذاته تعالى من

حيث لا يشاركه (1690) أحد من المخلوقين في تلك الدلالة كما قالوا عنه

15 عليهم السلام (1691) اسمى الخاص بى (1692) .

أما سائر الأسماء ، فهى كلها تدل على صفات لاعلى ذات فقط ، بل

على ذات لها (1693) صفات ، لأنها مشتقة ، ولهذا توهم التكثير أعنى أنها

توهم وجود صفات ، وأن ثم ذات [١] ومعنى زائد [٢] على الذات ،

إذ هكذا هى دلالة كل اسم مشتق ، فانه يدل على معنى وعلى موضوع

(1681) الملك : ا ، للملك : ت ، للملاك : ج (1682) : ع [التكوين ١٨/٣] ،
ادنى ال قاتمر : ت ج ، [ادنى : ت ، الله : ج ، نسخة ج ، تكتب « ادنى » بترجته العربية
دائما : الله] (1683) : ا ، ديان ، وصديق ، وحنون ورحوم والميم : ت ج (1684) : ا ، الشم :
ت ، الشئ : ج (1685) : ا ، يود ، ها ، واو ، ها : ت ج (1686) يتهجأ : ت ج ، يهيجى : ن
(1687) : ا ، المقدس وكهنى الله همقدشيم ... بركت كهنيم وكهن جدول فى يوم هصوم ؛ ت ج
(1688) وجوب : ت ، يوجب : ج (1689) دالا : ت ، دال : ج (1690) عليهم السلام : ج ،
زك : ت (1691) يشاركه : ن ، يشارك : ت ج (1692) : ا ، شى ميوحلى : ت ج (1693)
هل ذات لها صفات : ن ، هل ذات صفات : ت ج

لم يصرح به، اقترن به ذلك المعنى، ولما تبرهن أن الله تعالى ليس هو موضوعا ما اقترنت به معاني، علم أن الأسماء المشتقة هي : إما بحسب نسبة الفعل إليه، أو بحسب الإرشاد لكماله ، ولهذا | تأقف الربّي حنيناً من قوله : (٧٨ - ب) الم العظيم الجبار والقهار ⁽¹⁶⁹⁴⁾ لولا الضرورتان اللتان ⁽¹⁶⁹⁵⁾ ذكر لكون هذه 5 توهم صفات ذاتية أعني أنها كمالات موجودة فيه.

ولما كثرت هذه الأسماء المشتقة من الأفعال له تعالى أو همت لبعض الناس صفات متعددة له كتعدد الأفعال التي اشتقت منها ولذلك وغد بأنه سيحصل للناس إدراك يزيل لهم هذا الالتباس، وقال : وفي ذلك اليوم يكون رب واحد واسمه واحد ⁽¹⁶⁹⁶⁾ يعني أنه كما هو واحد، كذلك يدعى حينئذ 10 باسم واحد فقط، وهو الدال على الذات فقط، لأنه يكون مشتقاً وفي فصول ⁽¹⁶⁹⁷⁾ الربّي أليعزر قالوا: قبل أن يخلق العالم كان سبحانه وتقدس واسمه وحده ⁽¹⁶⁹⁸⁾.

فتأمل كيف صرح بأن هذه الأسماء المشتقة كلها إنما حدثت بعد حدوث العالم. وهذا صحيح أنها كلها أسماء وضعت بحسب الأفعال الموجودة 15 في العالم، أما إن اعتبرت ذاته معرأة مجردة عن كل فعل فلا يكون له اسم مشتق بوجه، بل اسم واحد مرتبط للذات على ذاته، وليس عندنا اسم ⁽¹⁶⁹⁹⁾ غير مشتق إلا هذا وهو : الياء والهاء والواو والهاء [= يهوه] ⁽¹⁷⁰⁰⁾ الذي هو الاسم الأعظم ⁽¹⁷⁰¹⁾ بإطلاق، لا تظن غير هذا، ولا يخطر بخاطرك هذيان ⁽¹⁷⁰²⁾ كتاب الطلاسم ⁽¹⁷⁰³⁾ وما تسمعه منهم أو تجده في كتبهم السخيفة 20 من أسماء يلفقونها ⁽¹⁷⁰⁴⁾ لا تدل على معنى بوجه، ويسمونها أسماء ⁽¹⁷⁰⁵⁾

(1694) : ا، هجول هجور وهنورا : ت ج (1695) اللتان : ج اللتين : ت، (1696) : ع [ذكرى ٩/١٤] ، يوم هبوا فيه الله احد وشمو احد : ت ج (1697) : ا، فرقيم : ت ج [فصول الربّي اليمز، ٣١] (1698) : ا، عد شلا نبرا همول هيه وشوبليد : ت ج (1699) : ا، شم : ت ج (1700) : ا، يود، ها، وار، ها : ت ج (1701) : ا، شم همفورش : ت ج (1702) هذيان : ت، هذا ان : ج (1703) : ا، القميموت : ت ج (1704) يلفقونها : ت ج، الفوها : ن (1705) : ا، شموت : ت ج

ويزعمون أنها تحتاج القداسة والطهارة⁽¹⁷⁰⁶⁾ وأنها تفعل عجائب ، كل هذه الأشياء أخبار⁽¹⁷⁰⁷⁾ لا يليق بانسان كامل أن يسمعها | فكيف أن يعتقدوها. م (٧٩-١)

- ولا يتسمى الاسم الاعظم⁽¹⁷⁰⁸⁾ بوجه غير هذا : الاسم ذو اربعة حروف⁽¹⁷⁰⁹⁾ المكتوب⁽¹⁷¹⁰⁾ الذي لا يُقرأ بحسب هجائه وبيان قالوا في: قل لهم كذا تباركون بنى اسرائيل⁽¹⁷¹¹⁾ ، كذا في هذا اللفظ ، كذا في الاسم 5 الاعظم⁽¹⁷¹²⁾ وهناك قيل : وفي المعبد [ينطق] كما كتب ، وفي البلاد باسم بدله⁽¹⁷¹³⁾ وفي التلمود قيل: كذا قصد من الاسم الاعظم اذا تسأل بالاسم الاعظم او باسم بدله⁽¹⁷¹⁴⁾ ، لعل هذا يُعلم من القول : ويضعون اسمي ، اسمي خاص بي⁽¹⁷¹⁵⁾ . فقد بان لك أن الاسم الاعظم⁽¹⁷¹⁶⁾ هذا « اسم ذو اربعة حروف⁽¹⁷¹⁷⁾ » وإنه وحده هو الدال على الذات دون شركة بمعنى 10 آخر ، ولهذا قالوا عنه الخاص بي⁽¹⁷¹⁸⁾ وأنا أبين لك الشيء الذي دعا الناس لما يعتقدونه من امر الاسماء⁽¹⁷¹⁹⁾ وأبين لك اصل هذه المسألة واكشف لك غطاءها حتى لا يبقى فيها اشكال الا ان شئت ان تغالط نفسك في فصل بعد هذا.

15

فصل سب [٦٢]

امرنا ببركة الكهان⁽¹⁷²⁰⁾ وفيها اسم الرب كما كتبوا⁽¹⁷²¹⁾ الذي هو الاسم الاعظم⁽¹⁷¹⁶⁾ ولم يكن معلوما عند كل أحد ، كيف ينطق به وبأى الحركات يحرك كل حرف من حروفه او يشد بعض حروفه إن كان⁽¹⁷²²⁾

(1706) : ا ، قدشه وطره : ت ج (1707) اخبار : ت ج ، خرافات : ن (1708) : ا ، شم همفورش : ت ج (1709) : ا ، الشم بن اربع اوتيتوت : ت ج (1710) المكتوب : ت ج : — (1711) : ع [المجلد ٦ / ٢٣] سفرى كه تبركوات بنى اسرائيل : ت ج (1712) : ا ، كه بلشون هزه كه بشم همفورش : ت ج (1713) : ا ، بمقدش ككتبو ومدينه بكنويو : ت ج (1714) : ا ، كه تلمود همفورش اته او مر بشم همفورش او اينو الا بكنويو : ت ج [سوطا ٣٨] (1715) : ا ، تلمود لومر وشموات شمي [المجلد ٦ / ٢٧] ، شمي هميوجدلى : ا ، : ت ج . (1716) : ا ، شم همفورش : ت ج (1717) : ا ، شم بن اربع اوتيتوت : ت ج (1718) الخاص بي : ا ، هميوجدلى : ت ج (1719) : ا ، الشوت : ت ج (1720) : ا ، بركت كهنيه : ت ج (1721) : ا ، اسم الله ككتبو : ت ج (1722) كان : ت ج ، كان فيه : ن

- رفا مشددا⁽¹⁷²³⁾ ، فكان أهل العلم يتناقلون ذلك اعنى صفة النطق به ولا يعلمونه لأحد، اللاتلميذ مستأهل مرة واحدة في الاسبوع⁽¹⁷²⁴⁾ وانا
- اعتقد ان هذا الذى قالوا : أما اسم ذو اربعة حروف فان الحكماء (٧٩-ب) م
- يعطونه لبنهم ولتلاميذهم مرة واحدة في الاسبوع⁽¹⁷²⁵⁾ . ليس ذلك كيف
- 5 ينطق به فقط الا وتعليم⁽¹⁷²⁶⁾ المعنى الذى من أجله ارتجل هذا الاسم فيكون فى ذلك سرّ التّهى أيضا ثم إن كان عندهم اسم فيه اثنا عشر حرفا وهو فى القداسة⁽¹⁷²⁷⁾ دون هذا الاسم ذى أربعة حروف⁽¹⁷²⁸⁾ . والاقرب عندى أنه لم يكن اسما واحدا⁽¹⁷²⁹⁾ إلا اسمين ، أو ثلاثة ، مجموع أحرفها ، اثنا عشر ، وكان هو الذى يُكنى به ، كلما جاء فى : القراءة اسم ذو اربعة حروف⁽¹⁷³⁰⁾ كما نكنى نحن اليوم بالآلف والdal⁽¹⁷³¹⁾ وهذا الاسم ايضا
- 10 الذى هو : اسم ذوائى عشر حرفا⁽¹⁷³²⁾ ، لاشك أنه كان يدل على معنى اخص من دلالة الالف والdal⁽¹⁷³¹⁾ ، وما كان ممنوعا ولا مضمونا⁽¹⁷³³⁾ به على احد من اهل العلم | ، إلا كل من ، طلب تعلّمه أعلم به وليس كذلك (٢١٣-م) ج
- اسم ذو اربعة حروف⁽¹⁷²⁸⁾ لأنه لم يعلمه قط أحد ممن علمه الا لابنه
- 15 وتلميذه مرة واحدة في الاسبوع⁽¹⁷³⁴⁾ .

فلما صار اقوام مسييون⁽¹⁷³⁵⁾ يتعلمون هذا : الاسم ذا اثنى عشر حرفا⁽¹⁷³²⁾ ويفسدون بذلك اعتقادات كما يحدث لكل من ليس بكامل ،

(1723) : ت ، حرف مشدود : ج (1724) : ا ، لتلميذ هجون فعم احت بشبوع : ت ج [قلوشين ٧١ ا] (1725) : ا ، شم بن اربع اوتيوث حكيم موسرين اوتو لبنهم ولتلميذهم فعم احت بشبوع : ت ج [نفس المصدر ٣] (1726) تلميم : ت ، تلمم : ج (1727) : ا ، القلوشه : ت ج (1728) : ا ، الشم بن اربع اوتيوث : ت ج (1729) اسموا احدا : ت ، اسم واحد : ج (1730) : ا ، القرياه شم بن اربع اوتيوث : ت ج (1731) : ا ، بالف دلت : ت ج (1732) : ا ، شم بن شميم صره اوتيوث : ت ج (1733) ممنوعا ولا مضمونا : ت ، قط ممنوع ولا مضمون : ج ، قط ممنوعا ولا مضمونا به : ن (1734) : ا ، لبنو وتلميذو فعم احت بشبوع : ت ج (1735) مسييون : ت ، مسيين : ج

- إذا علم أن الامر ليس كما كان يتخيله أولا فكتموا هذا الاسم⁽¹⁷³⁶⁾. أيضا، ولم يعلموه الا للصفاء في الكهانة⁽¹⁷³⁷⁾ ليباركوا به الناس في المعبد⁽¹⁷³⁸⁾ إذ قد كان⁽¹⁷³⁹⁾ قطعوا ذكر الاسم الأعظم من المعبد⁽¹⁷⁴⁰⁾ أيضا لفساد الناس قالوا : بعد موت شمعون العادل أبطل لإخوانه الكهان إيتاءهم البركة
- (١-٨٠) م بالاسم⁽¹⁷⁴¹⁾ لكنهم كانوا يباركون بهذا الاسم | ذى إثني عشر حرفا⁽¹⁷⁴²⁾ قالوا: 5
- في البداية كان اثنا عشر حرفا، يعطى لكل أحد، أما متى زاد الفساق، بدأ يعطى للصفاء من الكهان وكان الحصفاء من الكهان يهمسون (*) بنغمات لإخوانهم الكهان. قال الربّي طرفون مرة واحدة، صعدت المنصة بعد والد الأم، أصغيت الى الكاهن وسمعت ما كان يهمس [من الاسم المذكور]
- بنغمات لإخوانه الكهان⁽¹⁷⁴³⁾ 10
- وكان عندهم أيضا اسم ذو إثني عشر حرفا⁽¹⁷⁴⁴⁾ ومعلوم عند كل⁽¹⁷⁴⁵⁾ ذى تصوّر أنه لا يمكن بوجه أن تكون اثنان وأربعون حرفا كلمة واحدة، وانما كانت هذه كلمات عدة مجموع أحرفها اثنان وأربعون، ولاريب أن تلك الكلمات دالة على معاني كثيرة⁽¹⁷⁴⁴⁾ ضرورة تلك المعاني تقرب من تحقيق تصوّر ذاته تعالى بالوجه الذي قلنا. وانما سُمّيت هذه 15
- الكلمات الكثيرة الأحرف اسما⁽¹⁷⁴⁷⁾ لكونها تدل على معنى واحد فقط، كسائر الاسماء المرتجلة.

(1736): ا، الشم : ت ج (1737) : ا، لصنوعيم شبكهونه : ت ج (1738) : ا، المقدس : ت ج (1739) قدكان : ج، كان : ت (1740) : ا، شم همفورشم من المقدس : ت ج. (1741) : ا، مشمت شمعون هصديق بطلواحيو هكهني ملبرك بشم : ت ج [انظر يوما ٣٩ ب] (1742): ا، شم بن شتيم صره اوتيتوت : ت ج (*) [المعنى الحرفي : ييلسون] (1743) : ا، براشونه شم بن شتيم صره اوتيتوت هيو موسرين اوتو لكل احد، مشربو هفريصيم هيو موسرين اوتو لصنوعيم شبكهونه هيو ميليم اوتو بنعيموت احبيهم هكهني امرر. طرفون نعم احث عليّ احرا في اما للوكن و هطلي اذني اصل كهن و شمت شهليمو بنعيموت احيو هكهني : ت ج، [قدوشين ١٧١ ا] (1744): ا، شم بن شتيم واربعيم اوتيتوت : ت ج. (1745) كل : ت، — : ج (1746) كبيرة : ج، — : ت (1747) : ا، شم : ت ج

وانما كثرت تلك الكلمات لتفهم المعنى ، لان المعنى الواحد قد يفهم بألفاظ كثيرة، فافهم هذا ، واعلم أنه كان هذا الشيء الذي يعلم تعليم المعاني المدلول عليها بتلك الأسماء، لا مجرد النطق بالأحرف العري عن كل تصوّر ولم يطلق قط على هذا: اسم ذو اثني عشر حرفاً⁽¹⁷⁴⁸⁾ ولا على: اسم ذي

5 اثنين وأربعين حرفاً⁽¹⁷⁴⁹⁾: اسم الاسم الأعظم⁽¹⁷⁵⁰⁾ بل الاسم الأعظم هو الاسم الخاص به⁽¹⁷⁵¹⁾ كما بينّا اما هذان الاخران فكانا يفيدان علماً ما آلهما

ضرورة ، ودليل كونه يفيد علماً | ، قولهم في ذلك : (٨٠ - ب) م

اسم ذو اثنين وأربعين حرفاً، قدسى ، ومقدس ويعطى فقط للخصيف الذى وصل الى نصف عمره وليس عرضة للغضب وللسكر ولا يثير طعنا في اخلاقه ، ويتكلم مع الناس بهدوء وكل من يعلمه فهو حريص عليه ويحفظه في طهارة ، ومحبوب لمن فوقه ومحمود لمن دونه ومهيب عند الناس وتعلمه قائم في يده ، وارث العالمين : هذا العالم وعالم الآخرة⁽¹⁷⁵²⁾ .

هذا نص التلمود فما ابعد ما يفهم من هذا القول عن قصد قائله ! وذلك أن الأكثر يظن أنها أحرف ينطق بها لا غير، ولا يعتبر لها معنى فينال بها هذه الأمور العظيمة؛ ويحتاج لها لهذا الاستعداد الخلقى والتهيؤ الكثير الذى ذكر ويّتن ، هو أن هذا كله إنما هو تعريف مائة الهية من جملة المعاني التى هي غوامض التوراة⁽¹⁷⁵³⁾ كما اوضحنا.

⁽¹⁷⁴⁸⁾: ا ، شم بن شتيم عسره اوتيتوت : ت ج (1749): ا ، شم بن اربعم وشتيم اوتيتوت : ت ج (1750) : ا ، شم هفورش : ت ج (1752) : ا ، شم هفورش هو هشم هيمو حدلو : ت ج (1752) : ا ، شم بن اربعم وشتيم اوتيتوت قدوش ومقدوش واين موسرين اوتو الالمى شهوا صنوع وهود بحصى يميواينو كوعس [كوعم : ج] واينو مشترك واينو معيد عل ملو تيوودبور وبنحت عم ديريوت وكل هيودعو وزهير بوومشرو بطهره اهورب ململه ونحمد لمطه وامتومولت عل هيريوت وتلمودو متقيم بيدو ونوحل شئى حوليم هعوهزه وهمولم هبا : ت ج ، [قدوشيم ١٧١] . (1753) : ا ، سترى توره : ت ج

وقد تبيّن⁽¹⁷⁵⁴⁾ في الكتب المدوّنة⁽¹⁷⁵⁵⁾ في العلم الإلهي أن هذا العلم لا يمكن نسيانه أعني إدراك العقل الفعال وهو معنى قوله وتعلمه قائم في يده⁽¹⁹⁵⁶⁾ فلما وجد الاقدام الشرار⁽¹⁷⁵⁷⁾ الجهال هذه النصوص، اتسع لهم الكذب والقول بان يجمعوا اى أحرف شاءوا ، ويقولون هذا اسم⁽¹⁷⁵⁸⁾ يفعل ويصنع ، إذا كُتِبَ ، أو إذا قيل على صفة كذا ثم كُتِبَتْ 5 تلك الأكاذيب⁽¹⁷⁵⁹⁾ التي ابتدعها⁽¹⁷⁶⁰⁾ الشرير الجاهل الاول، وانتقلت تلك الكتب لأيدى الأخيار الورعين البله الذين ليس عندهم ميزان يعرفون به الحق من الباطل ، فكتبوها⁽¹⁷⁶¹⁾ ووُجِدَتْ في تركتهم⁽¹⁷⁶²⁾ فظنّ بها الصحة وبالجملة : | الغير يصدق كلّ كلام⁽¹⁷⁶³⁾ .

وقد خرجنا عن غرضنا الشريف ونظرنا الدقيق الى النظر في إبطال 10 هذيان يبدو بطلانه⁽¹⁷⁶⁴⁾ لكل مبتدئ بالنظر ، لكن دعت لذلك ضرورة ذكرنا الاسماء⁽¹⁷⁶⁵⁾ ومعناها وما شهر عند الجمهور من امرها وارجع الى غرضي قد نبّهنا على أن كل اسمية له تعالى مشتقة، الا الاسم الاعظم⁽¹⁷⁶⁶⁾ . وينبغي أن نتكلم في هذا الاسم وهو : انا هو الكائن⁽¹⁷⁶⁷⁾ في فصل مفرد لما في ذلك من المعنى الدقيق الذي نحن بسبيله اعنى نقي الصفات. 15

فصل سج [٦٣]

نقدم توطئة ونقول أن هذا الذي قاله عليه السلام : فان قالوا لى ما اسمه ماذا أقول لهم؟⁽¹⁷⁶⁸⁾ كيف صار ذلك الأمر⁽¹⁷⁶⁹⁾ لازما له هذا

(1754) تبين : ت ج ، بينا : ن (1755) المدونة : ت ، الموضوع : ج ن (1756) : ا ، وتلمودو متقيم يبدو : ت ج (1757) ، الشرار : ت ج ، الاشرار : ن (1758) : ا ، شم : ت ج (1759) الاكاذيب : ج ، الاكاذب : ت (1760) ابتدعها : ت ج ، اخترعها : ن (1761) فكتبوها : ت ج ، فكتبوها : ن (1762) تركتهم : ت ج ، تركهم : ن (1763) : ع [الامثال ١٥/١٤] فني يامين لكل دير : ت ج (1764) بطلانه : ت ج ، لبطلانهم : ن (1765) : ا ، السموت : ت ج (1766) : ا ، شم همفوش : ت ج (1767) : ع [الخروج ١٤/٢] ابيه اشراهيه : ت ج (1768) : ع [الخروج ١٢/٣] وامرولى مه شمو (-مه امر اليهم ج) : ت ج (1769) امر : ت ، امرا : ج

السؤال حتى يطلب بما ذا يجاب به عليه ، اما قوله : إنهم لا يصدقونني ولا يسمعون لقولي بل يقولون الم يتجل لك الرب⁽¹⁷⁷⁰⁾ فهو بين جدا. إن هكذا يجب ان يقال لكل من ادعى النبوة حتى يأتي بدليل ، وايضا إن كان الأمر كما يبدو أنه مجرد اسم ينطق به ، فلا يخلو الأمر أن يكونوا إسرائيل قد علموا (٢١٣-ب) ج ذلك الاسم ، ولم يسموه يوما قط . فإن كان معلوما عندهم ، فلا حجة له في الاخبار به لأن علمه به كعلمهم ، وان كان غير مسموع عندهم ، فما الدليل أن هذا اسم الله ، إن كان معرفة اسمه دليلا ثم إنه بعد إعلامه له (٨١-ب) م تعالى هذا الاسم قال له :

امض واجمع شيوخ اسرائيل فيسمعون لقولك⁽¹⁷⁷¹⁾ ، وبعد هذا جابوب

10 هو عليه السلام وقال : إنهم لا يصدقونني ولا يسمعون لقولي⁽¹⁷⁷²⁾ وقد

تقدم قوله تعالى له : ويسمعون لقولك⁽¹⁷⁷³⁾ : فقال له تعالى بعد ذلك :

ما تلك التي بيدك ؟ قال : عصا⁽¹⁷⁷⁴⁾ ، والذي تعلمه فيين لك كل هذا المشكل

هو ما أقول لك : قد علمت شهرة مذاهب الصابئة في تلك الأزمان ،

وكون الناس كلهم الاآحاد ، عابدى الوثن⁽¹⁷⁷⁵⁾ اعنى اعتقاد الروحانيات

15 الاستنزالات وعمل الطلسمات وكان دعوى كل مدّعى في الأزمان كلها ،

إما ان يدعى أنه حصل له نظر واستدلال دلّه بأن ثم آلهما⁽¹⁷⁷⁶⁾ للعالم بجملته ،

مثل ابراهيم أو يدعى انه نزلت عليه روحانية كوكب أو ملكك ونحو ذلك .

فاما شخص يدعى النبوة بان الله كلمه وأرسله فلم يسمع هذا قط قبل

سيدنا موسى⁽¹⁷⁷⁷⁾ ولا يغلطك ماجاء في « الابوت » من ذكر كلام الله لهم

20 وتجلّيه عليهم ، لا نك لا تجدد ذلك النحو من النبوة ليدعوا الناس أو ليرشدوا

(1770) : ع [الخروج ١/٤] ، وهن لا يامينول ولا يشمو يقول كي يمامر ولا نراه اليك الله : ت ج (1771) : ع [الخروج ١٨/٢ ، 11] لك واسفت ات زقى يسرال وشمعو لقولك : ت ج (1772) : ع [الخروج ١/٦] وهن لا يامينول ولا يشمو يقول : ت ج (1773) : ا ، وشمعو لقولك : ت ج [والمعنى الخرف : يسمون لصوتك] (1774) : ع [الخروج ٢/٤] مه زه بيدك ويامر مطه : ت ج (1775) : ا ، عوبدى عبوده زره ت ج (1776) : اله : ج ، اله : ت (1777) سيدنا موسى : ا ، مشه ريينو : ت ج

غيرهم ، حتى قال إبراهيم أو إسحق أو يعقوب أو من تقدّمهم للناس قال لى
الله : افعلوا ، او لاتفعلوا ، أو ارسلنى لكم ، هذا لم يكن قط ، بل كان الخطاب
لهم فيما يخصهم لا غير ، اعنى فى كمالهم وإرشادهم لما يفعلون وتبشيرهم بما يثول
اليه أمر نسلهم لا غير ، وهم كانوا يدعون الناس بالنظر والتعليم كما بان عندنا

٥ | فى قوله : والنفوس التى امتلكها فى حران (1778) .

فلما تجلّى عز وجل على سيدنا موسى (1777) وأمره بأن يدعو الناس ويوصل
هذه الرسالة لهم (1779) فقال فاول ما يسألوننى (1780) ان احقق لهم ان ثم آتيا
للعالم موجودا (1781) ، وبعد ذلك ادّعى أنه أرسلنى ، اذ كان الناس كلهم
حينئذ الا احادا (1782) لا يشعرون بوجود الإله ، وغاية نظرهم لا يتعدّى
الفلك وقواه وأفعاله ، لانهم لم يفارقوا المحسوس ولا كملوا كمالا عقليا . 10
فاعلمه الله حينئذ بعلم يوصله إليهم (1783) ، يحقق عندهم وجود الإله وهو :
انا هو الكائن (1784) وهذا اسم مشتق من هَيَّـه [كان] وهو الوجود لان هَيَّـه
يدل على معنى «كان» ولا فرق بين قولك : كان أو وُجِدَ ، فى اللسان العبرانى .

والسرّ كله فى تكريره اللفظ بعينه الدالّ على الوجود فى معرض الصفة ،
لأن التى (1785) تقتضى ذكر الصفة المتصلة بها لانها ، اسم ناقص يحتاج الى صلة 15
بمعنى الذى والتى فى العربى ، فجعل الاسم الاول وهو الموصوف اكون (1786)
والاسم الثانى الذى وصفه به اكون (1786) وهو هو بعينه ، فكأنه صرّح بان
الموصوف هو الصفة بعينها فكان ذلك تبينا فى (1787) معنى أنه موجود لا بوجود .
فجاء تلخيص ذلك المعنى وشرحه هكذا : الموجود الذى هو الموجود

(1778) : ع [التكوين ١٢/٥] ، وات هفش اشر صو بحرن : ت ج (1779) لهم :
ت ، له : ج (1780) يسألوننى : ت ، يسألونى : ج (1781) الها للعالم موجودا : ج ، اله للعالم
موجود : ت (1782) احاد : ت ، احادا : ج (1783) اليهم : ج ، عليهم : ت (1784) : ع
[الخروج ٣/١٤] ، ابيه اشر ايه : ت ج [المعنى الحرق : اكون الذى اكون] (1785) : ا ،
اشر : ت ج (1786) : ا ، ايه : ت ج (1787) تبينانى : ج ، تبين : ت

او الواجب الوجود وهذا هو الذى يؤدى عليه البرهان ضرورة أن هنا شئ [١] واجب الوجود لم يعدم ولا يعدم⁽¹⁷⁸⁸⁾ كما سأبين برهان ذلك.

- فلما أعلمه تعالى بالدلائل التى يثبت بها وجوده عند علمائهم ، لان بعد هذا جاء : امض واجمع شيوخ اسرائيل⁽¹⁷⁸⁹⁾ ووعده بأنهم سيفهمون (٨٢ - ب م) 5 ما ألقيته⁽¹⁷⁹⁰⁾ اليك ويقبلونه وهو قوله : ويسمعون لصوتك⁽¹⁷⁹¹⁾ فراجع عليه السلام وقال فهم يقبلون ان ثم آلهام موجودا⁽¹⁷⁹²⁾ بهذه البراهين العقلية ما يكون دليلا⁽¹⁷⁹³⁾ أن هذا الآله الموجود أرسلنى ، فأعطيت له المعجزة فقد تبين أن معنى قوله : ما اسمه⁽¹⁷⁹⁴⁾ انما معناه من هو هذا الذى تزعم أنه أرسلك وإنما قال : ما اسمه⁽¹⁷⁹⁴⁾ ، تعظيما وإجلالا فى الخطاب كأنه 10 يقول : إن ذاتك وحقيقتك لا يجهلها احد. فان سئلت عن اسمك اى شئ هو المعنى الذى يُدلّ عليه بالاسم ، وانما استشع ان يخاطب ويقول بان ثم من يجهل هذا الموجود، وجعل جهلهم لأسمه لا للمسمى.

- وكذلك اسم «يه» هو من معنى أزلية الوجود وشدى : قدير فيه اشتقاق من داي، الذى هو كفاية : كفاية لجميع ما يقتضيه العمل⁽¹⁷⁹⁵⁾ والشين بمعنى 15 الذى⁽¹⁷⁹⁶⁾ مثل : الذى قبل⁽¹⁷⁹⁷⁾ فيكون معناه : الذى يكنى⁽¹⁷⁹⁸⁾ الغرض فى ذلك انه لا يحتاج فى وجود⁽¹⁷⁹⁹⁾ ما اوجد⁽¹⁸⁰⁰⁾ ولا فى استمداده⁽¹⁸⁰¹⁾ لسواه بل وجوده تعالى كافٍ فى ذلك. وكذلك اسم حسين : مشتق من القوة : وصلايتهم كالبلوط⁽¹⁸⁰²⁾ وكذلك الصخر⁽¹⁸⁰³⁾ هو اسم مشترك كما بينا⁽¹⁸⁰⁴⁾.

(1788) ولا يعلم : ت ، ولا عدم : ج (1789) : ع [الخروج ١٣/٣] ، لك و اسف
ات زقى يسرال : ت ج (1790) القيته : ت ، القيت : ج (1791) : ع [الخروج ١٨/٢] ،
وشمو لقوئك : ت ج (1792) الهام موجودا : ج ، اله موجود : ت (1793) دليلا : ج ،
دليل : ت (1794) : ا ، مه شمو : ت ج (1795) : ع [الخروج ٧/ ٢٦] ، وهلاكه
هيت ديم : ت ج (1796) : ا : اشر : ت ج (1797) : ا ، شكبر : ت ج [انظر الجامعة ٢/٤
و هناك فترجم من قبل] (1798) : ا ، اشر دى : ت ج (1799) وجود : ت ج ، وجد : ن
(1800) اوجد : ت ، وجد : ج (1801) استمداده : ت ، استمراره : ج ن (1802) : ع
[عاموس ٩/٢] ، وحسون هوا كالونيم : ت ج (1803) : ا ، صور : ت ج (1804)
الفصل السابق ، ١٥

فقد بان لك أن الاسماء كلها مشتقة او تنال باشتراك مثل الصخر⁽¹⁸⁰³⁾
 وأمثاله⁽¹⁸⁰⁵⁾ وليس ثم اسم⁽¹⁸⁰⁶⁾ له تعالى غير مشتق غير: اسم ذى اربعة
 حروف وهو الاسم الاعظم⁽¹⁸⁰⁷⁾ لكونه لا يدل على صفة بل على مجرد
 وجود لا غير ، وفي ضمن الوجود المطلق ان يكون دائماً اعنى واجب
 الوجود فانهم ما انتهى اليه القول.

5

فصل سد [٦٤]

م (١ - ٨٣)

اعلم ان اسم الله⁽¹⁸⁰⁸⁾ قد يراد به مرات مجرد الاسمية مثل قوله :
 لا تحلف باسم الرب آتلك باطلا⁽¹⁸⁰⁹⁾ ، جدف على اسم الرب⁽¹⁸¹⁰⁾ وهذا
 اكثر من ان يحصى . وقد يراد به ذاته تعالى وحقيقته مثل : وإن قالوا
 لى ما اسمه⁽¹⁸¹¹⁾ ؟ وقد يراد به أمره تعالى حتى يكون قولنا : اسم الله⁽¹⁸⁰⁸⁾
 كأننا قلنا : كلمة الله أو مقال الله⁽¹⁸¹²⁾ كما قال : لأن اسمى فيه⁽¹⁸¹³⁾ معناه :
 كلامى فيه أو مقالى فيه⁽¹⁸¹⁴⁾ ، المعنى انه آلة لإرادتى ومشيتى . وسأبين
 الكلام فى اشتراك ملك⁽¹⁸¹⁵⁾

وكذلك مجد الله⁽¹⁸¹⁶⁾ قد يراد به النور المخلوق الذى يحلّه الله فى مكان
 للتعظيم على جهة المعجز : وحلّ مجد الله على جبل سيناء وغطاه الخ .
 15 ⁽¹⁸¹⁷⁾ ومجد الله قد ملأ المسكين⁽¹⁸¹⁸⁾ ، وقد يراد به ذاته تعالى وحقيقته ،

(1805) أمثاله : ت ، امت : ج (1806) : ا ، شم : ت ج (1807) ثم بن اربع
 اوتبوت هشم همفورش : ت ج (1808) اسم الله : ا ، شم الله : ت ج [الله ، مكتوب
 فى المتن كذا] «ى» الذى يشير الى «يهوه» كما يقين من النصوص المشار اليها فى التوراة [(1809) :
 ع [الخروج ٧/٢٠] ، لا تشا ات شم الله الهيك لشوا : ت ج (1810) : ع [الاحبار
 ٧/٢٤] ، ونوقب شم الله : ت ج (1811) : ع [الخروج ١٣/٢] ، وامرولى مه شمو :
 ت ج (1812) : ا ، دبر الله اوامره الله : ت ج (1813) : ع [الخروج ٢١/٢٣] ، كى
 شمي بقربو : ت ج (1814) : ا ، درى بقربو اوامرى بقربو : ت ج (1815) انظر الجزء
 الثانى الفصل ، ٣٤٤ ، (1816) : ا ، كبود الله : ت ج (1817) : ع [الخروج ١٦/٢٤] ،
 ويشكن كبود الله حل هرسنى : ت ج (1818) : ع [الخروج ٤٠ / ٣٥] ، وكبود الله
 ملا ات همشكن : ت ج

كما قال : أرني مجدك⁽¹⁸¹⁹⁾ وجاء الجواب : لأنه لا يراني انسان ويعيش⁽¹⁸²⁰⁾
 دلّ ان المجد⁽¹⁸²¹⁾ المقول هنا ، ذاته وقوله : مجدك⁽¹⁸²²⁾ تعظيم مثل ما يتنا
 (1823) في قوله : وان قالوا الى ما اسمه⁽¹⁸¹¹⁾ ، وقديراد بالمجد⁽¹⁸²⁴⁾ تعظيم
 الناس كلهم لله بل كل ما سواه تعالى يعظمه لأن تعظيمه الحقيقي هو إدراك
 5 عظمته ، فكل من أدرك عظمته وكما له فقد عظمه على قدر إدراكه .
 والانسان خاصة يعظم بالأقاويل ليدلّ على ما أدرك بعقله ويعلم به لغيره ،
 وما لإدراك له مثل الجهادات ، فكأنها تعظم | ايضا بكونها تدل بطبيعتها
 على قدرة موجدتها وحكمته ، فيكون ذلك داعيا لتعظيم المعتبر لها نطق
 بلسانه أولم ينطق ، إن كان من لا يجوز عليه الكلام .

(٨٢-٥) م

10 وقد اتسعت اللغة العبرانية في ذلك حتى يطلقون على هذا المعنى
 لفظ القول⁽¹⁸²⁵⁾ ويقال عملاً إدراك له إنه سبّح وقال ، جميع عظامي
 من مثلك أيها الرب⁽¹⁸²⁶⁾ عبر عن كونها توجب هذا الاعتقاد كأنها⁽¹⁸²⁷⁾
 قالته ، اذ ومن أجلها علم هذا ايضاً . وبحسب تسمية هذا المعنى « مجداً »⁽¹⁸²⁹⁾
 قيل : الارض كلها مملوءة من مجده⁽¹⁸³⁰⁾ مساويا لقوله : وامتلات الأرض
 15 من تسبّحته⁽¹⁸³¹⁾ اذ التسبيح يتسمّى مجداً⁽¹⁸³²⁾ قد قيل : أدّوا المجد
 للرب آلهكم⁽¹⁸³³⁾ وقيل : وفي هيكله كل ينطق بمجده⁽¹⁸³⁴⁾ وجاء منه
 كثير . فافهم هذا الاشتراك ايضاً في « المجد »⁽¹⁸³²⁾ وتأولّه في كل موضع
 بحسبه ، ففتخلص من شبه عظيمة .

(1819) : ع [الخروج ٢٣] ، هراى فأت كبودك : ت ج (1820) : ع [الغرور
 ج ٢٣ / ٢٠] ، كي لا يراني هادم وحى : ت ج (1821) : ا ، الكبود : ت ج (1822) : ا ،
 كبودك : ت ج (1823) انظر الفصل السابق (1824) بالمجد : ا ، بكبود : ت ج (1825) : ا ،
 لشون اميره : ت ج (1826) : ع [المزمور ١٥ / ٣] ، كل عصوق نامرته الله ي كوك : ت ج
 (1827) كأنها : ت ج ، بانها : ن (1829) : ا ، كبود : ت ج (1830) : ع [اشيا ٢ / ٦] ، ملا
 كل هارص كبود : ت ج (1831) : ع [حبقوق ٢٣] وتلتو ملاه هارص : ت ج (1832) : ا ،
 كبود : ت ج (1833) : ع [ارميا ١٦ / ١٢] ، تنو الله الهيكلم كبود : ت ج (1834) : ع
 [المزمور ٢٨ / ٩] ، و بهيكلكو اوامر كبود : ت ج

فصل سه [٦٥]

- ما أراك بعد وصولك لهذه الدرجة وتحقيقك أنه تعالى موجود لا بوجود ، وواحد لا بوحدة ، تحتاج ان يبين لك نفي صفة الكلام عنه ، ولا سيما بإجماع أمتنا أن التوراة مخلوقة ، القصد بذلك أن كلامه المنسوب اليه مخلوق وان نُسب اليه لكون ذلك القول الذي سمعه موسى ، الله خلقه 5 (٤٨-١)^٢ وابتدعه ، كما خلق كل ما خلقه ، وابتدعه ، وسياتي في النبوة كلام كثير . وانما القصد هنا أن وصفه بالكلام مثل وصفه بالأفعال كلها الشبهة بأفعالنا ، فأرشدت الأذهان إلى أن ثم علماً آلهيا⁽¹⁸³⁵⁾ يدركه النبيون بأن الله كلمهم وقال لهم ، حتى نعلم أن هذه المعاني التي يوصلون اليها⁽¹⁸³⁶⁾ من قبل الله هي لامن مجرد فكرتهم ورويتهم كما سيبين : وقد تقدم لنا⁽¹⁸³⁷⁾ ذكر هذا 10 المعنى . وانما مقصود هذا الفصل أن الكلام والقول⁽¹⁸³⁸⁾ لفظ مشترك وقع على النطق باللسان مثل قوله : موسى يتكلم⁽¹⁸³⁹⁾ وقال فرعون⁽¹⁸⁴⁰⁾ ويقع على المعنى المتصور في العقل من غير أن ينطق به قال : فقلت في قلبي⁽¹⁸⁴¹⁾ ، فتكلمت في قلبي⁽¹⁸⁴²⁾ ، وينطق قلبك⁽¹⁸⁴³⁾ ، لك نطق قلبي⁽¹⁸⁴⁴⁾ ، وقال عيسو في قلبه⁽¹⁸⁴⁵⁾ ، وهذا كثير . 15 ويقع على الإرادة : وهم أن يقتل داود⁽¹⁸⁴⁶⁾ فكأنه قال : وأراد قتله ، اى هم به : أريد أن تقتلني⁽¹⁸⁴⁷⁾ ، شرحه ومعناه ، أريد أن تقتلني : فقالت الجماعة كلها ليرجما بالحجارة⁽¹⁸⁴⁸⁾ وهذا ايضا كثير .

(1835) علما آلهيا : ج ، علم الهى : ت (1836) اليها : ت ، لنا : ت (1837) الفصل السابق ٤٦ (1838) الكلام والقول : ا ، الدهور والامير : ت ج (1839) ع [الخروج ١٩ / ١٩] ، منه يدرك : ت ج (1840) ع [الخروج ٥ / ٥] وياמר فرعه : ت ج (1841) ع [الجامعة ١٥ / ٢] ، وامرق انى بلى : ت ج (1842) ع [الجامعة ١٥ / ٢] ، ودبرق بلى : ج (1843) ع [الامثال ٢٣ / ٢٣] ، ليك يدرك : ت ج (1844) ع [المزمور ٨ / ٢٦] ، لك امر لى : ت ج (1845) ع [التكوين ٤١ / ٢٧] ، ويامر عشو بلبو : ت ج (1846) ع [الملوك الثاني ١٦ / ٢١] ، ويامر لمكوت ات دود : ت ج (1847) ع [الخروج ١٤ / ٢] ، هلهرجنى اته اومر : ت ج (1848) ع [العدد ١٠ / ١٤] ، ويامر و كل هدعه لرجوم اوتهم بابني : ت ج

فكل قولة وكلام⁽¹⁸⁴⁹⁾ جاءت منسوبة لله فهي من المعنيين الاخيرين
اعنى أنها إما⁽¹⁸⁵⁰⁾ كناية عن المشيئة والإرادة، وإما كناية عن المعنى المفهوم
من قبل الله، سواء عُلِمَ بصوت مخلوق أو عُلِمَ بطريق من طرق النبوة التي
سنينتها، لا أنه تعالى تكلم بحرف وصوت، ولا أنه تعالى ذو نفس،
5 فترسم المعاني في نفسه، ونكون في ذاته معنى زائدا على ذاته، بل تعلق
تلك المعاني به ونسبتها إليه نسبة الأفعال كلها.

فاما الكناية عن الإرادة والمشيئة: بقول وكلام⁽¹⁸⁵¹⁾ | فكما بينا من (٢٨٤-ب)
معاني اشتراك هذا اللفظ. وأيضا على جهة التشبيه بنا كما نبهنا⁽¹⁸⁵²⁾ في
ما تقدم⁽¹⁸⁵³⁾ انه لا يفهم الانسان بأول وهلة، كيف يفعل الشيء الذي
10 يراد فعله بمجرد الإرادة فقط، بل لابد في بادئ الرأي أن يفعل المريد
الشيء الذي يريد وجوده أو يأمر غيره يفعله، فلذلك استعير الله الامر^{(٢١٤-ب) ج}
في كون ما اراد كونه، وقيل انه أمر أن يكون كذا، فكان ذلك على جهة
التشبيه بأفعالنا مضافا الى كون هذه اللفظة ايضا، تدل على معنى أراد،
كما بينا. فكل ما جاء في: بدء الخليقة وقال وقال⁽¹⁸⁵⁴⁾، معناه: شاء
15 أو أراد. وقد ذكر هذا غيرنا وشهر جدا. وبرهان ذلك اعنى أن هذه،
الأقاويل⁽¹⁸⁵⁶⁾، إنما هي إرادات لا أقاويل لان الأقاويل إنما تكون لموجود
يقبل ذلك الأمر⁽¹⁸⁵⁷⁾ كذلك قوله: بكلمة الرب صُنعت السموات⁽¹⁸⁵⁸⁾
مثل وبروح فيه كل جنوده⁽¹⁸⁵⁹⁾ كما أن فاهُ وروحَ فيه⁽¹⁸⁶⁰⁾ استعارة،
كذلك كلامه ومقاله⁽¹⁸⁶¹⁾ استعارة. والغرض انها وُجدت بقصده

(1849) : ا، اميره وديور: ت ج (1850) انها اما: ت، انها: ج (1851) : ا،
باميره و ديور: ت ج (1853) النظر الفصل السابق ٤٦ (1852) نبهنا: ت ج، بينا: ن
(1854) : ا، معه براشيت ويامر ويامر: ت ج (1856) : ا، المامروت: ت ج (1857)
الامر: ت ج، اقاويل الامر: ن (1858) : ع [المزمور ٢٧/٨]، بدير الله شميم نعو:
(1859) : ع [المزمور ٣٢/٦]، وروح فيو كل صبايم: ت ج (1860) : ا، فيو وروح
فيو: ت ج (1861) : ا، ديرو وامارو: ت ج

وميشنته. وهذا مما لم يحمله أحد من مشاهير علمائنا ، ولا احتاج أن أبيّن
أن القول والكلام⁽¹⁸⁶²⁾ في اللغة العبرانية بمعنى واحد أيضا: لأنه قد سمع
جميع أقوال الرب التي كَلَمْنَا⁽¹⁸⁶³⁾.

فصل⁽¹⁸⁶⁴⁾ سو [٦٦] -

(١-٨٠) ٢ والألواح هي صنعة الله⁽¹⁸⁶⁵⁾ يريد أن وجودها طبيعي | لصناعي⁽¹⁸⁶⁶⁾ ،
لان كل الأمور الطبيعية تسمى أعمال الرب ، فعينوا أعمال الرب⁽¹⁸⁶⁷⁾
ولما ذكر الأمور الطبيعية كلها ، من نبات وحيوان ورياح وأمطار ونحوها
قال: ما اعظم أعمالك يارب⁽¹⁸⁶⁸⁾ وابلغ من هذه النسبة قوله : أرز لبنان
التي غرسها⁽¹⁸⁶⁹⁾ ، لما كان وجودها طبيعيا لا صناعيا ، قال : إن الله غرسها ،
وكذلك قوله : كتابة الله⁽¹⁸⁷⁰⁾ ، قد بيّن كيف نسبته لله وقال : مكتوبين
باصبع الله⁽¹⁸⁷¹⁾ وقوله : باصبع الله⁽¹⁸⁷²⁾ كما قال عن السماء : عمل
أصابعك⁽¹⁸⁷³⁾ التي بيّن أنها انعمت : بللقول * ، بكلمة الرب
صُنعت السموات⁽¹⁸⁷⁴⁾.

فقد بان لك أن النصوص تستعير لوجود الشيء لفظ القول والكلام⁽¹⁸⁷⁵⁾
وإن ذلك الشيء بعينه الذي قيل عنه إنه صنع بكلمة⁽¹⁸⁷⁶⁾ قيل عنه عمل
أصبع⁽¹⁸⁷⁷⁾ كذلك قوله : مكتوبان باصبع الله⁽¹⁸⁷¹⁾ مُساوٍ لقوله :

(1862) : ١ ، الأمير والديور : ت ج (1863) : ع [يشوع ٢٤ / ٢٧] ، كي هيا شمه
ات كل امرى الله اشردبر : ت ج (1864) فصل : ت ، — : ج (1865) : ع [الخروج
١٦ / ٢٢] ، وهلوحت معه الهيم : ت ج (1866) صناعي : ت ، صناعي فصل : ج
(1867) : ١ [انظر المزمور ١٦ / ٢٤] ، معنه الله همه را ومعنه الله : ت ج (1868) : ع
[المزمور ١٠٢ / ٢٤] ، مه ربو معنيك الله : ت ج (1869) [المزمور ١٠٤ / ١٦] أرزى لبنون
اشرنطع : ت ج (1870) : ع [الخروج ١٦ / ٢٢] ، مكتب الهيم : ت ج (1871) : ع
[الخروج ١٨ / ٢١] ، كتوبيم باصبع الهيم : ت ج (1872) : ١ ، باصبع الهيم : ت ج (1873) :
ع [المزمور ٨ / ٤] ، معنه اصبعوتيك : ت ج (*) بالقول : ١ ، باميره . ت ج [غير
موجود في : ع] (1874) : ع [المزمور ٣٢ / ٦] ، بدبر الله شيم نفسو : ت ج (1875) : ١ ،
لشون اميره ودبور : ت ج (1876) : ١ ، نفسه بدبور : ت ج (1877) : ١ ، معنه اصبع : ت ج

- بِكَلِمَةِ اللَّهِ (1878) وقوله لوقال : بِكَلِمَةِ اللَّهِ (1878) مُساوٍ لقوله : مكتوبان بإرادة الله (1879)، أعنى بمشيئته وإرادته. اما انقلوس، فذهب في هذا المعنى الى تأويل غريب وقال : مكتوبان باصبع الله (1880) لأنه جعل الاصبع (1881) شيئا ما (1882) مضافا لله ، وتأول اصبع الله (1883) مثل : جبل الحرب وعصا الرب (1884) يريد بذلك أنها آلة مخلوقة حفرت الأواح بمشيئة الله، ولا أدرى ما دعاه لذلك، وكان أقرب من هذا مكتوبان بقول الله (1885) كما قال (1886) بكلمة الرب صُنعت السماوات (1875). أترى وجود الخط في الألواح أغرب من وجود الكواكب في الأفلاك كما هذا بمشيئة اولى لا بآلة صنعتها ، كذلك يكون ذلك الخط المكتوب بمشيئة اولى لا بآلة (1887) ، وقد علمت | نص (٨٥-ب) م
- 10 « المشنة » في : عشرة اشياء خلقت في الشفق (1888) ومن جعلها الكتابة والمكتوب (1889) ، دليل على كون الأمر المجمع عليه عند الجمهور (1890) أن كتابة الألواح (1891) كسائر بدء الخليقة (1892) كله كما بينا في شرح « المشنة ».

فصل سز [٦٧]

- لما استعبرت القولة (1893) للمشيئة في كل ما ابتدع : في ستة أيام التكوين (1894)
- 15 وقيل : وقال وقال (1895) استعير له الاستراحة (1896) في يوم السبت ، كما لم يكن ثم إبداع (1897) وقيل : واستراح في اليوم السابع (1898) لان الكف عن الكلام

(1878) : اء يدبر الهيم : ت ج (1879) : اء ، كتوبيم بحفص الهيم : ت ج (1880) : اء ، كتبين باصبعاً لله : ت ج (1881) الاصبغ : اء ، اصبع : ت ج (1882) مضافا : ت ، — ج (1883) : اء ، اصبع الله : ت ج (1884) : اء ، هرا الله ومطه الله : ت ج (1885) : اء ، كتبين بميراد الله : ت ج (1886) قال : ت ، قيل : ج (1887) صنعتها... لا بآلة : ت ، — ج (1888) : اء [المعنى الحرق بين الشمس يعني به ليلا] ، عسره دبريم نبراو بين هشمشوت : ت ج [ابوت ٦/٥] (1889) : اء ، هكتب و هكتب : ت ج (1890) الجمهور : ت ج ، جمهور الله : ن (1891) : اء ، مكتب هلوحو : ت ج (1392) : اء ، معه برا شيت : ت ج (1893) : اء ، اميره : ت ج (1894) : اء ، ششت عي برا شيت : ت ج (1895) : اء ، ويامر ويامر : ت ج (1896) : اء ، الشبيته : ت ج (1897) ابداع : ت ، ابداعا : ج (1898) : [التكوين ٢/٧] ، ويشبت بيوم هشيمي : ت ج

انضا يتسمى استراحة (1896) كما قيل : فأمسك هؤلاء الرجال الثلاثة عن
محاورة ايوب (1899). وكذلك الكف عن الكلام جاء فيه : لفظ السكوت (1900)
وهو قوله : وكلموا نابال بكل هذا الكلام باسم داود ثم سكتوا (1901)
معناه عندى وكفتوا عن الكلام حتى يسمعوا الجواب ، لأن لم يتقدم لهم
ذكر تعب بوجه ، حتى لو كانوا تعبوا ، لكان قوله : ثم سكتوا (1902) اجنبيا
5 في الحكاية جدا وإنما وصف أنهم سردوا (1903) جملة هذا القول الذى فيه
من التلطّف ما فيه وسكتوا اى لم يزيدوا على هذا القول معنى آخر ، ولا
فعلا يوجب أن يكون جوابه ما قال لهم ، لأن قصد تلك الحكاية وصف
لومه أنه كان غاية فى اللوم. وبحسب هذا المعنى ايضا قيل : واستراح
10 فى اليوم السابع (1904)

(٨٦-١) م اما الحكماء وغيرهم من المفسرين فجعلوه | من معنى الراحة وجعلوه
فعلا متعديا ، قالوا الحكماء (1905) عليهم السلام : وليستريح عالمه فى اليوم
السابع (1906) يعنى انقطع (1907) الابداع ، فيه ويمكن ان يكون من المعتلة
الفاء او المعتلة اللام ويكون معناه أقرّ أو أمر (1908) الوجود على ما هو
عليه فى اليوم السابع يقول إن فى كل يوم من الستة كانت تحدث حوادث
15 خارجا (1909) عن هذه الطبيعة المستقرّة الموجودة الآن فى الوجود بجملته
وفى اليوم السابع استمرّ الامر واستقرّ على ماهو عليه الآن ولا ينقص قولنا
كون تصريحه ليس كتصريف المعتلة الفاء او اللام ؛ اذ وقد تشدّ تصاريّف
وتيجى على غير قياس ولا سيما فى هذه الأفعال المعتلة ومارفَع (1911)

(1899) : ع [ايوب ١/٣٢] ، ويشتهر شلشت هاشم هاله معنوت ات ايوب : ت ج
(1900) : ا ، لشون نيحه : ت ج (1901) : ع [الملوك الاول ٩/٢٥] ، ويدبرو ال
نبل كل هدبريم هاله بشم دويد وينوحو : ت ج (1902) : ا ، ينوحو : ت ج (1903) سردوا
: ت ج ، طردوا : ن ، سمعوا : ي (1904) : ع [الخروج ١١/٢٠] ، وينح يوم هشيبي
: ت ج (1905) : ا ، الحكيم : ت ج (1906) : ا ، وينح لعولو يوم هشيبي : ت ج [إراشيت
ربه ، ١٠] (1907) انقطع : ت ج ، انقطاع : ن (1908) اقراوا : ت ، واقروا امر :
ج ، واقراوا : ن (1909) خارجا : ت ج ، خارج : ن (1910) ينقص : ت ج ، ينقص :
ن (1911) رفع : ت ج ، دفع : ن

مثل هذا المعنى الموهيم يبطل بقانون تصريف لغة مع علمنا أننا اليوم غير محيطين بعلم لغتنا وان قوانين كل لغة | اكثرية ، وقد وجدنا في هذا (١-٢١٥) جـ الاصل أيضا المعتل العين معنى الإجمال والإقرار وهو قوله : وتقرير هناك (1912) وكذلك ولم تدع طير السماء تقرير عليهم (1913)، ومن هذا المعنى 5 أيضا عندى : سأستريح في يوم الضيق (1914) ، وأما قوله : واستراح (1915)، فانه انفعال من النفس (1916) وقد بينّا (1917) اشتراك النفس (1916) وأنه بمعنى الغرض والإرادة فيكون معناه استكمال (1918) ارادته ونفاذ جملة مشيئته .

فصل سح [٦٨]

قد علمت شهرة هذه القولة التي قالتها الفلاسفة في الله تعالى وهو قولهم (٨٦-ب) م 10 إنه العقل والعقل والمعقول وإن هذه الثلاثة معانٍ فيه تعالى هي معنى (1919) واحد لا تكثير فيه . وقد ذكرنا نحن ذلك أيضا في تأليفنا الكبير (1920) ، إذ هذه قاعدة شريعتنا كما بينّا هناك ، اعنى كونه واحداً فقط ، ولا يضاف إليه شئ آخر ، اعنى أن يكون ثم شئ قديم غيره ، ولذلك يقال : الله الحى (1921) ولا يقال حياة الله (1922) لأن ليس حياته شيئاً غير ذاته كما قد أوضحنا في نفي 15 الصفات ، ولا شك أن كل من لم ينظر في الكتب الموضوعة في العقل ولا ادرك ذات العقل ولا علم ماهيته ولا يفهم منه الامثل ما يفهم من معنى البياض والسواد فانه يصعب عليه فهم هذا المعنى جدا ، ويكون قولنا إنه العقل والعقل والمعقول عنده ، مثل لو قلنا البياض والمتبَيِّض والمتبَيِّض شئ واحد ، فكم من جاهل يبادر بمناقضتنا بهذا المثل ونحوه ، وكم من يزعم العلم يصعب

(1912) : ع [زكريا ه / ١١] ، وحينه شم : ت ج (1913) : ع [الملوك الثاني ١٠/٢١] ، ولانته عوف هشيم لنوح عليهم : ت ج (1914) : ع [حقوق ١٦/٣] ، انوح ليوم صره : ت ج (1915) : ع [الخروج ١٧/٣١] ، وينفش : ت ج [المعنى الحرق يقتبس يعنى به يستريح كما في اللغة العربية] (1916) النفس ١-٢ : ا ، نفس : ت ج (1917) الفصل السابق ، ٤١ (1918) استكمال : ت ج ، استكلت : ن (1919) — معنى : ت ج ، بمعنى : ن (1920) اسس التوراة ، ف ، ا (1921) ا ، حى الله : ت ج (1922) : ا ، حى الله : ت ج [الفرق بين حى وحى في التلطف والاول يلفظ بحاء وهو صفة بمعنى الحى والثاني يلفظ بحى ويضاف الى ما بعده ويكون اسما بمعنى الحياة]

عليه ذلك ويرى أن علم صحة لزوم ذلك امر يفوت الأذهان. وهذا المعنى هو معنى برهاني واضح. بحسب ما يبينوه الفلاسفة المتألهون. وها أنا أفهملك ما برهنوه.

اعلم أن الإنسان قبل أن يعقل شيئا فهو عاقل بالقوة فاذا عقل شيئا ما. كأنك قلت اذا عقل صورة هذه الخشبة المشار إليها وانتزع صورتها 5 من مادتها، وتصور الصورة مجردة؛ اذ هذا هو فعل العقل، فحينئذ صار عاقلا بالفعل والعقل الذي حصل بالفعل هو صورة الخشبة المجردة التي في ذهنه، لان ليس العقل شيئا غير المعقول. (٨٧-١) م

فقد تبين لك أن الشيء المعقول هو صورة الخشبة المجردة وهي العقل الحاصل بالفعل وليس هو شيئين عقلا. وصورة الخشبة المعقولة، 10 لان ليس العقل بالفعل شيئا غير ما عقل، والشيء الذي به عقلت صورة الخشبة وجردت الذي هو العاقل هو العقل الحاصل بالفعل بلا شك، لان كل عقل فعله، هو ذاته وليس العقل بالفعل شيئا، وفعله شيئا آخر، لان حقيقة العقل وماهيته هي الإدراك، فلا تظن أن العقل بالفعل شيء ما موجود على حياله منفصل (1923) عن الإدراك والإدراك معنى آخر فيه، 15 بل نفس العقل. وحقيقته إدراك. فتى فرضت عقلا موجودا بالفعل هو الإدراك لما عقل وهذا يبين جدا لمن حاول امثال هذا النظر.

فقد بان أن العقل فعله الذي هو إدراكه هي حقيقته وذاته، فاذا الشيء الذي به جردت صورة هذه الخشبة وأدركت الذي هو العقل هو العاقل، 20 لأن ذلك العقل بعينه هو الذي جرد الصورة وأدركها، وهذا هو فعله الذي من أجله قيل فيه إنه عاقل وفعله هو ذاته. وليس لهذا الذي فرض عقلا بالفعل، إلا صورة هذه الخشبة. فقد بان أنه متى ما كان العقل موجودا بالفعل، فإن العقل هو الشيء المعقول، وتبين أن كل عقل فعله الذي هو كونه عاقلا، هو ذاته، فاذا العقل والعاقل والمعقول (1924) شيء واحد بعينه 25 ابدا في كل ما يعقل بالفعل.

(1923) منفصل : ت ، منفصل : ج (1924) والمعقول : ت ج ، والشيء المعقول : ن

أما إذا فُرض بالقوة فهو شيان ضرورة ، العقل بالقوة والمعقول (٧٨-ب) م
 بالقوة ، كأنك قلت هذا العقل الهولاني الذي في زيد هو عقل بالقوة .
 وكذلك هذه الخشبة معقولة بالقوة . وهذان شيان بلا شك ، فإذا خرج
 للفعل وحصلت صورة الخشبة معقولة بالفعل ، حينئذ تكون الصورة
 5 المعقولة هي العقل ، وبذلك⁽¹⁹²⁵⁾ العقل بعينه الذي هو عقل بالفعل ، جُردت
 وعُقلت ، لأن كل ماله فعل موجود فهو موجود بالفعل ، فكل عقل بالقوة
 ومعقول بالقوة ، هما اثنان وكل ماهو بالقوة ، فلا بد من موضوع حامل
 تلك القوة ، كالإنسان مثلا ، فتصير هنا ثلاثة أشياء : الإنسان الحامل تلك
 القوة ، وهو العاقل بالقوة ، وتلك القوة ، وهي العقل بالقوة ، والشئ
 10 المعدّ ليُعقل ، وهو المعقول بالقوة ، كأنك قلت في هذا المثل ، الإنسان
 والعقل الهولاني وصورة الخشبة ، وهذه ثلاثة معانٍ متباينة ، فإذا حصل
 العقل بالفعل صار ثلاثة معانٍ واحدة فلا تجد ابداً ، العقل شيئا والمعقول
 شيئا آخر ، إلا إذا أخذنا | بالقوة .

ج (٢١٥-ب)

ولما تبرهن أن الله عز وجل ، هو عقل بالفعل ولا قوة فيه أصلا ،
 15 كما بان ، وكما يتبرهن فلا يكون تارة يدرك وتارة لا يدرك ، بل هو عقل
 بالفعل دائما لزم أن يكون هو وذلك الشئ المدرك شيئا واحدا وهو
 ذاته ، وفعل الإدراك نفسه الذي به يقال عاقل⁽¹⁹²⁶⁾ هو نفس العقل
 الذي هو ذاته ، فهو عقل وعاقل ومعقول ابداً . فقد بان | أن كون
 العقل والعاقل والمعقول واحدا بالعدد ، ما هو في حق البارئ فقط ،
 10 بل في حق كل عقل . وفيما أيضا العاقل والعقل والمعقول شئ واحد ، متى
 كان لنا عقل بالفعل ، لكن نحن نخرج من القوة الى الفعل حيناً بعد حين .
 والعقل المفارق أيضا ، اعني العقل الفعال ، قد يحصل له عائق عن
 فعله وان لم يكن العائق من ذاته بل خارجا عنه ، فهي حركة ما ، لذلك
 العقل بالعرض ، وما تبين هذا المعنى نقصد الآن ، بل القصد أن الأمر الذي

(1925) وبذلك : ت ج ، وكذلك : ن (1926) عاقل : ج ن ، عاقل : ت ،

هوله تعالى وحده، وخاصّ به هو كونه عقلا بالفعل دائما، ولا عائق له عن الإدراك لامن ذاته ولا من غيره، فلذلك يلزم أن يكون عاقلا وعقلا ومعقولا دائما ابدا، وذاته: هي العاقلة وهي المعقولة وهي العقل، كما يلزم في كل عقل بالفعل. وقد كررنا هذا المعنى في هذا الفصل مرات لكون الأذهان غريبة من هذا التصوّر جدا، وما أراك يشكل عليك التصوّر العقلي 5 بالتخيّل وأخذ مثل (1927) المحسوس في القوة المتخيلة، إذ هذه المقالة ما ألقت إلا لمن تفلسف وعرف ما قد بان من امر النفس وجميع قواها.

فصل سط [٦٩]

(٨٨ - ب) م الفلاسفة كما علمت يسمّون الله تعالى العلة | الاولى والسبب الاول . وهؤلاء المشهورون بالمتكلمين يهربون من هذه الاسمية جدا ويسمّونه 10 الفاعل، ويظنّون ان فرقا عظيما بين قولنا سبب وعلة، وبين قولنا فاعل، لأنهم (1928) قالوا إن قلنا إنه علة، لزم وجود المعلول وهذا يؤدّي لقدم العالم، وان العالم له (1929) على جهة اللزوم، وان قلنا فاعل، فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه لأن الفاعل قد يتقدم فعله، بل لا يتصوّر (1930) معنى كون الفاعل فاعلا إلا بأن يتقدم فعله. وهذا قول من لا يفرق بين 15 ما بالقوة وبين ما بالفعل، والذي تعلمه أنه لا فرق بين قولك علة او فاعل في هذا المعنى، وذلك أنك إذا أخذت العلة أيضا بالقوة، فهي تتقدم معلوها بالزمان، أما إذا كانت علة بالفعل، فان معلوها موجود بوجودها علة بالفعل ضرورة، وكذلك متى أخذت الفاعل فاعلا بالفعل، فإنه يلزم وجود مفعوله ضرورة لأن البناء قبل ان يبنى البيت ليس هو ببناء بالفعل، 20 لكنه بناء بالقوة، كما أن مادة ذلك البيت قبل أن يُبنى، بيت بالقوة، فعند ما يبنى حينئذ هو ببناء بالفعل، ويلزم وجود شيء مبنّى حينئذ ضرورة، فما ربحتنا شيئا في تفضيل اسمية فاعل على اسمية علة وسبب.

(1927) اخذ مثل : ت ، اكد مثال : ج (1928) لانهم : ت ، لانا : ج (1929) وان العالم له : ت ج ، وانه العالم علة : ن ، وان العالم علة : ي (1930) لا يتصورون : ت ، لا يتصوروا : ج ، لا يتصور : ن

والقصد هنا إنما هو التسوية بين هذين الاسمين وأنه كما نسميه فاعلا وإن كان مفعوله مغدوما، إذ ولا مانع ولا عائق له عن أن يفعل، متى شاء، كذلك يجوز أن نسميه علة وسببا بهذا المعنى بعينه | . وإن كان المعلول (٨٩-١) م معدوما، والذي دعا الفلاسفة لتسميته تعالى علة وسببا ولم يسموه فاعلا، ليس هو من أجل رأيهم المشهور في قدم العالم بل من أجل معاني أخرى 5 ها انا اقتضبها لك .

قد بُيِّنَ في العلم الطبيعي وجود الاسباب، لكل ما له سبب، وأنها أربعة: المادة، والصورة، والفاعل، والغاية. وإن منها قريبة ومنها بعيدة، وكل واحد من هذه الأربعة يتسمى سببا وعلة. ومن آرائهم التي لا أخالفها أنا، أن الله عز وجل هو الفاعل، وهو الصورة، وهو 10 الغاية. فلذلك قالوا إنه تعالى سبب وعلة ليعموا هذه الثلاثة اسباب، وهو أن يكون فاعل العالم وصورته وغايته. وغرضي في هذا الفصل أن أبين لك على أي جهة قيل فيه تعالى إنه الفاعل، وهو صورة العالم وهو غايته أيضا ولا تشغل ذهنك هنا بمعنى إحدائه للعالم أولزومه عنه على رأيهم 15 لانه سيقع (1931) في ذلك كلام كثير لائق بهذا الغرض.

وانما الغرض هنا كونه تعالى فاعلا لجزئيات الأفعال الواقعة في العالم كما هو فاعل العالم بأسره. فاقول قد تبين في العلم الطبيعي أن هذه الأربعة أنواع من الاسباب ينبغي أن يطلب لكل سبب منها سبب أيضا، فيوجد للشيء المتكون هذه الاربعة اسباب القريبة منه وتوجد لتلك أيضا اسباب، 20 وللاسباب اسباب الى ان ينتهي، للاسباب الاولى. مثل ان هذا الشيء المعقول وفاعله هو الكذا | . ولذلك الفاعل فاعل، ولا يزال ذلك الى أن يصل (٨٩-٢) م الى محرك اول، هو الفاعل بالحقيقة لهذه المتوسطات كلها. وذلك أن | إذا (١٦٦-١) ج كان حرف ألف يحركه حرف باء وباء يحركه جيم وجيم يحركه دال، ودال يحركه هاء. وهذا ما لا يمر الى لا نهاية. فلنقف (1932) عند الهاء

(1931) سيقع : ت ج ، سيقع : ن (1932) فلنقف : ت ، فلو وقف : ج

مثلا، فلا شك أن الهاء هو المحرك للألف والباء والجيم والذال. وبالْحَقِيقَةُ قيل في تحرك الألف أن الهاء فعله. وبهذه الجهة ينسب كل فعل في الوجود لله ولو فعله من فعله من الفاعلين القريبين. كما سنبين، فهو السبب لا بعد من جهة كونه فاعلا.

- وكذلك الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة ، نجدها اذا تتبّعناها (1933) أنها لا بد أن تتقدّمها صورة أخرى تُهيئ هذه المادة لقبول هذه الصورة وتلك الصورة الثانية تتقدّمها أيضا أخرى حتى ننتهي للصورة الأخيرة التي هي ضرورية في وجود هذه الصور المتوسطة التي تلك المتوسطة هي سبب هذه الصورة القريبة ، وتلك الصورة الأخيرة في جميع الوجود هو الله تعالى. ولا تظن أن قولنا فيه انه الصورة الأخيرة لجميع العالم هي اشارة 10 للصورة (1934) الأخيرة التي يقول ارسطو عنها في ما بعد الطبيعة أنها غير كائنة ولا فاسدة، لأن تلك الصورة المذكورة هناك طبيعية لا عقل مفارق (1935)، لأن ليس قولنا عنه تعالى انه صورة العالم الأخيرة على مثال كون الصورة ذات المادة صورة لتلك المادة حتى يكون | هو تعالى صورة لجسم ليس على هذه الجهة قيل، بل كما أن كل موجود ذي صورة إنما هو ما هو بصورته، 15 واذا فسدت صورته فسد كونه ،

- وبطل كذلك مثل هذه النسبة بعينها نسبة الإله لجملة مبادئ الوجود البعيدة لأن بوجود الباري هو الكل موجود وهو ممدّ بقائه بالمعنى الذي يكتفى عنه بالفيض كما نبين في بعض فصول هذه المقالة (1936) فلو قدّر عدم الباري لعدّم الوجود كله، وبطلت ماهية الاسباب البعيدة منه، والمسببات 20 الأخيرة وما بينها، فهو إذن له بمنزلة الصورة للشيء الذي له صورة الذي بها هو ما هو ، وبالصورة تثبت حقيقته وماهيته .

كذلك نسبة الإله للعالم وهذه الجهة قيل فيه إنه الصورة الأخيرة وإنه صورة الصور، أي أنه الذي وجود كل صورة في العالم ، وقوامها

(1933) تتبّعناها : ت ج ، تبناه : ن (1934) هي اشارة للصورة : ت ج ، هي الصورة : ن (1935) عقل مفارق : ت ، عقلا مفارقا : ج (1936) انظر الجزء الثاني الفصل ١٢

مستند أخيراً إليه (1937) وبه قوامها كما ان (1938) الأشياء ذات الصور متفوّمة بصورها ومن أجل هذا المعنى سُمّي في لغتنا حياة العالمين (1939) معناه أنه حياة العالم كما سيبتين (1940).

- وهكذا أيضاً الامر في كل غاية ، فإن الشيء الذي له غاية ، فلك ان
- 5 تطلب لتلك الغاية غاية كأنك قلت مثلاً أر الكرسي مادته الخشب ، وفاعله النجار وصورته الترتيب على شكل الكذا (1941) وغايته الجلوس عليه. فلك أن تسأل وما غاية الجلوس على الكرسي؟ فيقال ليرتفع الجالس عليه ويعلو عن الأرض فتسأل أيضاً وتقول وما غاية الارتفاع عن الأرض؟ فتُجاب ليعظم الجالس في عين من يراه؛ فتسأل ، وما غاية عظمته عند من يراه؟ فتُجاب 10 أيُخافَ ويُرهبَ؟ فتسأل وتقول وما غاية كونه يُخاف؟ فتُجاب ليُمثّل امره ، فتطلب ما غاية الامثال (1942) لامره (1943)؟ فتُجاب ليمنع اذية الناس بعضهم عن بعض ، فتطلب أيضاً غاية ذلك فتُجاب ليلوم وجودهم منتظاً. وهكذا يلزم دائماً في كل غاية حادثة الى ان ينتهي الامر لمجرد إرادته تعالى بحسب رأى ما كما سيبتين (1944) ، حتى يكون الجواب 15 أخيراً (1945)، كذا أراد تعالى ، او لمقتضى حكمته على رأى آخرين كما سأيّين ، حتى يكون الجواب أخيراً كذا اقتضت حكمته.

ولهذا ينتهي نظم كل غاية إلى إرادته وحكمته بحسب هذين الرأيين التي تبين بحسب رأينا أنها ذاته وأنه ليس لإرادته ومشيتته أو حكمته اشياء خارجة عن ذاته ، اعنى أنها غير ذاته ، ناذن هو تعالى غاية كل شيء الاخيرة ، 20 وغاية الكل أيضاً ، التشبّه بكماله حسب المقدرة ، وهو معنى إرادته التي هي ذاته كما يبين (1946) ، فبهذا قيل فيه إنه غاية الغايات فقد بينت لك على اى جهة قيل فيه تعالى إنه فاعل وصورة وغاية ، ولذلك سمّوه سبباً ولم يسمّوه فاعلاً فقط.

(1937) أخيراً اليه : ت ، اليه أخيراً : ج (1938) ان : ت ، — : ج (1939) حياة العالمين : ا ، حى هموليم : ت ج (1940) الفصل الاق ، ٧٢ (1941) الكذا : ت ج ، كذا : ن (1942) الامثال : ت ج ، امثال : ن (1943) لامره : ت ، او امره : ج ن (1944) سيبتين : ت ، سببتين : ج (1945) أخيراً : ت ج ، الاخير : ن (1946) انظر الجزء الثالث الفصل ، ١٣

واعلم أن بعض أهل النظر من هؤلاء المتكلمين انتهى به الجهل والتجاسر إلى أن قال إنه لو قُدِّرَ عدم الباري لما لزم عدم هذا الشيء الذي أوجده الباري يعني العالم ، إذ لا يلزم أن يفسد | المفعول إذا عدم الفاعل بعد أن فعله والذي ذكره صحيح لو كان فاعلا فقط ، ولا يكون ذلك الشيء المفعول محتاجا إليه في استمداد (1947) بقائه ، كما أنه إذا مات النجار ليس تفسد الخزانة ، إذ وليس يُمدَّها بقاءً ، أما بكونه تعالى صورة العالم أيضا كما بينا وهو يُمدِّد البقاء والدوام فحال أن يذهب المُمدِّ ويبقى المستمد الذي لا بقاء له إلا بما يستمدّه فهذا قدر ما لوجب القول بأنه فاعل فقط ، لا غاية ولا صورة من الوهم .

10

فصل ع [٧٠]

ركب هذا اللفظ مشترك | مثاله الاول ركوب الانسان على البهائم على المعتاد : وهو ركب على اتانهِ (1948) ثم استعير للاستيلاء على الشيء لان الراكب مستولٍ حاكم على مركوبه وذلك قوله : اركبه على هضاب الارض (1949) اوطيك مشارف الارض (1950) معناه انكم تستولون على اعالي الارض : اركب على افرائيم (1951) اوتيه واسلطه. وبحسب هذا 15 المعنى قيل في الله تعالى ركب السماء لنصرتك (1952) شرحه المستولى على السماء وكذلك للراكب في البراري (1953) معناه المستولى على البراري (1954) وهو الفلك الاعلى المحيط بالكل. نص الحكماء عليهم اتسلام المتكرر في كل موضع انها سبع سموات (1955) وان البراري (1954) هو الاعلى المحيط بالكل. (٩١ - ب) م

(1947) استمداد : ت ج ، استمرار : ن ، المستمر : ي ، يمر : ز (1948) : ع [المدد ٢٢/٢٢] وهو ركب هل اتونو : ت ج (1949) : ع [التثنية ١٣/٢٢] ، يركبهو هل بمى ارض : ت ج (1950) : ع [اشيا ١٤/٥٨] ، وركبتك هل بمى [كوني : ج] ارض : ت ج (1951) : ع [هوشع ١١/١٠] ، اركب افريم : ت ج (1952) : ا ، ركب شيم بزمك : ت ج [انظر التثنية ٢٦/٣٣] (1953) : ع [المزمور ٥/٦٧] ، الروكب بربوت : ت ج (1954) البراري : ا ، عربوت : ت ج (1955) : ا ، شبه رقيم : ت ج [حججه ١٢ ب]

ولا تستنكر كونهم يعدّون السّموات سبعا ⁽¹⁹⁵⁶⁾ وهي أكثر لانه قد تُعدّ الكرة واحدة وإن كانت فيها عدّة افلاك كما هو بين عند الناظرين في هذا الشأن. وكما سايين ⁽¹⁹⁵⁷⁾ انما المقصود هنا تصريحهم دائما بان البرارى ⁽¹⁹⁵⁴⁾ هو اعلى الكل وعن البرارى ⁽¹⁹⁵⁴⁾ قال : راكب السّاء لنصرتك ⁽¹⁹⁵²⁾ ونص 5 « حجيجيه » قالوا: يستوى عليه المتعالى والمرتفع كما قيل : مَجِد راکب البرارى ومن اين نعرف انها [البرارى] تسمى السّموات [لانه] قد كتب في مكان : راکب البرارى وفي اخر : راکب السّموات ⁽¹⁹⁵⁸⁾

فقد بان أن الإشارة كلها لفلك واحد ، وهو المحيط بالكل الذى سسمع من خبره ما تسمع ، وتامل قولهم يستوى عليه ⁽¹⁹⁵⁹⁾ ولم يقولوا يسكن فيه ⁽¹⁹⁶⁰⁾. لأنهم لو قالوا يسكن فيه ⁽¹⁹⁶⁰⁾ ، لكان ذلك لوجب له مكانا، او يكون قوة فيه كما تخيلت طوائف الصابئة أن الله روح الفلك فيقولهم يستوى عليه ⁽¹⁹⁵⁹⁾ صرّ حوا بأنه تعالى مفارق للفلك وليس هو قوة فيه .

واعلم أنه ⁽¹⁹⁶¹⁾ استعير له تعالى راكب السّاء ⁽¹⁹⁵²⁾ للتشبيه الغريب العجيب. وذلك ان الراكب افضل من المركوب ولا يقال افضل الابتسام ⁽¹⁹⁶²⁾ 15 في القول ⁽¹⁹⁶³⁾ لأن ليس الراكب من نوع المركوب، والراكب ايضا هو الذى يحرك الدابة ويمشيها كيف شاء، وهى آلة له يصرفها كيف أراد وهو برئ عنها غير متصل بها ، بل خارج عنها كذلك الإله جل اسمه هو محرك للفلك الأعلى الذى يحركه كل متحرك فيه، وهو تعالى مفارق له ليس هو قوة فيه وفى « راشيت ربّه » ⁽¹⁹⁶⁴⁾ قالوا عند شرحهم | لقوله تعالى : ملجأك ^(٩٢-١)

⁽¹⁹⁵⁶⁾ . ١ ، الرقيع شبع . ت ج (1957) الجزء الثانى الفصل : ٤ (1958) : ١ ، عربوت دم نسا شوكن عليو شامر سلو لروكب بربوت وماتن دايقرى شيم كتيب هكا لروكب بربوت وكتيب هم روكب شيم : ت ج حجيجيه ١٢ ب (1959) . ١ ، شوكن عليو : ت ج [المنى الحرفى يسكن عليه] (1960) : ١ ، شوكن بو : ت ج (1961) انه : ج ، ان : ت (1962) يتسامح : ت ، يتسامح : ج ن (1963) فى القول : ت ، — : ج ن (1964) . راشيت ربه ، الفصل : ٩٨ ،

الآلهى الأزل^(١٩٦٥) قالوا هو : ملجأ لعالمه وليس عالمه ملجأ له^(١٩٦٦)
 واتبعوا ذلك بأن قالوا: ان الخيل معين للراكب وليس الراكب معيناً للخيـل
 وفي هذا كتب^(١٩٦٧) فانك تركب خيلك^(١٩٦٨) هذا نصهم^(١٩٦٩) فتأمله .
 وتبين كيف يبتنوا نسبته تعالى للفلـك، وانه آله التى بها يدبر^(١٩٧٠) الوجود،
 لأن كلها^(١٩٧١) نجد للحكماء^(١٩٧٢) عليه السلام أن السماء الفلانية فيها كذا، والسماء
 5 الفلانية فيها كذا، ليس معناه أن فى السماء أجساماً^(١٩٧٣) أخرى غير السماء،
 بل معناه ان القوى^(١٩٧٤) المكوّنة للامر الفلانى والحارسة لنظامه تأتى
 من تلك السماء.

ودليل ما قلته لك قولهم: البرارى التى فيها العدل والصدقة والقضاء
 وخزينة الحياة وخزينة السلام وخزينة البركة ونفوس الصديقين والنفوس
 10 والأرواح التى ستخلق والطل الذى به سيحيى الله تبارك وتقدس الأموات^(١٩٧٥).
 ويبنّ هو أن كل ما عدّوه هنا ليس منها شئ هو جسم فيكون فى مكان لأن
 الطل^(١٩٧٦) ليس هو طلاً على ظاهره . وتأمل كيف قالوا فى هذا التى فيها^(١٩٧٧)
 اعنى انها فى البرارى^(١٩٧٨) ولم يقولوا انها عليه فكأنهم اخبروا بان هذه الأشياء
 15 الموجودة فى العالم، إنما هى موجودة عن قوى تأتى من برارى^(١٩٨٠) الله تعالى
 هو الذى جعله مبدأ لها وركزها فيه التى من جملتها خزينة الحياة^(١٩٨١) وذلك
 هو الصحيح والحق المحض أن كل حياة موجودة فى حىّ إنما هى من تلك
 الحياة، كما سأذكر فى ما بعد^(١٩٨٢) واعتبر كيف عدّوا: نفوس الصديقين

(١٩٦٥) : ع [التثنية ٢٣ / ٢٧] ، مدونه الى قدم : ت ج (١٩٦٦) : ا ، معون مولو
 وابن عولومعونو : ت ج (١٩٦٧) : ا ، مسوس طفيله لروكب وابن هروكب طفيله لسوس
 هذا هودكيب : ت ج (١٩٦٨) : ع [احقوق ٢ / ٦] كتركب عل سوسيك : ت ج (١٩٦٩) هذا
 نصهم : ت ج ، هذه هى شرح : ن (١٩٧٠) يدبر : ج ن ، دبر : ت (١٩٧١) كلها : ت ، كل ما :
 ج (١٩٧٢) الحكماء : ا ، الحكميم : ت ج (١٩٧٣) اجساما : ج ، اجسام : ت (١٩٧٤) القوى :
 ت ج ، القوة : ن (١٩٧٥) : ا ، عربوت شيوصدق وصدقه وشفط وجنزي حيم وجنزي شلوم
 وجنزي بركة ونشمتن شل حب بقيم وشموت وروحوت شمتيدن لهبراوت وطل شمتيد هقدس
 بروك هوا لمحيوت بوهميتيم : ت ج (١٩٧٦) : ا ، طل : ت ج (١٩٧٧) طلا : ت ج ، طل : ن
 (١٩٧٨) : ا ، شيو : ت ج (١٩٧٩) : ا ، عربوت : ت ج (١٩٨٠) برارى : ا ، عربوت : ت ج
 (١٩٨١) : ا ، جنزي حيم : ت ج (١٩٨٢) الفصل الاتى ، ٧٢ ، انظر الجزء الثانى الفصل ١٠

والنفوس والارواح التي ستخلق * فبا أجل | هذا المعنى لمن فهمه لأن (٩٢-ب) م
 النفوس⁽¹⁹⁸³⁾ الباقية بعد الموت ماهي النفس⁽¹⁹⁸⁴⁾ الكائنة في الإنسان عندما
 يتكوّن لأن هذه الكائنة عند تكونه⁽²⁰⁸⁵⁾ هي قوة الاستعداد فقط والشيء
 المفارق بعد الموت هو الشيء الحاصل بالفعل ولا النفس⁽¹⁹⁸⁶⁾ أيضا الكائنة
 5 هي الروح الكائنة ولذلك عدّوا في الكائنات النفوس والأرواح⁽¹⁹⁸⁷⁾. اما
 المفارقة فشيء واحد فقط، وقد بينّا اشتراك الروح⁽¹⁹⁸⁸⁾ وبينّا أيضا
 في آخر⁽¹⁹⁸⁹⁾ كتاب العلم⁽¹⁹⁹⁰⁾ ما وقع في هذه الأسماء من الاشتراك ،
 فتأمّل كيف هذه المعاني الغريبة الصحيحة التي اليها وصل نظر أعلى من
 تفلسف مبددة في التاويلات⁽¹⁹⁹¹⁾ اذا نظرها الرجل العالم الغير منصف باول
 10 نظره ، ضحك منها لما يراه في ظواهرها من مفارقة حقائق الوجود ،
 وعلة ذلك كله الألباز لغرابة هذه المعاني عن أفهام الجمهور ، كما
 أخبرنا مرات .

وأرجع الى تمام ما ناشبت تفهيمه ، فأقول إنهم عليهم السلام | (٢١٧-١) ج
 أخذوا أن يستدلوا بنصوص الآيات⁽¹⁹⁹²⁾ على كون هذه الأشياء المعدودة
 15 في البراري⁽¹⁹⁹³⁾ بأن قالوا: العدل والقضاء كما كتب⁽¹⁹⁹⁴⁾ : قاعدة عرشك
 العدل والقضاء⁽¹⁹⁹⁵⁾ وكذلك استدلوا على تلك التي عدّوها أنها نسبته⁽¹⁹⁹⁶⁾
 لله تعالى أنها عنده فافهم هذا. وفي فصول⁽¹⁹⁹⁷⁾ الربّيّ أليعزر قالوا : تعالى
 و قدس قد خلق سبعة افلاك، ومن كلها لم يختبر عرش المجد للمكوتة الا

* جملة مما في رقم : 1975 (1983) : ا ، النشيت : ت ج (1984) : ا ، النشم : ت ج
 (1985) تكونه : ن ، تكوينه : ت ج (1986) : ا ، النشم : ت ج (1987) : ا ، نشمت
 وروحوت : ت ج (1988) : ا ، روح : ت ج [الفصل السابق ٤٠] (1989) اخر : ت ج ،
 اول : ن (1990) : ا ، سفر مدع : ت ج [اسس التوراة ٤ ، مشة التوراة] (1991) : ا ،
 المدرشوت : ت ج (1992) : ا ، فواسيق ؟ ت ج (1993) : ا ، عربوت : ت ج (1994) :
 ، صدق وشفط دكتيب : ت ج (1995) : ع [المزمور ١٥ / ٨٨] ، صدق ومشفط مكون
 كساك . ت ج (1996) نسبة : ت ج ، منسوبة : ن (1997) : ا ، فرق : ١٨ ت ج

البرارى حيث قيل (1998) مهتدوا لاراكب فى البرارى (1999) ، هذا نصه (2000)
فا فهمه أيضا

- (٩٣-١) م واعلم أن جماعة البهائم المركوبة تسمى مركبة (2001) وهذا كثير التكرار:
فشد يوسف على مركبته (2002)، مركبته الثانية (2203)، مراكب فرعون (2004)،
والدليل على كون هذه الاسمية تقع على عدة بهائم قوله : وكانت المركبة 5
تؤخذ من مصر بست مائة من الفضة والفرس بمائة وخمسين (2005). فهذا دليل
على كون مركبته (2006) يقع على اربعة من الخيل. ولهذا أقول إنه لما قيل
بحسب ما قيل إن كرسى المجد (2007) حملته أربع حيوانات (2008) سموه
الحكماء (2009) عليهم السلام * مركبة تشبها بالمركبة التى هى اربعة اشخاص.
- 10 وهذا قدر ما انجرّ إليه القول فى هذا الفصل ، ولا بد من تنبيهات أخرى
كثيرة أيضا فى هذا الغرض ، لكن المقصود بهذا الفصل الذى نحوه كان
ترديد القول إن قوله راكب السموات (2010) معناه مدير الفلك المحيط ومحركه
بقدرته وإرادته. وكذلك قوله فى تمام الآية (2011). وفى عظمتته على
السما (2012) الذى بعظمتته (2013) أدار السماء (2114) اخرج ذلك الأول الذى
هو برارى (2015) كما بينّا بلفظ الركوب (2016) وبقيتها (2017) بلفظ العظمة (2018) 15
لأن بحركة الفلك الأعلى هذه الحركة اليومية تتحرك الأفلاك كلها محركة

(1998) ١، شبهه رقيع برا ٥. ق. ب. ه. ومكمل لا بحرسا كود للمكوتو الاعربوت شنابر:
ت ج (1999) ع [المزمو ٥/٦٧] ، سلولروكب بعربوت : ت ج (2000) نصه : ت ج ،
نصهم بن (2001) : ١ ، مركبة : ت ج (2002) : ع [التكوين ٢٩/٤٦] وياسر يوسف مركبتو:
ت ج (2103) : ع [التكوين ٤١/٤٣] ، بمركبت همشنة : ت ج (2004) : ع [الخروج
٤/١٥] ، مركبوت فرعه : ت ج (2005) : ع [الملوك الثالث ٢٩/١٠] ، وتعلمه وتصامه
كبه مصرم بشتارت كسف ووسوس بحشمم وماء : ت ج (2006) : ١ ، مركبة : ت ج (2007) :
١ ، كسا هكبود : ت ج (2008) أربع حيوانات : ١ ، أربع حيوت : ت ج (2009) : ١ ،
الحكيم : ت ج * : ج ، زل : ت (2010) ١ [انظر التثنية ٢٦/٣٣] ، روكب شم (2011)
الآية : ١ ، الفسوق : ت ج (2012) ع [التثنية ٢٦/٣٣] ، وبقاوتو شقيم : ت ج (2013)
: ١ ، بقاوتو : ت ج (2014) : ١ ، الشقيم : ت ج (2015) : ١ ، عربوت : ت ج (2016) :
١ ، ركيبه : ت ج (2018) : ١ ، جاوه : ت ج (2017) وبقيتها : ت ج ، وبقيته : ن

الجزء في الكل. وهذه هي القدرة العظيمة التي حركت الجميع ولذلك سماها العظمة (2018) فليكن هذا المعنى حاضرا دائما في ذهنك لما استأنفه لأنه أعظم دليل على وجود الآله به اعنى دوران الفلك كما سابرهن فافهمه.

فصل عا [٧١]

(١٣-ب) م

5 اعلم أن العلوم الكثيرة التي كانت في ملتنا في تحقيق هذه الأمور ، تليفت بطول الأزمان وباستيلاء الملل الجاهلية علينا ، وبكون تلك الأمور لم تكن مباحة للناس كلهم كما بينا (2019) ، ولا كان الشيء المباح للناس كلهم الانصوص الكتب فقط ، وقد علمت أن ولو الفقه المروي ما كان مدونا في القديم للأمر المستفاض في الملة : الأمور التي اخبرتك بها شفها لايحوزلك 10 أن تكتبها (2020). وكان ذلك هو غاية الحكمة في الشريعة ، لأنه هرب مما وقع فيه أخيرا اعنى كثرة الآراء وتشعب المذاهب وإشكالات تقع في عبارة المدون وسهوا يصحبه ، وحدوث الانقسام بين الناس ويصبرون فيرقا والتحجير (2021) في الأعمال بل وكل (2022) الأمر في ذلك كله للمحكمة الكبيرة (2023) كما بينا في تأليفنا الفقهية (2024) وكما يدل عليه نص التوراة (2025).

15 فاذا كان الفقه وقعت المشاحة على تخليده في ديوان مبذول للناس كلهم لما يؤول في ذلك من الفساد فناهيك أن يدون شيء (2026) من هذه غوامض التوراة (2027) ويبدل للناس بل كانت منقولة من آحاد خواص لآحاد خواص كما بينت لك من قولهم : لأ تعطي غوامض التوراة الا لناصرح و ماهر في الصناعات الخ. (2028) وهذا هو السبب الموجب

20 للانقطاع ، هذه الأصول العظيمة من الملة ، ولا تجد منها إلا تنبيهات يسيرة (٩٤-١) م

(2019) الفصل السابق ، ٣٤ (2020) : ١ ، دبريم شامرق لك عل فة اى اته رشاي مرم بكتب : ت ج (2021) و التحجير : ت ج ، و التحجير : ن (2022) وكل : ت ، اكيل : ج ن . (2023) . ١ ، لبيت دين مجدول : ت ج (2024) مشنه التوراة ، المقدمة (2025) انظر التنبيه ١٧ / ٨ — ١٢ (2027) : ١ ، سترى توره : ت ج (2026) يدون شيء : ت ج ، كان يدون شيئا : ن (2028) : ١ ، انظر لما سبق رقم ١٠٢٦ ص ٨٤

وإشارات جاءت « في التلمود. والمدرشوت » ، وهى حبات لب قليلة. عليها قشور كثيرة حتى اشتغل الناس بتلك القشور ، وظنّوا أن ليس من دونها لبّ بوجه.

- اما هذا النزر البسير الذى تجده من الكلام فى معنى التوحيد وما يتعلق بهذا المعنى لبعض الجاؤنيين (2029) وعند القرائين (2030) فهى أورد أخذوها 5 عن المتكلمين من الإسلام وهى نزرة جدا بالإضافة الى ما ألفته [فرق] الإسلام. فى ذلك. واتفق أيضا أن أول ابتداء الإسلام بهذه الطريقة كانت فرقة ما ، وهم المعتزلة فأخذوا عنهم أصحابنا ما أخذوا ، وسلكوا فى طريقهم وبعد ذلك بمدة حدثت فى الإسلام فرقة أخرى. وهم الاشعرية، وحدثت لهم آراء أخرى ، لا تجد عند اصحابنا من تلك الآراء شيئا، لا لأنهم 10 اختاروا الرأى الأول على الرأى الثانى، بل لما اتفق أن أخذوا الرأى الأول، وقبلوه وظنّوه أمرا برهانيا.

- اما الاندلسيون من أهل ماتنا كلمهم ، يتمسكون بأقاويل الفلاسفة ويميلون لآرائهم مالا تناقض قاعدة شريعة ولا تجدهم بوجه يسلكون فى شئ من مسالك المتكلمين. فلذلك يذهبون فى أشياء كثيرة نحو مذهبنا فى هذه 15 (٢١٧ ب) = المقالة فى تلك الأمور النزرة الموجودة لمناخيرهم.

- و اعلم أن كل ما قالته [فرق] الإسلام فى تلك المعانى ، المعتزلة منهم (٩٤ ب- م) والاشعرية (2031) هى كلها آراء | مبنية على مقدمات ، تلك المقدمات مأخوذة من كتب اليونانيين ، والسريانيين الذين راوا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقاويلهم. وكان سبب ذلك أنه لما عمت الملة النصرانية لتلك 20 الملل ، ودعوى (2032) النصرارى ، ما قد علم. وكانت آراء الفلاسفة شائعة فى تلك الملل. ومنهم نشأت الفلسفة ونشأ ماوك يحمون الدين، رأوا علماء تلك الأعصار من اليونان والسريان، أن هذه دعاوى تناقضها الآراء

(2029) الجاؤنيين : ا، الجاونيم : ت ج (2030) القرائين : ت ، القرائين : ج (2031) المعتزلة منهم والاشعرية : ت ، المعتزلة منهم والاشعرية : ج (2032) دعوى : ت ج ، ادعوا : ن

الفلسفية مناقضة عظيمة بيّنة ، فنشأ فيهم هذا علم الكلام وابتدأوا ليثبتوا مقدمات نافعة لهم في اعتقادهم (2033) ويردّوا على تلك الآراء التي تهدّ قواعد شريعتهم.

فلما جاءت ملة الإسلام ونقلت إليهم كتب الفلاسفة ، نقلت إليهم أيضا تلك الردود التي ألّفت على كتب الفلاسفة ، فوجدوا كلام يحصى النحوى 5 وابن عدى وغيرهما في هذه المعاني ، فتمسكوا به وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم واختاروا أيضا من آراء الفلاسفة المتقدمين كل ما رآه المختار أنه نافع له ، وإن كان الفلاسفة المتأخرون قد برهنوا بطلانه كالجزم والخلاء . ورأوا أن هذه أمور مشتركة ومقدمات يضطرّ إليها كل صاحب شريعة ، 10 ثم اتسع الكلام وانحطّوا إلى طرق أخرى عجيبية ، ما أَلَمَ (2034) بها قط المتكلمون من يونان وغيرهم لأن أولئك كانوا على قرب من الفلاسفة (2035)

ثم أيضا جاءت في الإسلام أقاويل شرعية خصيصة بهم ، احتاجوا ضرورة (١-٩٥) م أن ينصروها أو وقع بينهم أيضا اختلاف في ذلك ، فأثبتت كل فرقة منهم مقدمات نافعة لها في نصرة رأيها ، ولا شك أن ثم أشياء تعمنا ثلاثتنا 15 أعنى اليهود والنصارى والإسلام ، وهى القول بحدث العالم الذى بصحّته تصحّ المعجزات وغيرها ، أما سائر الأشياء التى تكفّت هاتان الملتان الخوض فيها كخوض أولئك في معنى الثالوث وخوض بعض فرق هؤلاء في الكلام حتى احتاجوا إلى إثبات مقدمات ، يثبتون بتلك المقدمات التى اختاروها ، الأشياء التى خاضوا فيها والأشياء الخصيصة بكل ملة منها مما اتّضع فيها ، 20 فلا حاجة بنا نحن إليها بوجه.

و بالجملة أن كل المتكلمين الأول من اليونانيين المتنصرين ومن الإسلام ، فانهم لا يتبعون الظاهر من أمر الوجود أولا في مقدماتهم بل يتاملون (2036) كيف ينبغي أن يكون الوجود حتى يكون منه دليل (2037)

(2033) اعتقادهم : ت ج ، اعتقاد آتهم . ن (2034) الم : ت ج ، علم : ن (2035) الفلاسفة : ت ج ، الفلسفة : ن (2036) يتاملون : ت ج ، ياملون : ن (2037) دليل : ت ، دليلا : ج

على صحة هذا الرأي أولا يناقضه . فاذا صحّ ذلك التخيّل فرضوا أن الوجود هو على صورة كذا وأخذوا أن يحتجوا على إثبات تلك الدواعى التى تؤخذ منها المقدمات التى يصحح بها المذهب أولا ينتقض هكذا فعل العقلاء الذين دبّروا هذا التدبير أولا . ووضعوه فى كتب و ادعوا أن مجرد النظر دعاهم إلى ذلك من غير مراعاة مذهب ولا رأى متقدم (2038) 5

أما المتأخرون الذين ينظرون فى تلك الكتب فلا يعلمون شيئا من هذا (١٥-ب) م حتى أنهم يجدون فى تلك الكتب القديمة استدلالات عظيمة وسعيا شديدا فى إثبات أمرمّا، أو لإبطال أمرمّا فيظنون أن ذلك الأمر لا حاجة بوجه لإثباته . ولا لإبطاله فى ما يحتاج إليه من قواعد الشريعة . وإن المتقدمين إنما فعلوا ذلك على جهة تشويش آراء الفلاسفة لا غير، وتشكيكهم فى ما ظنّوه برهانا . 10 وهؤلاء القائلون هذا القول لم يشعروا ولم يدروا أنه ليس الأمر كما ظنّوا، بل إنما تعب المتقدمون فى إثبات ما يرام لإثباته وفى إبطال ما يرام لإبطاله من أجل ما يؤول منه من الفساد فى الرأى الذى يراد تصحيحه، ولو بعد مائة مقدمة فحسموا أولا تلك الاقدمون من المتكلمين الداء من أصله.

وجملة أقول لك أن الأمر كما يقوله تامسطينوس ، قال ليس الوجود 15 تابعا (2039) للآراء بل الآراء الصحيحة تابعة للوجود. فلما نظرت فى كتب هؤلاء المتكلمين حسب ما تيسر لى كما نظرت فى كتب الفلاسفة أيضا، حسب طائفتى وجدت طريق المتكلمين كلهم طريقا واحدا بالنوع ، وإن اختلفت أصنافه. وذلك أن قاعدة الكل ان لا اعتبار بما عليه الوجود لأنها عادة يجوز فى العقل خلافاها، وهم أيضا فى مواضع كثيرة يتبعون الخيال ، ويسمّونه 20 عقلا. فاذا قدّموا تلك المقدمات التى سنسمعك اياها بتوا الحكم ببراهينهم (2040) أن العالم |محدث. فاذا ثبت أن العالم محدث، ثبت بلا شك أن له صانعا (2041) |أحدثه؛ ثم يستدلون على أن ذلك الصانع واحد، ثم يثبتون بكونه واحدا أنه ليس بحسب هذا طريق كل متكلم (2142) من الاسلام فى شىء من هذا الغرض.

(2038) رأى متقدم : ت ج ، رأيا متقدما : ن (2039) تابعا : ت ، تابع : ج (2040) ببراهينهم : ت ج ، ببراهينهم : ن (2041) صانعا : ج ن ، صانع : ت (2042) متكلم : ت ، من تكلم : ج

وكذلك المخاكون لهم من ملتنا الذين سلكوا طرقهم. أما وجوه استدلالهم ومقدماتهم في إثبات حدث العالم اوفى لإبطال ازليته، فتختلف لكن الأمر العام لهم كلهم ، إثبات حدث العالم اولا ، ومحدوثة يصح أن الإله موجود. فلما تأملت هذه الطريقة نفرت نفسي منها نفورا عظيما جدا، وحق لها ان تنفر، لأن كل ما يزعم انه برهان⁽²⁰⁴³⁾ على حدث العالم تلحقه الشكوك وليس ذلك برهانا قطعيا إلا عند من لا يعلم الفرق بين البرهان وبين الجدل ، وبين المغالطة ، اما عند من يعلم هذه الصنائع فالأمر يتبين واضح ، أن تلك الأدلة كلها فيها شكوك واستعملت فيها مقدمات ، لم تبرهن.

و غاية قدرة المحقق عندى من المشرعين أن يطل أدلة الفلاسفة على القدم. وما أجلّ هذا اذا قُدر عليه، وقد علم كل ناظر ذكى محقق لا يغالط نفسه أن هذه المسألة اعنى قدم العالم أو حدوثه لا يوصل اليها برهان قطعى وانها موقف عقلى⁽²⁰⁴⁴⁾ ، وسنتكلم في ذلك كثيرا؛ ويكفيك من هذه المسألة ان فلاسفة الأعصار مختلفون فيها منذ ثلاثة آلاف سنة إلى زماننا هذا فى ما نجد من تأليفهم واختبارهم. فاذا كان الأمر فى هذه المسألة

15 هكذا، فكيف نتخذها مقدمة نبى وجود الإله عليها ، فيكون اذن وجود (٩٦-ب)م

الإله مشكوكا فيه، إن كان العالم محدثا، فثم إله ، وإن كان هو قديما فلا إله. إما هكذا ، أو ندعى البرهان على حدث العالم ونضارب على ذلك بالسيف حتى ندعى أننا علمنا الله بالبرهان ، وهذا كله بُعد عن الحق بل الوجه الصحيح عندى وهو الطريق البرهانى الذى لا ريب فيه، أن يثبت

20 وجود الإله و وحدانيته ونفى الجسمانية بطرق الفلاسفة التى تلك الطرق مبنية على قدم العالم، ليس لأننى أعتقد قدم العالم، أو أسلم لهم ذلك، بل لأن بتلك الطريق يصح البرهان ويجعل اليقين التام بهذه الثلاثة أشياء اعنى بوجود الإله وبأنه واحد وأنه غير جسم من غير التفات الى بت الحكم فى العالم هل هو قديم أو محدث

(2043) انه ، محدث ، برهانا - (2044) عقل - ، عقل ت

فاذا صححت لنا هذه الثلاثة مطالب الجلييلة العظيمة بالبرهان الحقيقى
رجعنا بعد ذلك لحدث العالم وقلنا فيه كل ما يمكن الاحتجاج به فان كنت
ممن يقنع بما قالوه المتكلمون وتعتقد أن قد صحّ البرهان على حدوث العالم
فيا حبذا ! وإن لم يتبرهن عندك بل تأخذ كونه حادثا من الانبياء تقليدا⁽²⁰⁴⁵⁾

- 5 فلا ضير⁽²⁰⁴⁶⁾. ولا تقول كيف تصحّ النبوة إن كان العالم قديما حتى
تسمع كلامنا فى النبوة فى هذه المقالة وليس نحن الآن من هذا المعنى .
ومما يجب أن تعلمه أن المقدمات التى قرّرها⁽²⁰⁴⁷⁾ الأصوليون | اعنى
المتكلمون⁽²⁰⁴⁸⁾ لإثبات حدث العالم فيها : من تغير العالم ومن تحول فى نظام
الخلق ابتداء⁽²⁰⁴⁹⁾ ما ستسمعه لانتى لا بدّلى أن أذكر لك مقدماتهم ، وجهة
استدلالهم .

10

- اما طريقى هذه فهى على ما أصف لك حملتها الآن ، وذلك أنى أقول
العالم لا يخلو من أن يكون قديما أو محدثا . فإن كان محدثا فله محدث
بلا شك ، وهذا معقول اول ، ان الحادث لا يحدث نفسه ، بل محدثه
غيره ، فحدث العالم هو الاله وإن كان العالم قديما ، فيلزم ضرورة بدليل
كذا ، ودليل كذا أن ثم موجودا⁽²⁰⁵⁰⁾ غير أجسام العالم كلها ، ليس هو جسما
ولا قوة فى جسم ، وهو واحد دائم سرمدى ، لا علة له ولا يمكن تغييره
فهو الإله فقد تبين لك أن دلائل⁽²⁰⁵¹⁾ وجود الإله ووحدايته وكونه
غير جسم ، انما ينبغى أن تؤخذ على وضع القديم ، فيحصل البرهان كاملا ،
كان العالم قديما أو محدثا . ولذلك تجدى أبدا فى ما ألفتة فى كتب الفقه ،
إذا اتفق لى ذكر قواعد الشريعة⁽²⁰⁵²⁾ فأخذ فى إثبات وجود الإله ، فأننى
أثبتته بأقوايل تنحو نحو القدم ، ليس ذلك لأنى معتقد القدم ، لكننى أريد
أن أثبت وجوده تعالى فى اعتقادنا بطريق برهانى لا نزاع فيه بوجه ، ولا نجعل

(2045) من الانبياء تقليدا ت ج ، تقليد من الانبياء : ن (2046) ضير : ت ج ، ضر : ن
(2047) قرها - قد ها - (2048) المتكلمون ت ، المتكلمين : ج (2049) ا ،
من هفوك هو و من شوى سدرى راشيت ت - (2050) موجودا - ، موجود ت (2051)
دلائل ت - ، دليل - (2052) قواعد الشريعة - قواعد - قاعدة من قواعد الشريعة ي

هذا الرأي الصحيح العظيم الخطر مستندا لقاعدة كل أحد يهزها ويريم هدها. وآخر يزعم أنها لم تنبئ يوما قط ولا سيما بكون تلك الدلائل الفلسفية على هذه الثلاثة مطالب مأخوذة | من طبيعة الوجود المشاهدة التي (١٧-ب) م لا تنكر إلا من أجل مراعاة آراء متأ.

5 فأما دلائل المتكلمين فمأخوذة من مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة حتى أنهم يلتجئون لإثبات أن لا طبيعة لشيء بوجه وسأفرد لك في هذه المقالة فصلا عند كلامي في حدث العالم، أبيت لك فيه دليلا ما على حدث العالم، وأصل الى | الغاية التي رامها كل متكلم من غير أن أبطل ٢١٨-ب) ج طبيعة الوجود ولا أخالف أرسطو في شيء مما برهنه لأن الدليل الذي يستدل به بعض المتكلمين على حدث العالم وهو أقوى دلائلهم الذي لا يستقر (2053) 10 لهم حتى ابطالوا طبيعة الوجود كله، وخالفوا كل ما يتيته الفلاسفة؛ فاني أصل لمثل ذلك الدليل ولا أخالف طبيعة الوجود ولا ألتجئ لمكابرة المحسوسات.

ورأيت أن أذكرك مقدمات المتكلمين العامة التي يشبثون بها حدث العالم ووجود الإله ووحدانيتها ونفي الجسمانية وأريك طريقهم في ذلك ، 15 وأبيت لك ما يلزم عن كل مقدمة منها ، وبعد ذلك، اذكرك مقدمات الفلاسفة القريبة في ذلك وأريك طريقهم ولا تطلبني في هذه المقالة بتصحيح تلك المقدمات الفلسفية التي اقتضها لك لأن ذلك هو العلم الطبيعي والإلهي أكثرهما ، كما لا تطمع أن أسمعك في ذلك المقالة احتجاجات المتكلمين على تصحيح مقدماتهم اذ في ذلك فنيته | (2054) أعماهم وتنفى أعماهم من يأتي. (٩٨-١) م 25 وكثرت كتبهم لأن كل مقدمة منها الا اليسير يناقضها المشاهد من طبيعة الوجود وتطراً عليها الشكوك، فيلتجئون (2055) لتأيف ومناظرات في إثبات تلك المقدمة وحل الشكوك الطارئة عليها ودفع المشاهد المناقض لها وإن (2056) لم يمكن في ذلك حيلة.

(2053) لا يستقر : ت ، لم يستقر : ن (2054) فنيته : ج ، فنت : ت (2055) فيلتجئون :

ت . فيلتجئوا : ن (2056) وان لم : ن ، ان لم : ت

- وهذه المقدمات الفلسفية التي اقتضها لك للرهان على هذه الثلاثة
مطالب - اعنى وجود الإله ووحديته ونبي التجسيم. أكثرها مقدمات
يحصل لك بها اليقين من أول سماعها، وفهم معناها وبعضها هو يدللك على
مواضع براهينها من الكتب الطبيعية . أو ما بعد الطبيعة ، فتقصد موضعه
وتصحح ما عساه ان يحتاج لتصحيح ، وقد أعلمتك أن ليس ثم غير الله
تعالى. وهذا الموجود ولا استدلال عليه تعالى إلا من هذا الموجود من جملته.
ومن تفاصيله، فيلزم ضرورة ان يعتبر هذا الموجود على ماهو عليه. وتتخذ
المقدمات مما يشاهد من طبيعته فلذلك يلزم أن تعرف صورته وطبيعته
المشاهدة وحينئذ يمكن ان يستدل منه على ما سواه. فلذلك رأيت انه ينبغي
أولا أن أتى بفصل أشرح لك جملة الوجود على جهة الإخبار بما قد تبرهن
وصح صحة لا شك فيها وبعد ذلك آتيك بفصول أخرى أذكر فيها مقدمات
المتكلمين وأبين طرقهم التي يبينون بها تلك المطالب الأربعة ، وبعد ذلك
آتيك بفصول أخرى أبين لك فيها | مقدمات الفلسفة وطرق استدلالهم
على تلك المطالب ، وبعد ذلك ألخص لك الطريق التي أذهب إليها كما
أخبرتلك في هذه الأربعة مطالب.
- ١٨ - ب) م
- ١٥

فصل عب [٧٢]

- اعلم أن هذا الموجود بجملته ، هو شخص واحد لا غير . أعنى كرة
الفلك الأقصى بكل ما فيها، هي شخص واحد بلا شك بمنزلة ريد وعمر
في الشخصية . واختلاف جواهرها، أعنى جواهر هذه الكرة بكل ما فيها
كاختلاف جواهر أعضاء شخص الإنسان مثلا فكما أن ريدا مثلا ، هو
شخص واحد ، وهو مؤلف من أعضاء مختلفة كاللحم⁽²⁰⁵⁷⁾ والعظم ومن
اخلاط مختلفة ، ومن أرواح.
- ٢٠

كذلك هذه الكرة بجملتها مؤلفة من الأفلاك ومن الإسطقسات الأربعة ،
وما تركب منها. ولا خلاء فيها أصلا ، إلا مصمتة مملوءة مركزها كرة

(2057) كاللحم : ت ، كالحس . ن

الأرض والماء محيط بالارض والهواء محيط بالماء ، والنار محيطة بالهواء ، والجسم الخامس محيط بالنار ، وهو أكثر كثرة واحدة داخل ثانية لا خلل بينها ولا خلل بوجه ، الا مُحكمة الإستدازة لازمة بعضها ببعض ، كلها متحركة حركة دوزية مستوية لاسرعة في شئ منها ، ولا إبطاء ، اعني ان كل كرة منها لا تسرع ثارة وتبطئ أخرى ، بل كل واحدة لازمة لطبيعتها | (١٩-١) م

5 في سرعتها ، ووجه حركتها . لكن هذه الأكر بعضها أسرع حركة من بعض وأسرعها كلها حركة الفلك المحيط بالكل ، وهو الذي يتحرك الحركة اليومية ويحركها كلها معه حركة الجزء في الكل ، إذ هي كلها أجزاء فيه .

ومراكز هذه الأفلاك مختلفة . منها ما مركزه مركز العالم ، ومنها ما مركزه 10 خارج عن مركز العالم ، ومنها ما يتحرك دائماً حركته الخصيصة به من الشرق إلى الغرب ، ومنها ما يتحرك دائماً من الغرب إلى الشرق . وكل كوكب في هذه الأكر فهو جزء من الفلك الذي هو فيه ثابت في موضعه ، لا حركة له تخصه ، وانما يرى متحركة بحركة الجسم الذي هو جزء منه ، ومادة هذا الجسم الخامس يحملته المتحرك دورا ليس كمادة اجسام (2058) الأربعة اسطوانات التي داخله . وعدد (2059) هذه الأكر المحيطة بالعالم ، لا يمكن بوجه ، ولا على حال أن تكون أقل من ثمان عشرة كرة . وأما هل عددها أكثر فممكن (2060) ، وفيه نظر ، وأما هل ثم أفلاك تداوير ، وهي التي هي | (٢١٩-١) ج

غير محيطة بالعالم ففيه نظر . وفي داخل هذه الكرة الدانية التي تليها مادة واحدة ، مبانة لمادة الجسم الخامس قبلت أربع صور اولي (2061) ، وصارت 20 بتلك الأربع أربعة أجسام ، الارض والماء ، والهواء ، والنار .

وكل واحد من هذه الأربعة له موضع (2062) طبيعي خصيص به ، لا يوجد في غيره وهو متروك مع طبيعته ، وهي أجسام مبنية لآلية فيها ، ولا إدراك ولا تتحرك من تلقاء أنفسها ، بل هي ساكنة في مواضعها الطبيعية . (٩٩-ب) م

(2058) كادة اجسام : ت ، كادة : ج (2059) وعدد : ت ، وعده : ج (2060) فمكن : ت ، فمكن : ن (2061) اول : ت ، — : ج (2062) له موضع : ت ، لموضع : ن

- فان أخذ واحد عن موضعه الطبيعي بالقسر فعند زوال القاسر يتحرك للرجوع لموضعه الطبيعي ، لان فيه هذا المبدأ الذي به يتحرك للرجوع لموضعه على استقامة وليس فيه مبدأ يسكن به ، ولا يتحرك به . على غير استقامة والحركات المستقيمة الموجودة لهذه الأربعة اسطقات إذا تحركت للرجوع لمواضعها حركتان : حركة نحو المحيط ، وهى للنار والهواء ، وحركة نحو المركز ، وهى للماء والأرض وإذا وصل كل منها ، لموضعه الطبيعي ، سكن.
- أما تلك الأجرام المستديرة فهى حية ذات نفس بها تتحرك ، ولا مبدأ سكن فيها أصلا ، ولا تغير يلحقها إلا فى الوضع بكونها متحركة دورا .
- واما هل لها عقل تتصور به فليس ذلك يبتنا (2063) إلا بعد نظر دقيق وإذا تحرك الجسم الخامس دورا ، بحملته دائما حدث فى الاسطقات من أجل 10 ذلك حركة قسرية تخرج بها عن مواضعها أعنى فى النار والهواء ، فيندفعان الى الماء وينفذ (2064) الجميع فى جرم الأرض الى أعماقها فيحدث للاسطقات اختلاط ثم تأخذ فى أن تتحرك للرجوع لمواضعها ، فتخرج أجزاء من الأرض أيضا من أجل ذلك عن مواضعها ، صحبة الماء والهواء والنار . وهى فى هذا كله تؤثر بعضها فى بعض وتتأثر بعضها من بعض فيقع التغير 15 (١٠٠-١) م فى المختلط حتى يكون (2065) منه اولا الأبخرة على اختلاف أنواعها ثم المعادن على اختلاف أنواعها. (2066) وأنواع النبات كلها وأنواع كثيرة من الحيوان بحسب ما يقتضى مزاج المختلط ، وكل متكوّن فاسد ، فإنما يتكوّن من الاسطقات واليها يفسد وكذلك الاسطقات تتكوّن بعضها من بعض وتفسد بعضها الى بعض ، إذ مادة الكل واحدة ولا يمكن وجود مادة 20 دون صورة ولا توجد صورة طبيعية من هذه الكائنة الفاسدة دون مادة ، فيكون الأمر فى كونها وفسادها وكون كل ما يتكوّن منها ويفسد اليها راجعا بالدور شبه دورة الفلك حتى تكون حركة هذه المصورة فى تماقب الصور عليها كحركة الفلك فى الأين بتكرّر الاوضاع بعينها لكل جزء منه.

(2063) يبتنا : ت ، بين : ج (2064) ينفذ : ت ، يندفع : ج (2065) يكون : ت ، يتكون : ج (2066) المعادن على اختلاف أنواعها : ت ، — : ج

وكما أن في جسم الانسان أعضاء رئيسة وأعضاء مرأوسة مفتقرة في بقائها لتدبير العضو الرئيس الذي يدبّرها، كذلك في العالم يحملته اجزاء رئيسة وهو الجسم الخامس المحيط، واجزاء مرأوسة مفتقرة للمدبّر، وهي الاسطقسات، وما يتركب منها. وكما أن عضوا الرئيس الذي هو القلب متحرك دائما، وهو مبدأ كل حركة توجد في الجسم، وسائر أعضاء الجسم مرأوسة منه وهو يبعث لها قواها التي تحتاجها لأفعالها بحركته كذلك الفلك هو المدبّر لسائر أجزاء العالم بحركته وهو يبعث لكل متكوّن قواه الموجودة فيه.

فكل حركة توجد في العالم مبدأؤها الأول حركة الفلك وكل نفس توجد لدى نفس في العالم | مبدأؤها نفس الفلك. واعلم ان القوى الواصلة (١٠٠ - ب) م
10 من الفلك لهذا العالم على ما قد بان اربع قوى: قوة توجب الاختلاط والتركيب ولا شك أن هذه كافية في توليد (2067) المعادن؛ وقوة تعطى النفس النباتية لكل نبات، وقوة تعطى النفس الحيوانية لكل حي، وقوة تعطى القوة الناطقة لكل ناطق وكل ذلك بتوسط الضوء والظلام التابع (2068) لنورها (2069) ودورها حول الأرض.

15 وكما أنه لو سكن القلب طرفة عين، مات الشخص (2070)، وبطلت كل حركاته وكل قواه. كذلك لو سكنت الأفلاك كان ذلك موت العالم بحملته، وبطلان كل ما فيه. وكما ان الحى إنما هو حى كله بحركة قلبه، وإن كانت فيه أعضاء ساكنة لا تحسّ مثل العظام والغضاريف (2071) وغيرها. كذلك هذا الوجود كله هو شخص واحد حى بحركة الفلك الذى هو فيه بمنزلة القلب من ذى القلب. وإن كانت فيه أجسام كثيرة ساكنة ميتة، فهكذا ينبغى لك أن تتصوّر جملة هذه الكرة شخصا واحدا حيا متحركا ذا نفس. فان هذا النحو من التصور ضرورى جدا، او مفيد جدا في البرهان على كون الإله واحدا كما سيبين. وبهذا التصوّر يبين أيضا

(2067) توليد : ت. تركيب : ن (2068) التابع : ت ، الثابت : ن (2069) لنورها : ت ، م هـ (2070) الشخص : ت ، الحيوان : ن (2071) الغضاريف : ت ، العظام : ن

- أن الواحد إنما خلق واحدا وكما أن لا يمكن أن توجد أعضاء الإنسان على (٢١٩ ب) ج. التفريد | وهى أعضاء انسان حقيقة، أعنى أن تكون الكبد مفردة أو القلب مفردا أو [ال] لحم مفردا. كذلك لا يمكن أن توجد اجزاء العالم بعضها دون (١٠١-١) م. بعض في هذا الوجود المستقر الذى كلامنا فيه، حتى توجد نار دون ارض، أو ارض دون سماء، أو سما دون ارض.

5

- وكما أن في هذا شخص الانسان قوة ما تربط أعضاؤه ببعضها ببعض، وتدبرها وتعطى كل عضو ما ينبغي ان يحرس عليه صلاحيته، وتدفع عنه ما يؤذيه، هى التى صرحوا الأطباء بها، وقالوا: القوة المدبرة لبدن الحيوان وكثير ما يسمونها طبيعة. كذلك في العالم بجملة قوة تربط بعضه ببعض، وتحرس أنواعه من أن تبيد، وتحرس أشخاص أنواعه أيضا مدة 10 ما يمكن حراستها، وتحرس أيضا بعض اشخاص العالم هذه القوة، فيها نظر هل هى بواسطة الفلك ام لا.

- وكما أن في بدن شخص الإنسان أشياء مقصودة منها ما قصد بها بقاء شخصه كآلات الغذاء. ومنها ما قصد بها بقاء نوعه، كآلات التناسل، ومنها ما قصد بها حاجته التى هو مضطرا إليها في أغذيته ونحوها، كاليدن والعينين. 15

- وفيه⁽²⁰⁷²⁾ أيضا أشياء غير مقصودة لذاتها بل هى لازمة وتابعة لمزاج تلك الأعضاء الذى ذلك المزاج المخصوص ضرورى في حصول تلك الصورة على ما هى عليه، حتى تفصل تلك الأفعال المقصودة فتبع كونه المقصود بحسب ضرورة المادة أشياء آخر مثل شعر الجسم ولونه. ولذلك لا يجرى امر هذه على نظام، وكثير ما يعدم بعضها. ويوجد التفاضل أيضا فيها بين 20 الأشخاص متفاوتا جدا مالا يكون ذلك في الأعضاء، لأنك لا تجد شخصا تكون له كبد | عشرة أمثال كبد شخص آخر؛ وتجد رجلا عادم اللحية، او شعر مواضع من الجسم او تكون له لحية عشرة أمثال لحية شخص آخر، أو عشرين مثلا وهذا أكثرى في هذا الصنف، اعنى تفاضل الشعر والألوان.

كذلك في الوجود بأسره أنواع مقصودة من التكون ثابتة جارية على نظام لا تفاوت فيها إلا يسيراً⁽²⁰⁷³⁾ بقدر عرض ذلك النوع في كيفه، وكمه، وأنواع غير مقصودة بل لزمّت لطبيعة الكون والفساد العام، مثل أنواع الدود المتولدة من الأزبال، وأنواع الحيوانات المتولدة في الفواكه إذا عفت، وما يتولد عن عفن الرطوبات والدود المتولد في الامعاء ونحوه. 5

وبالجملة يبدو أن كل ما لا توجد فيه قوة توليد لمثله فهو من هذا القليل، ولذلك لا تجدها تحرز نظاماً وإن كان لابد منها، كما لابد من ألوان مختلفة، ولابد من أنواع الشعر في أشخاص الإنسان. وكما أن الإنسان أجسام اشخاصها ثابتة كالأعضاء الأصلية وأجسام باقية بالنوع لا بالشخص، 10 كالأخلاق الأربعة. كذلك في الوجود يحملته أجسام ثابتة باقية بالشخص وهو الجسم الخامس بجميع أجزائه وأجسام باقية بالنوع، كالاسطقسات وما تركب منها. وكما أن قوى الإنسان الموجبة لتكوّنه وبقائه مدة بقاءه هي بعينها الموجبة لفساده وتلافه.

كذلك أسباب الكون هي بعينها أسباب الفساد في جميع عالم الكون 15 والفساد، مثاله | أن هذه الأربع قوى الموجودة في بدن كل مغتذٍ، وهي (١٠٢-١) م الجاذبة والماسكة والمهاضمة والدافعة، لو أمكن أن تكون هذه القوى كالقوى العقلية حتى لا تفعل، إلا ما ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي، وبالقدر الذي ينبغي، لكان الإنسان سيسلم من آفات عظيمة جداً، وأمراض عدة؛ لكنه لما لم يمكن ذلك، بل كانت تفعل أفعالا طبيعية، من غير فكرة ولا روية، 20 ولا تدرك ما تفعله بوجه، لزم أن تحدث من أجلها أمراض عظيمة وآفات وإن كانت هي الآلة في تكوّن الحيوان وفي بقاءه المدة التي يبقى. وبيان ذلك أن القوة الجاذبة مثلا لو كانت لا تجذب إلا الشيء الموافق من جميع جهاته وقدر المحتاج إليه فقط لسلم الإنسان من أمراض وآفات كثيرة لكنه لما لم يكن الأمر كذلك، بل تجذب أي مادة اتفقت من 25 جنس جديها. وإن كانت تلك المادة منحرفة قليلا في كمها وكيفها، لزم

من ذلك أن تجذب المادة التي هي أحرّ مما يحتاج أو أبرد مما يحتاج أو أغلظ أو أرقّ أو أكثر؛ فتغصّ بذلك العروق وتحدث السدّة والعفن وتفسد كيفية الأخلط وتغيّر كمّيّتها، فتحدث أمراض كالجرب والحكّة والثآليل، أو آفات عظيمة، كالورم السرطاني والجلذام والأكلة حتى تفسد صورة العضو أو الأعضاء.

- وكذلك الأمر أيضا في سائر القوى الأربع، كذلك الأمر بعينه في جملة الوجود الأمر الموجب | لكون ما يتكوّن واستمرار وجوده | مدة ما، وهي اختلاط الاسطقسات بالقوى الفلكية المحركة لها المبيثثة فيها، هو السبب بعينه في حدوث اسباب مؤذية في الوجود كالمسيول والأمطار الوابلة^(٢٠٧٤) والثلج^(٢٠٧٥) والبرد، والرياح العاصفة والرعود والبروق وعفونة الهواء، أو حدوث أسباب مهلكة جدا تُفني بلدة أو بلادا أو إقليما كالخسوف والزلازل والصواعق والمياه التي تفيض من البحار والأغمار.

- واعلم أن هذا الذي قلناه كله من تشبيه العالم بجملته بشخص انسان ليس من أجل هذه الأشياء. قيل في الانسان إنه عالم صغير لان هذا التشبيه كله مطرد في كل شخص من أشخاص الحيوان الكامل الأعضاء ولم تسمع قط احدا، من الأوائل يقول إن الحمار أو الفرس عالم صغير، وإنما قيل في الانسان ذلك من أجل الأمر الذي اختصّ به الإنسان، وهو^(٢٠٧٦) القوة الناطقة، اعنى العقل الذي هو العقل الهيلواني الذي هذا المعنى لا يوجد في شئ من أنواع الحيوان غيره.

- وبيان ذلك أن كل شخص من أشخاص الحيوان لا يفتقر في استمرار وجوده الى فكر وروية وتدير، بل يمشي ويسعى بحسب طبيعته، ويأكل ما يجد مما يوافقه ويأوى لأي موضع اتفق، وينزو على أي أنثى وجد عند هيجانه إن كان له أوان هيجان، فيدوم بذلك شخصه المدة التي يدوم،

(٢٠٧٤) الوابلة : ت ، الويلة : ج ن (٢٠٧٥) الثلج : ت ، الثلوج : ج .
(٢٠٧٦) وهو : ت ، وهي : ن

وستستمر وجود نوعه . ولا يحتاج بوجه لشخص آخر من نوعه يعاونه
وبعاضده على بقاءه، حتى يعمل له أشياء | لا يعملها هو بنفسه . (١٠٣-١) م

أما الإنسان خاصة، فإنه لو قُدِّرَ شخص منه وحده موجودا قد عدم
التدبير وصار كالبهايم لتلف لوقته ذلك، ولا يمكن لبته ولو⁽²⁰⁷⁷⁾ يوما واحدا
5 إلا بالعرض، اعني ان يجد بالاتفاق شيئا ينعذى به، وذلك أن أغذيته التي
بها قوامه تحتاج الى صناعة وتدير طويل لا يتم إلا بفكرة وروية، وبآلات
كثيرة وبأشخاص كثيرين أيضا، ينفرد كل واحد منهم بشغل ما، فلذلك
يحتاج من يسوسهم ويجمعهم حتى ينتظم اجتماعهم، ويستمر ليعاون بعضهم
بعضا. وكذلك تقوية الحرّ في زمان الحرّ والبرد في زمان البرد وصيانتة
10 من الامطار والثلوج وهبوب الرياح يحتاج الى هيئة استعدادات كثيرة كلها
لا تتم إلا بفكرة وروية. ومن أجل ذلك وُجدت فيه هذه القوة الناطقة
التي بها يفكر ويروى ويعمل ويهيئ بأنواع من الصناعات أغذيته وكنهه
ولباسه وبها يدبر جميع أعضاء جسمه حتى يفعل منها الرئيس ما يفعل
وبندبر المرؤوس بما يتدبر. فلذلك لو قدرت شخصا من الناس مسلوبا هذه
15 القوة متروكا مع الحيوانية فقط لتلف وباد لحينه.

وهذه القوة شريفة جدا أشرف قوى الحيوان، وهي أيضا خفية جدا
لا يفهم حقيقتها ببادى الرأى المشترك كفهم سائر القوى الطبيعية، كذلك
فى الوجود أمر ما هو المدبر لجملته المحرك لعضوه الرئيس الأول الذى أعطاه
قوة التحريك حتى دبّر بها ما سواه | ولو قُدِّرَ بطلان ذلك الأمر، بطل وجود (١٠٣-ب) م
20 هذه الكرة بأسرها الرئيس منها والمرؤوس. وبذلك الأمر يستمر وجود
الكرة وكل جزء منها وذلك الأمر هو الإله تعالى اسمه. وبحسب هذا المعنى
فقط، قيل فى الإنسان خاصة إنه عالم صغير، إذ وفيه مبدأ ما هو المدبر
لجمعه. ومن أجل هذا المعنى سمى الله تعالى فى لغتنا حياة العالم وقيل:

وحلف بالحي إلى الأبد⁽²⁰⁷⁸⁾ واعلم⁽²⁰⁷⁹⁾ ان هذا التشبيه الذى شبهنا العالم
بجملته بشخص⁽²⁰⁸⁰⁾ انسان لا يخالف فى شئ مما ذكرناه إلا فى ثلاثة أشياء :

- أحدها : أن العضو الرئيس من كل حيوان . له قلب يستنفع بالأعضاء
الرؤوسية ، ويعود عليه نفعها وليس فى الوجود الكلى شئ كذلك ؛ بل
كل من يفيض تدبيراً أو يعطى قوة لا يعود عليه نفع بوجه من الرؤوس ،
بل إعطاؤه ما⁽²⁰⁸¹⁾ يعطيه كإعطاء المنعم المفضل الذى يفعل ذلك كرم
طباع وفضيلة سمية لا لترج⁽²⁰⁸²⁾ بل⁽²⁰⁸³⁾ هذا تشبهُه بالإله تعالى اسمه .

- والثانى : ان القلب من كل حيوان . له قلب فى وسطه وسائر الأعضاء
الرؤوسية محيطة به لتعمته منفعتها فى صيانتها وحراستها بها حتى لا تسرع له
أذية من خارج ؛ والأمر فى العالم بجملته بالعكس ، أشرفه محيط بأخسه لما
أمن عليه من قبول الأثر مما سواه وحتى لو كان متأثراً لما وجد خارجاً عنه
جسم⁽²⁰⁸⁴⁾ آخر يؤثر فيه ، فهو يفيض على ما فى داخله ولا يصله أثر بوجه
(١٠٤-) م ولا قوة من غيره من الأجسام .

- وهنا أيضاً شبه ما ، وذلك أن العضو الرئيس فى الحيوان كل ما بعد
عنه من الأعضاء كان أقل شرفاً⁽²⁰⁸⁵⁾ مما هو قريب منه . وكذلك الأمر
فى العالم بأسره كلما قربت الأجسام من المركز تكدرت وغلظ جوهرها
(٢٢٠- ب) م وعسرت حركتها ، وذهب نورها | وشفافها لبعدها عن الجسم الشريف
النير الشفاف المتحرك اللطيف البسيط ، اعنى الفلك . وكلما قرب منه جسم
اكتسب شيئاً من هذه الخصال بحسب قربه وصار له شرف ما ، على مادونه .

- والثالث : أن هذه القوة الناطقة هى قوة فى جسم وغير مفارقة له ،
والله تعالى ليس هو قوة فى جسم العالم ، بل مفارق لجميع أجزاء العالم وتديره
تعالى وعنايته مصحوبة للعالم بجملته اصطحاباً⁽²⁰⁸⁶⁾ يخفى عنا كنهه⁽²⁰⁸⁷⁾

(2078) ع [دانيال ١٢ ، ٧] ، و بشع بنجى هموم ت - (2079) ، واعلم : ت ، لان الموالد
بجبه ما كثيرة واعلم - (2080) تشخص ت ، تشخص ج (2081) ما : ت ، كما : ن
(2082) لترج - س . ت - جى - ن (2083) بل : ت ، بل كل ن (2084) جعم : ج ،
حسا ت (2085) شرف - شرف ت (2086) اصطحاباً ت ، اصطحاباً : ج (2087)
كهم ت ، كوها ن

وحقيقته وقوى البشر مقصورة عن ذلك، إذ البرهان يقوم على مفارقه تعالى للعالم وتبرّيه⁽²⁰⁸⁸⁾ منه والبرهان يقوم على وجود آثار تدبيره ، (و*) عنايته في كل جزء من أجزائه ولودقّ وحقر ، فسبحان من ابرنا كماله.

- واعلم أنه كان ينبغي أن نشبه نسبة الله تعالى للعالم نسبة العقل المستفاد 5
للانسان الذى ليس هو قوة في جسم، وهو مفارق للجسد مفارقة حقيقية، وفائض عليه وكان يكون تشبيه القوة الناطقة بعقول الأفلاك التى هى في أجسام، لكن امر عقول الأفلاك ووجود العقول المفارقة وتصور العقل المستفاد الذى هو مفارق أيضا، هى أمور فيها نظر| وبحث، ودلائلها خفية، (١٠٤-ب) م
وان كانت صحيحة، وتحدث فيها شكوك كثيرة، وللطاعن فيها مطاعن 10
وللمشغب فيها تشغيب. ونحن إنما آثرنا أولاً أن نتصور الوجود بالصورة اليقينية التى لا يناكر فى شئ مما ذكرناه ذكرنا مرسلات إلا أحد شخصيتين. اما جاهل بالأمر اليقيني كما يناكر من ليس بمهندس أمور تعليمية تبرهنت او من يؤثر التمسك برأى ما سابق فيغالط نفسه، أما من يريد [ان] ينظر نظرا حقيقيا فليتعلم حتى يتبين له صحة كل ما أخبرنا به، ويعلم أن هذه 15
هى صورة هذا الموجود المستمر وجوده بلاشك ولاريب، فان أراد [ان] يقبل هذا ممن تبرهن له كل ما تبرهن، فليقبل، ويبنى على ذلك مقايسه ودلائله وإن لم يؤثر التقليد ولا فى هذه المبادئ أيضا فليتعلم، فسوف يتبين له أن الأمر هكذا هو: هذا ما اخترناه، وهو الحق فاسمعه واحتفظ به⁽²⁰⁸⁹⁾ وبعد هذا التمهيد آخذ في ذكر ما وعدنا بذكره وتبيينه.

فصل عج [٧٣]

20

المقدمات العامة التى وضعها المتكلمون على اختلاف آرائهم وكثرة طرقهم وهى ضرورية فى إثبات ما يريدون لإثباته فى هذه الأربعة مطالب، اثنتى عشرة مقدمة. وها انا أذكرها لك ثم أبين لك معنى كل مقدمة منها، وما يلزم عنها. |

(١٠٥-ب) م

(2088) تبريه : ج، تبرؤ : ت (*) . و : ج ، - : ت (2089) : ع [ايوب ٢٧/٥] ، هـ زات حقر نوه كن هيا شعثه واته دع ك : ت ج

- المقدمة الاولى : إثبات الجوهر الفرد .
- المقدمة الثانية : وجود الخلاء .
- المقدمة الثالثة : ان الزمان مؤلف من آتات .
- المقدمة الرابعة : ان الجوهر لا ينفك من عدة أعراض .
- 5 المقدمة الخامسة : ان الجوهر الفرد تقوم به الأعراض التي سأصفها ولا ينفك منها .
- المقدمة السادسة : أن العرض لا يبقى زمانين .
- المقدمة السابعة : ان حكم الملكات حكم اعدامها وأنها كلها أعراض⁽²⁰⁹⁰⁾ موجودة مفتقرة لفاعل .
- 10 المقدمة الثامنة : أن ليس ثم في جميع الموجود غير جوهر و عرض يعنون المخلوقات كلها وأن الصورة الطبيعية أيضا عرض .
- المقدمة التاسعة : أن الأعراض لا تحمل بعضها بعضا .
- المقدمة العاشرة : أن الممكن لا يعتبر بمطابقة هذا الوجود لذلك التصور .
- 15 المقدمة الحادية عشرة : أن لا فرق في استحالة ما لانهاية له ، بين أن يكون بالفعل أو بالقوة او بالعرض ، أعني أنه لا فرق بين أن تكون تلك الغير متناهية موجودة معا ، أو مقدرة من الوجود ومما قد عدم ، وهذا هو الذي بالعرض كل ذلك ، قالوا : محال .
- المقدمة الثانية عشرة : هي قولهم : إن الحواس تخطئ ويفوتها كثير من مدرجاتها ، فلذلك لا يدعى حكمها ولا تؤخذ مطلقة مبادئ برهان . وبعد 20 تعديدها آخذ في تبين معانيها وتبيين ما يلزم عنها واحدة واحدة .

المقدمة الأولى

(١٠٥-ب) م

معناها انهم زعموا ان العالم بجملمته اعنى كل جسم فيه هو مؤلف من أجزاء صغيرة جدا لا تقبل التجزئة لدقتها ولا للجزء الواحد منها كم بوجه .

(2090) أعراض : ت ، أعراضا : -

- فاذا اجتمع بعضها على بعض كان المجتمع ذاكم، وهو جسم⁽²⁰⁹¹⁾ حينئذ ولو اجتمع منها جزئان ، كان كل جزء حينئذ جسما ، وصار جسمين في أقاويل بعضهم وهي كلها تلك الأجزاء متشابهة متماثلة لا اختلاف فيها بوجه من الوجوه ، ولا يمكن ، قالوا: إن يوجد جسم بوجه الا مركبا من هذه الأجزاء المتماثلة تركيب مجاورة حتى ان الكون عندهم هو الاجتماع ، والفساد 5 افتراق ولا يسمونه فسادا ، بل يقولون الآكوان⁽²⁰⁹²⁾ هي | اجتماع (١-٢٢١) ج وافتراق وحركة وسكون، ويقولون إن هذه الأجزاء ليست محصورة في الوجود كما كان يعتقد افية ورس⁽²⁰⁹³⁾ وغيره ممن قال بالجزء، بل قالوا ، إن الله تعالى بخلق هذه الجواهر دائما متى شاء ، وهي أيضا يمكن عدمها 10 وسأسمعك آراءهم في عدم الجوهر.

المقدمة الثانية

- القول بالخلاء . الأصوليون أيضا يعتقدون ان الخلاء موجود وهو بُعد ما أو أبعاد لا شيء فيها أصلا ، الا خالية من كل جسم عادمة لكل جوهر . وهذه المقدمة هي ضرورة⁽²⁰⁹⁴⁾ لهم لاعتقادهم المقدمة الأولى 15 وذلك أنه إذا كان العالم ملاء من تلك الأجزاء ، فكيف | يتحرك المتحرك ، (١-١٠٦) م ولا يتصور تداخل الأجسام بعضها في بعض ولا يمكن اجتماع تلك الأجزاء وافتراقها إلا بحركتها فبالضرورة يلتجئون لإثبات الخلاء حتى يمكن تلك الأجزاء أن تجتمع وتفترق ويمكن حركة المتحرك في ذلك الخلاء الذي لا جسم فيه ولا جوهر من تلك الجواهر.

المقدمة الثالثة

20

هي قولهم : إن الزمان مؤلف من آتات يعنون أنها أزمنة كثيرة لا تقبل القسمة لقصر مدتها وهذه المقدمة أيضا ضرورة لهم من أجل المقدمة الأولى، وذلك أنهم رأوا، بلا شك براهين أرسطو التي برهن بها أن المسافة

(2091) ذاكم وهو جسم : ت ، ذوكم وذو جسم : ن (2092) الاكوان : ت ، الاخوان : ن (2093) افيقورس : ت ، افيقوروس : ج (2094) ضرورة : ت ، ضرورة : ج

والزمان والحركة المكانية ثلاثتها ⁽²⁰⁹⁵⁾ متكافية في الوجود، اعنى أن نسبة بعضها إلى بعض نسبة واحدة وأن بانقسام أحدها ينقسم الآخر وعلى ⁽²⁰⁹⁶⁾ نسبه، فعلموا ضرورة أنه إن كان الزمان متصلاً، ويقبل القسمة إلى لانهائية، فيلزم ضرورة ان ينقسم الجزء الذى فرضوه غير منقسم. وكذلك إن فرضت المسافة متصلة، لزم ضرورة انقسام الآن من الزمان الذى فرض غير منقسم 5 كما بين ارسطو في السماع. فلذلك فرضوا أن المسافة غير متصلة، بل مؤلفة من اجزاء إليها تنتهى القسمة.

وكذلك الزمان ينتهى إلى آتات لا تقبل القسمة ، مثال ذلك ان الساعة (١٠٦ - ب) م الواحدة مثلاً | ستون دقيقة ، والدقيقة ستون ثانية والثانية ستون ثالثة ، فسيفتهى الأمر عندهم إلى أجزاء اما عواشر مثلاً، أو أدق منها تتجزأ بوجه، 10 ولا تقبل القسمة مثل المسافة فقد صار الزمان اذن ذا وضع وترتيب ولا يحققون ماهية الزمان اصلاً. وحق لهم ذلك لان اذا كان مهرة الفلاسفة قد حيرهم امر الزمان وبعضها لم يعقل معناه حتى أن جالينوس قال هو أمر الهى لا تدرك حقيقته. فناهيك هؤلاء الذين لا يلتفتون لطبيعة شئ من الأشياء واسمع مالزمهم بحسب هذه الثلاث مقدمات فاعتقدوه. 15

قالوا : الحركة هى انتقال جوهر فرد من تلك الأجزاء من جوهر فرد الى جوهر فرد يليه ، فيلزم أن لا تكون حركة أسرع من حركة بحسب هذا الوضع ⁽²⁰⁹⁷⁾ قالوا : هذا الذى ترى متحركين يقطعان مسافتين مختلفتين فى زمان واحد ليس علة ذلك كون حركة هذا قاطع المسافة الأطول أسرع حركة بل علة ذلك أن هذه الحركة التى نسميها بطيئة تخللتها سكنات أكثر 20 وتلك التى نسميها سريعة تخللتها سكنات أقل فلما اُعرضوا بالسهم الذى رُمى من القوس الشديدة.

قالوا : وهذا أيضا تخللت حركاتها سكنات ، وهذا الذى تظنه متحركاً حركة متصلة هو من خطاء الحواس، لان الحواس ⁽²⁰⁹⁸⁾ يفوتها كثير من مدركاتهما كما وضعوا فى المقدمة الثانية عشرة. فقل لهم رأيتم إذا تحركت 25

(2095) ثلاثتها : ت ، ثلاثها : ن (2096) وع : ت ، عل : ن (2097) الوضع : ت ،
المنى الوضع : ن (2098) لان الحواس : ت ، — : ج

الرحى | دورة (2099) كاملة، ليس الجزء الذى فى محيطها قد قطع مسافة (١٠٧-١) م
الدائرة الكبيرة فى الزمان بعينه الذى قطع فيه الجزء الذى هو قريب من مركزها .
الدائرة الصغيرة ، فحركة المحيط أسرع من حركة الدائرة الداخلة ، ولا يتسع
لكم القول بأن ذلك الجزء تخللت حركته سكنات أكثر لكون الجسم كله
واحداً ومتصلاً ؛ أعنى جرم الرحى ، فكان جوابهم أنها تتفكك أجزاؤها
5 عند الدوران ، وتكون السكنات التى تتخلل كل جزء يدور قريب من المركز
أكثر من السكنات التى تخللت الجزء الذى هو أبعد من المركز.

فقل لهم فكيف نرى الرحى جسماً واحداً لا يتكسر بالمطارق ، فإذا
دار تفكك وعنده سكونه يلتحم ويصير كما كان ، وكيف لا تدرك أجزاؤه
10 مفككة ، فاستعملوا فى جواب ذلك المقدمة الثانية عشرة بعينها وهى أن
لا يعتبر إدراك الحواس بل شاهد العقل ، ولا تظن أن هذا الذى ذكرت
لك هو أشنع ما يلزم عن هذه الثلاث مقدمات ، بل الذى يلزم عن اعتقاد
وجود الخلاء أعجب وأشنع . وما هذا الذى ذكرت لك من أمر الحركة
أعظم شناعة من كون قطر المربع مساوياً لضلعه بحسب هذا الرأى ، حتى
15 قال بعضهم إن المربع شئ غير موجود.

وبالجملة أن | بحسب المقدمة الاولى ، تبطل جميع براهين الهندسة (٢٢١-ب) م
كلها وينقسم الامر فيها قسمين : اما بعضها فيكون باطلا محضاً مثل خواص
التباين والاشتراك فى الخطوط والسطوح وكون خطوط | منطقة وغير (١٠٧-ب) م
منطقة (2100) وكل ما تضمنته عاشره اقليدس وما شابه ذلك ، وبعضها تكون
20 براهينه غير مطلقة كقولنا نريد أن نقسم خطاً بنصفين لأنه إن كانت
جواهره عددها فرد فلا يمكن انقسامه بحسب وضعهم . واعلم أن لبنى شاكر
«كتاب الحيل» المشهور ، فيه نيف على المائة حيلة كلها مبرهنة وخرج للفعل
ولو كان الخلاء موجوداً لما صح منها ولا واحدة ، ولبطل كثير من أعمال
تجربة المياه وفى الاحتجاج على تثبيت هذه المقدمات و اشباهها ، فثبت
25 الأعمار وارجع الى تبين معانى بقية مقدماتهم المذكورة .

المقدمة الرابعة

- هى قولهم : إن الأعراض موجودة وهى معانٍ زائدة على معنى الجوهر ولا ينفك جسم من الأجسام من أحدها . وهذه المقدمة لو اقتصر فيها على هذا القدر ، لكانت هذه مقدمة صحيحة بيّنة واضحة لا ريب فيها ولا شبهة ، لكنهم قالوا : إن كل جوهر إن لم يكن فيه عرض الحياة ، فلا بد له أن يكون له عرض الموت لأن كل ضدّين فلا يخلو القابل من أحدهما قالوا : وكذلك يكون له لون وطعم ، وحركة أو سكون ، واجتماع أو افتراق . وإن كان فيه عرض الحياة فلا بد فيه من أجناس أخرى من الأعراض كالعلم أو الجهل أو الإرادة أو ضدها | أو القدرة أو العجز أو الإدراك أو أحد اضداده وبالجمله كل ما يوجد للحي فلا بد له منه أو من احد اضداده .

المقدمة الخامسة

- هى قولهم : إن الجوهر الفرد تقوم به تلك الأعراض ، ولا ينفك منها . وتبين هذه المقدمة ومعناها أنهم يقولون : ان هذه الجواهر الأفراد التى يخلقها الله كل جوهر فرد منها ذو أعراض لا ينفك منها ، مثل اللون والرائحة والحركة أو السكون إلا الكم . فان كل جوهر منها ، ليس هو ذاكم لأن الكم عندهم ما يسمونه عرضا ولا يعقلون معنى العرضية فيه ، وبحسب هذه المقدمة يرون أن كل أعراض توجد فى جسم من الأجسام فلا يقال إن عرضا منها مخصوص بجملة ذلك الجسم بل ذلك العرض ، هو عندهم موجود فى كل جوهر فرد من الجواهر التى تتألف منها ذلك الجسم . مثال ذلك هذه القطعة من الثلج ليس البياض موجودا فى الجملة كلها فقط ، بل كل جوهر وجوهر من جواهر هذا الثلج هو الأبيض⁽²¹⁰¹⁾ ولذلك وجد البياض فى مجموعها . وكذلك قالوا فى الجسم المتحرك كل جوهر فرد من جواهره هو المتحرك ولذلك تحرك جميعه وهكذا الحياة موجودة عندهم فى كل جزء

(2101) الأبيض : ت ، البياض : ن

وجزاء من جواهر الجسم الحى. وكذلك الحس كل جوهر فرد فى تلك الجملة الحساسة هو الحساس عندهم | لأن الحياة والحس والعقل والعلم (١٠٨-ب) م عندهم أعراض ، مثل السواد والبياض كما نبيّن من مذاههم.

5 اما النفس فهم فيها مختلفون. أغلب أقوالهم انها عرض موجود فى جوهر واحد فرد من جملة الجواهر التى تركّب منها الإنسان مثلاً ، وتسمّت الجملة متنفسه من أجل كَوْن ذلك الجوهر الفرد فيها. إو منهم من يقول: إن النفس جسم⁽²¹⁰²⁾ مركّب من جواهر لطيفة ، وتلك الجواهر هى بلا شك ذات عرض ما به تخصصت وصارت نفساً، وتلك الجواهر قالوا : مخالطة لجواهر البدن فما ينفكّون عن كون معنى النفس عرضاً ما.

10 أما العقل فرأيهم يجمعون أنه عرض فى جوهر فرد من الجملة العاقلة وفى العلم عندهم حيرة هل هو عرض موجود فى كل جوهر وجوهر من جواهر الجملة العالمة ار فى جوهر واحد فقط ، ويلزم على كلا القولين شذاعات.

ولما اعتُرض عليهم بكوننا نجد المعادن والأحجار أكثرها ذا⁽²¹⁰⁸⁾ لون شديد ، فاذا سُحقت ذهب ذلك اللون، لانّا اذا سحقنا الزمرد الشديد 15 الخضرة صار غباراً أبيض، دليل أن هذا العرض تقوم به الجملة، لا كل جزء منها ، وأبّين من ذلك أن الأجزاء إذا قطعت من الحى ، فليست حية دليل أن هذا المعنى تقوم به الجملة لا كل جزء منها، قالوا فى جواب ذاك : العرض لا بقاء له وانما يخلق دائماً كما سأبيّن من رأيهم فى المقدمة التى بعد هذه.

(١٠٩-ا) م

المقدمة السادسة

20

هى قولهم: إن العرض لا يبقى زمانين معنى هذه المقدمة أنهم زعموا أن الله عز وجل يخلق الجوهر ويخلق فيه اى عرض شاء معاً فى دفعة واحدة، ولا يوصف تعالى بالقدره على خلق جوهر دون عرض لأن ذلك ممنوع ، وحقيقة العرض ومعناه هو ان لا يبقى ، ولا يثبت زمانين يعنون آئين؛

(2102) جسم : ت ، — : ن (2103) ذا : ج ، ذو : ت ،

- (٢٢٢-١) ٦: نوعه ، فيذهب أيضا ذلك | الآخر فيخلق ثالثا من نوعه هكذا دائما، طال ما يريد الله بقاء نوع ذلك العرض، فإن أراد تعالى أن يخلق نوع عرض آخر في ذلك الجوهر خلق وإن كفّ عن الخلق ولم يخلق عرضاً عدم ذلك الجوهر هذا رأى بعضهم، وهم الأكثر وهذا هو خلق الأعراض التي يقولونها⁽²¹⁰⁴⁾. 5
- أما بعضهم من المعتزلة فيقول: إن بعض الأعراض تبقى مدة ما وبعضها لا تبقى زمانين وليس لهم في ذلك قانون يرجعون إليه حتى يقولوا نوع العرض الثنائي يبقى، والنوع الثلاثي لا يبقى. والذي دعاهم إلى هذا الرأي هو أن لا يقال بأن ثم طبيعة بوجه وأن هذا الجسم تقتضي طبيعته أن يلحقه من الأعراض الكذا والكذا، بل يريدون أن يقولوا إن الله تعالى خلق هذه 10
- الأعراض الآن دون واسطة طبيعة، دون شيء آخر. فإذا قيل ذلك، لزم (١٠٩-ب) م عندهم ضرورة أن لا يبقى | ذلك العرض، لأنك إن قلت يبقى مدة ثم يعدم لزم الطلب أي شيء أعدمه؟ فإن قلت إن الله يعدمه إذا شاء، فهذا لا يصح بحسب رأيهم لأن الفاعل لا يفعل العدم لان العدم لا يفترق لفاعل، بل إذا كفّ الفاعل عن الفعل كان عدم ذلك الفعل. وهذا صحيح على 15
- جهة ما، فلذلك افضى بهم القول لكونهم أرادوا أن لا تكون ثم طبيعة توجب وجود شيء أو عدم شيء، إن قالوا يخلق الأعراض متتابعة، وإذا أراد الله عند بعضهم أن يعدم الجوهر، فلا يخلق فيه عرضا، فيعدم.
- أما بعضهم فقال: إن إذا أراد الله إفساد العالم يخلق عرض الفناء لا في محل فيقاوم ذلك الفناء لوجود العالم، وبحسب هذه المقدمة قالوا إن 20
- هذا الثوب الذي صبغناه احمر بزعمنا، ليس نحن الصابغين أصلا، بل الله أحدث ذلك اللون في الثوب عند مقارنته للصبغ الأحمر الذي نزع نحن أن ذلك الصبغ تعدّى إلى الثوب وليس الأمر⁽²¹⁰⁵⁾ قالوا كذلك، بل قد أجرى الله العادة أن لا يحدث هذا اللون الأسود مثلا الا عند مقارنة الثوب

(2104) يقولونها: ت، يقولونه: ن (2105) وليس امر: ت، كذلك وليس هذا قالوا

فقط بل: ن

للنيلج، ولا يبقى ذلك السواد الذى خلقه الله عند مقارنة المتسود للسواد⁽²¹⁰⁶⁾، بل يذهب لحينه ويُخلق سواد آخر، وقد أجرى الله أيضا العادة أنه لا يُخلق بعد ذهاب ذلك السواد حمرة أو صفرة، بل سواد مثله فالزموا بحسب هذا الوضع أن هذه الأشياء التى نعلمها الآن | ليست هى علومنا التى علمناها (١١٠-١) م

5 أمس، بل عدت تلك العلوم، وخلقت علوم أخرى مثلها، قالوا كذلك، هو لأن العلم عرض وكذا النفس أيضا يلزم من يعتقدها عرضا أن تُخلق لكل ذى نفس مائة ألف نفس مثلا فى كل دقيقة لأن الزمان عندهم، كما علمت، مؤلف من آتات لا تتجزأ وبحسب هذه المقدمة:

قالوا: إن الإنسان إذا حرك القلم فما الإنسان حركه لأن هذا التحرك الذى حدث فى القلم، هو عرض خلقه الله فى القلم وكذلك حركة اليد المحركة للقلم بزعمنا عرض خلقه الله فى اليد المتحركة، وانما أجرى الله العادة بأن تقارن حركة اليد لحركة القلم لا أن لليد أثره بوجه، ولا سببية فى حركة القلم، لأن العرض قالوا: لا يتعدى محله. وياجماع⁽²¹⁰⁷⁾ منهم أن هذا الثوب الأبيض الذى أنزل فى خاية النيلج، فانصبع⁽²¹⁰⁸⁾، ليس النيلج

15 سوده لأن السواد عرض فى جسم النياج لا يتعدى لغيره، وليس ثم جسم فعل اصلا. وانما الفاعل الأخير، الله وهو الذى أحدث السواد فى جسم الثوب عند مقارنته للنيلج. إذ هكذا أجرى العادة وبالجملة لا يقال هذا سبب كذا بوجه، هذا رأى جمهورهم. وبعضهم قال بالسببية، فاستشنعوه.

وأما أفعال الناس فهم فيها يختلفون.

20 مذهب أكثرهم وجمهور الاشعرية⁽²¹⁰⁹⁾ أن⁽²¹¹⁰⁾ عند تحريك هذا القلم، خلق الله أربعة أعراض ليس منها عرض سببا للآخر؛ بل هى متقارنة فى الوجود | لا غير. العرض الاول إرادتى أن أحرك القلم؛ والعرض (١١٠-ب) م الثانى قدرتى على تحريكه؛ والعرض الثالث نفس الحركة الانسانية،

(2106) للسواد : ت، سوادا : ج (2107) باجماع : ت، باجماع : ن (2108) فانصبع : ت، فانصبع : ن (2109) جمهور الاشعرية : ت، مذهب الاشعرية : ن (2110) ان : ت، اعنى : ج، انى : ن

اعنى حركة اليد؛ والعرض الرابع تحرك القلم - لانهم زعموا أن الإنسان إذا أراد شيئاً ففعله بزعمه : فقد خلقت له الإرادة - وخلقت له القدرة على فعل ما أراد - وخلق له الفعل ، لأنه لا يفعل بالقدرة المخلوقة فيه ولا اثر لها في الفعل .

- اما المعتزلة ، فقالوا : إنه يفعل بالقدرة المخلوقة فيه . وبعض الاشعرية قال للقدرة المخلوقة في الفعل اثر مّا ، ولها به تعلق ولكن اكثرهم ⁽²¹¹¹⁾ استثنوا ذلك . وهذه الإرادة المخلوقة على زعم كلهم - والقدرة المخلوقة . وكذلك الفعل المخلوق عند بعضهم . كل ذلك أعراض لا بقاء لها ، وإنما الله يخلق في هذا القلم تحركاً بعد تحرك ، هكذا دائماً طال ما القلم متحرك [أ] ، فإذا سكن ، فلم يسكن | حتى خلق فيه أيضاً سكونا ⁽²¹¹²⁾ ولا يبرح يخلق فيه سكونا ⁽²¹¹²⁾ بعد سكون طالما القلم ساكناً ⁽²¹¹³⁾ . ففى كل آن من تلك الآتات - 10 اعنى الأزمنة الأفراد يخلق الله عرضاً في جميع أشخاص الموجودات ، من ملك وفلك وغيرهما ، هكذا دائماً في كل حين وقالوا : إن هذا هو الايمان الحقيقى بان الله فاعل ، ومن لم يعتقد أن هكذا يفعل الله فقد جحد كون الله فاعلاً على رأيهم . وفى مثل هذه الاعتقادات يقال عندى وعند كل ذى عقل : ام انتم تتخذونه | كما يتخذ انسان ⁽²¹¹⁴⁾ اذ هذا هو عين 15 الخدعة ⁽²¹¹⁵⁾ حقيقة .

المقدمة السابعة

- هى اعتقادهم أعدام الملكات أنها معانٍ موجودة في الجسم ⁽²¹¹⁶⁾ زائدة على جوهره فهى أعراض موجودة أيضاً فهى تُخلق دائماً كلما ذهب شئٌ خُلِقَ شئٌ . وبيان ذلك أنهم لا يرون أن السكون هو عدم الحركة ولا أن الموت 20 عدم الحياة ولا أن العمى عدم الإبصار ، ولا كل ما شابه هذا من أعدام الملكات ، بل حكم ⁽²¹¹⁷⁾ الحركة والسكون عندهم حكم الحرارة والبرودة ، فكما أن الحرارة والبرودة عرضان موجودان في الموضوعين : الحار والبارد .

⁽²¹¹¹⁾ واستثنوا : ت ، لكن اكثرهم استثنوا : ن (2112) سكونا : ت ، سكون : ج (2113) ساكن : ت ، ساكن : ج ، (2114) : ع [ايوب ١٢ / ٩] ، ام كهتل بانوش تهتلو بو : ت ج (2115) : ا ، المتناول ج . (2116) في الجسم : ت ، في كل جسم : ن (2117) حكم : ت ، — ج

كذلك الحركة عرض مخلوق في المتحرك والسكون عرض يخلقه الله في الساكن ولا يقيم⁽²¹¹⁸⁾ زمانين أيضا كما تقدم في المقدمة التي قبل هذه .

فهذا الجسم الساكن عندهم ، قد خلق الله السكون في كل جزء من أجزائه ؛ وكلما عدم سكون خلق سكونا⁽²¹¹⁹⁾ آخر طال ما ذلك الشيء الساكن ساكنا⁽²¹²⁰⁾ ، وهو القياس بعينه عندهم في العلم والجهل ، أن الجهل عندهم موجود ، وهو عرض فلا يزال جهل يذهب و جهل يُخلق دائما ، طال ما يدوم الجاهل جاهلا بامرأته . وهو القياس بعينه في الحياة والموت ، لأن كلاهما عندهم عرض وهم يصرحون بأن حياة تذهب وحياة تُخلق طال ما الحي حيا⁽²¹²¹⁾ فإذا اراد الله موته خلق فيه عرض الموت بعقب ذهاب

10 عرض الحياة الذي لا يبقى زمانين . اما هذا كله فهم يصرحون به ويلزم (١١١ ب) م ضرورة على هذا الوضع ان عرض الموت الذي يخلقه الله هو ايضا يعدم لحينه فيخلق الله موتا آخر ولولا ذلك لما دام الموت بل كما تُخلق حياة بعد حياة كذلك يُخلق موت بعد موت . فبالت شعري الى متى يخلق الله عرض الموت في الميت هل طال ما شكله باقيا⁽²¹²²⁾ او طال ما جوهر من جواهره باقيا⁽²¹²²⁾ لأن عرض الموت الذي يخلقه الله إنما يخلقه بحسب إرادتهم في كل جوهر فرد من تلك الجواهر ، ونحن نجد أضراس أموات لها آلاف من السنين . فذلك دليل أن الله ما عدّم ذلك الجوهر فهو يخلق فيه عرض الموت طول هذه الآلاف كلما ذهب موت خلق موتا هذا مذهب جمهورهم .

20 وبعض المعتزلة يقول بأن بعض أعدام الملكات ليست أمورا موجودة بل يقول إن العجز عدم القدرة و الجهل عدم العلم ولا يطرد ذلك في كل عدم ، ولا يقول إن الظلام عدم الضوء ولا أن السكون عدم الحركة بل يجعل من هذه الأعدام بعضها موجودا⁽²¹²³⁾ وبعضها عدم ملكة بحسب

(2118) يقيم : ت ، يقوم : ن (2119) سكون : ت ، سكون : ج (2120) ساكنا : ج
ساكن : ت ، حيا : ح ، حي : ت (2122) باقيا : ج ، باق : ت (2123) موجودا :
موجود : ت

ما يوافق في اعتقاده مثل ما فعلوا في بقاء الأعراض بعضها يبقى مدة وبعضها لا يبقى زمانين لأن قصد الجميع فرض وجود تطابق طبيعته لآرائنا ومذاهبنا.

المقدمة الثامنة

- ٥ (١١٢-١) هـ هي قولهم : أن ليس ثم غير جوهر وعرض وأن الصور الطبيعية | أيضا أعراض وتبين هذه المقدمة أن الأجسام كلها عندهم مؤلفة من جواهر متماثلة كما بينا في مقدمتهم الأولى وإنما تخالف بعضها بعضا بالأعراض لا غير ، فتكون الحيوانية عندهم والإنسانية والحس والنطق ، كل ذلك أعراض بمنزلة البياض والسواد والمرارة والحلاوة ، حتى تكون مباينة شخص هذا النوع لشخص نوع آخر مثل مباينة شخص لشخص من نوع واحد حتى أن جسم السماء عندهم ، بل جسم الملائكة بل جسم العرش على ما يُتوهم وجسم أي حشرة شئت من حشرات الأرض أو أي نبات شئت ، الكل جوهر واحد وإنما اختلفت بالأعراض لا غير ذلك ، وجواهر الكل هي الجواهر الأفراد.

١٥ المقدمة التاسعة

- هي قولهم : إن الأعراض لا تحمل بعضها بعضا ولا يقال عندهم إن هذا العرض محمول على عرض آخر والآخر على الجوهر بل الأعراض كلها إنما هي محمولة حملا أولياً على الجوهر بالسواد ، وهرهم من ذلك لأنه كان يلزم أن لا يوجد ذلك العرض الأخير في الجوهر إلا بعد تقدم العرض الأول ، وهم يابون ذلك في بعض الأعراض ويريدون أن يوجدوا إمكان وجود بعض الأعراض في أي جوهر اتفق من غير أن يخصه (٢٢٣-١) ج عرض آخر بحسب ما يرون أن | الأعراض كلها هي التي تخصص ومن (١١٢-ب) م | وجه آخر أيضا أن الموضوع الذي يحمل عليه المحمول يحتاج أن يكون ثابتا دائما مدة ما ، وإذا كان العرض لا يبقى زمانين عندهم ، اعني آئين فكيف يمكن على هذا التقدير (2124) أن يكون حاملا غيره .

٢٥

المقدمة العاشرة

- هى : هذا التجويز الذى يذكرونه ، وهذا هو عمدة علم الكلام . واسمع معناه هم يرون أن كل ما هو متخيّل فهو جائز عند العقل ، مثل أن تصير كرة الأرض فلها دوارا ويصير الفلك كرة الأرض⁽²¹²⁵⁾ وجائز وقوعه باعتبار العقل . ومثل أن تتحرك كرة النار نحو المركز وتتحرك كرة الأرض نحو المحيط . 5 وما هذا المكان أوّلى بهذا الجسم من المكان الآخر بحسب التجويز العقلي . قالوا . وكذلك كل شئ من هذه الموجودات المشاهدة كون شئ منها أكبر مما هو أو أصغر أو بخلاف ما هو موجود عليه من شكل ومكان ، مثل أن يكون شخص لإنسان قدر الجبل العظيم ذا رؤوس كثيرة يطفو⁽²¹²⁶⁾ على الهواء أو يوجد فيل قدر بقّة ، وبقّة قدر فيل . كل هذا قالوا جائز عند العقل ، وعلى هذا النحو التجويز يطرد العالم كله . وإى شئ فرضوه من هذا القليل قالوا يجوز أن يكون كذا ، ويمكن أن يكون كذا . وما كون الأمر الفلاني كذا بأوّل من كونه كذا من غير التفات لمطابقة الوجود لما يفرضونه ، لأن هذا الموجود قالوا الذى له | صور معلومة ، ومقادير محصورة : (١١٣-١) م 15 وحالات لازمة لا تتغير ولا تتبدل . إنما كونها كذلك جرتى عادة ، كما أن عادة السلطان أن لا يخترق أسواق المدينة إلا وهو راكب ولا رؤى قط ، إلا كذلك . ولا يمتنع عند العقل أن يمشى راجلاً فى المدينة ، بل ذلك ممكن بلا شك ، وجائز وقوعه .

- كذلك قالوا : كون الأرض تتحرك للمركز والنار للعلو أو كون النار تحرق والماء يبرد ، جرى عادة ولا يمتنع فى العقل أن تتغير هذه العادة تبرد النار وتتحرك إلى أسفل وهى نار . وكذلك يسخن الماء ويتحرك إلى العلو وهو ماء و على هذا بُنى الأمر كله . وهم مع هذا مجمعون أن اجتماع الضدّين فى محل واحد وفى آن واحد محال ، لا يصح ولا يجوز العقل ذلك . وكذلك يقولون أيضا إن كون جوهر لا عرض فيه أصلا ، أو عرض لا فى محل فى أقاويل بعضهم ممتنع لا يجوز العقل . 20 25

(2125) الأرض - س - أرض - (2126) يطفو : ت ن ، يطف : ج د

- وكذلك يقولون: إن انقلاب الجوهر عرضاً أو انقلاب العرض جوهرًا لا يصح، ولا دخول جسم في جسم يصح، بل يقرّون أن هذه ممتنعة عقلاً. أما أن كل ما عدّوه من الممتنعات لا يتصور بوجه، وإن الذي سمّوه ممكنًا يتصور فهو قول صحيح، غير أن الفلاسفة تقول: إن هذا الذي سمّيته ممتنعًا لكونه لا يتخيّل والذي سمّيته ممكنًا لكونه يتخيّل، وهذا الممكن عندكم 5 هو ممكن في الخيال. لا عند العقل. فانتم في هذه المقدمة تعتبرون الواجب (١١٢ ب) والجائز والمستحيل تارة | بالخيال لا بالعقل، وتارة ببادئ الرأي المشترك، كما ذكر أبو نصر عند ذكره المعنى الذي يسمّيه المتكلمون عقلاً؛ فقد تبين أن المتخيّل عندهم ممكن يطابقه⁽²¹²⁷⁾ الوجود أو لم يطابقه، وكل ما يتخيّل فهو الممتنع. وهذه المقدمة لا تصح إلا بالتسع مقدمات التي تقدّم ذكرها. 10 ومن أجلها بلا شك التجيُّ لتقديم تلك وبيان ذلك على ما اصف لك وأكشف لك من بواطن هذه الأمور على جهة مناظرة وقعت بين المتكلم والفيلسوف.

- قال المتكلم لفيلسوف: لا شيء وجدنا هذا جسم الحديد في غاية الصلابة والشدة وهو اسود، وهذا جسم الزبد في غاية اللين والرخاوة 15 وهو أبيض.

- جأوبه الفيلسوف بأن قال: إن كل جسم طبيعي له نوعان من الأعراض. أعراض تلحقه من جهة مادته كمثل ما يصح الإنسان ويمرض، وأعراض تلحقه من جهة صورته كتعجب الإنسان وضحكه، ومواد الأجسام المركبة تركيباً أخيراً مختلفة جداً بحسب الصور المخصصة للمواد، حتى صار جوهر 10 الحديد خلاف جوهر الزبد وتبعهما من الأعراض المختلفة ما تراه، فالشدة⁽²¹²⁸⁾ في هذا واللين في هذا أعراض تابعة لاختلاف صورهما والسواد والبياض أعراض تابعة لاختلاف موادهما⁽²¹²⁹⁾ الأخيرة.

(2127) يطابقته: ت، سابقته: ح (2128) فالشدة: ت، من الشدة: ن (2129) موادها: ت، مادتها: ن

فنقض المتكلم هذا الجواب كله بتلك المقدمات التي له على ما أصف لك وذلك أنه يقول: لا صورة موجودة، كما تزعم اصلاً، تُقَوِّم الجواهر حتى تجعلها جواهر مختلفة | بل الكل أعراض كما بينّا من قولهم في المقدمة (١١٤ - ١٠) م

الثامنة ثم أنه يقول: لا اختلاف بين جواهر الحديد وجواهر الزبد والكل مؤلف من جواهر أفراد متماثلة كما بينّا من آرائهم في المقدمة الأولى التي يلزم عنها ضرورة المقدمة الثانية والثالثة كما بينّا. وكذلك المقدمة الثانية عشرة محتاج إليها في إثبات الجواهر الفرد. ولا يصح أيضاً عند المتكلم أن تكون أعراض ما تخصص هذا الجواهر حتى يكون بها مُهيّئاً مستعداً لقبول أعراض | ثوانٍ لأن لا يحمل عنده عرض عرضاً كما بينّا في المقدمة (٢٢٣ - ب) ج

10 التاسعة ، ولا للعرض بقاء كما بينّا في المقدمة السادسة.

فاذا صح للمتكلم كل ما أراد بحسب مقدماته، وكان الحاصل من ذلك أن جواهر الزبد والحديد جواهر واحدة متماثلة، ونسبة كل جواهر منها الى كل عرض نسبة واحدة. وما هذا الجواهر أولى بهذا العرض من هذا وكما أن هذا الجواهر الفرد ما هو بأن يتحرك أولى منه بأن يسكن، كذلك ما جواهر منها أولى بأن يقبل عرض الحياة او عرض العقل او عرض الحس من جواهر آخر، وكثرة الجواهر وقتها لا تزيد في ذلك شيئاً. إذ العرض إنما وجدته في كل جواهر وجواهر منها كما بينّا من قولهم في المقدمة الخامسة. فيلزم بحسب هذه المقدمات كلها أن ما الإنسان أولى بأن يعقل من الخنفس (2130)

15 ويلزم ما قالوا من التجويز في هذه المقدمة. ومن أجل هذه المقدمة | كان (١١٤ - ب) م

20 السعى كله ، لأنها آكد شيء في إثبات كل ما يراد لإثباته كما سيبيّن.

تنبيه :

اعلم يا أيها الناظر في هذه المقالة، انك إن كنت ممن علم النفس وقواها وتحقق كل شيء على حقيقة وجوده ، فقد علمت أن الخيال موجود لا كثر الحيوانات، أما الحيوان الكامل كله اعنى الذى له قلب ، فان وجود الخيال له بين وإن الإنسان لم يتميز بالخيال ولا فعل الخيال ، فعل

25

العقل بل ضده، وذلك أن العقل يفعل المركبات ويميّز أجزائها ويجردها ويتصورها بحقيقتها وبأسبابها، ويدرك من الشيء الواحد معاني كثيرة جدا متبانية عند العقل كتباين الشخصين من الناس عند الخيال في الوجود، وبالعقل يميّز المعنى الكلّي من المعنى الشخصي، ولا يصح برهان من البراهين إلا بالكلّي. وبالعقل يعلم المحمول الذاتى من العرضي، وليس للخيال 5 فعل شيء من هذه الأفعال. فان الخيال لا يدرك الا الشخصى المركب بمحملته على ما أدركته الحواس، أو يركّب الأشياء المفترقة في الوجود، ويركب بعضها على بعض. والكل جسم أو قوة من قوى الجسم كما يتخيّل المتخيّل شخص إنسان ورأسه رأس فرس وله أجنحته ونحو ذلك. وهذا هو الذى يسمّى المخترع الكاذب، لأنّه لا يطابقه موجود اصلا، ولا يقدر الخيال بوجه 10 على التبرّئ في إدراكه عن المادة، ولوجود صورة ما غاية التجريد، فلذلك (١١٥-١) م لا اعتبار بالخيال واسمع ما أفادتنا العلوم الرياضية وما اعظم ما اتخذناه منها من المقدمات.

اعلم أن ثم أشياء إن اعتبرها الإنسان بخياله فلا يتصورها بوجه، بل يجد امتناع تخيلها كامتناع اجتماع الضدين، ثم صح بالبرهان وجود ذلك 15 الأمر الممتنع تخيّلها وابرزه الوجود. وذلك أنه اذا تخيلت كرة كبيرة أى قدر شئت، ولو تخيلتها قدر كرة الفلك المحيط ثم تخيلت فيها قطرا يجوز على مركزها ثم تخيلت شخصين من الناس واقفين على طرفي القطر حتى يكون وضع رجليهما على استقامة القطر، ويصير القطر والرجلان بخط واحد (2131) مستقيم. فلا يخلوان يكون القطر موازيا للأفق أو غير مواز 20 له. فإن كان موازيا، سقطا جميعا وان كان غير مواز سقط احدهما، وهو الأسفل وثبت الآخر. هكذا يدرك الخيال، وقد تهرن أن الارض كُرّية، وان من المعمورة على طرفي القطر وكل شخص من سكان الطرفين رأسه ممائل السماء ورجلاه ممائل رجلى الآخر المقاطر له ولا يمكن وقوع احدهما بوجه، ولا يتصور، اذ ليس منها واحد فوق وآخر اسفل، بل كل واحد 25 منها فوق واسفل الاضافة الى الآخر.

- وكذلك تبرهن في ثانية المخروطات خروج خطيّن يكون بينهما في ابتداء
خروجهما بُعد ما وكلما بُعدًا ، تناقص ⁽²¹³²⁾ ذلك البعد ⁽²¹³³⁾ ، وقرب
احدهما من الآخر ولا يمكن التقاؤهما أبداً. وإن أخرجنا لغير نهاية ، وإن
كان كلما بعدا تقاربا. وهذا لا يمكن أن | يتخيل ، ولا يقع في شبكة الخيال ^{(١١٥-ب) م}
- 5 بوجه وذا لك الخطّان ، احدهما مستقيم والآخر منحني كما بان هناك. فقد
تبرهن وجود ما لا يتخيل ، ولا يدركه الخيال بل هو ممتنع عنده. وكذلك
تبرهن امتناع ما يوجب ⁽²¹³⁴⁾ الخيال وهو كون الله تعالى جسما أو قوة
في جسم اذ لا موجود عند الخيال الا جسم اوشئ في جسم.
- 10 فقد بان أن ثم شئ [١] آخر ، به يعتبر الواجب والجائز والممتنع وما
هو الخيال ، فما أحسن هذا النظر وما اعظم جدواه ! لمن أراد أن يفهم
من هذا الإغماء اعنى الاقتداء بالخيال . ولا تظن أن المتكلمين لا يشعرون
بشئ من هذا ، بل يشعرون به بعض شعور ويعلمونه ويسمّون ما يتخيل ،
وهو ممتنع كمثل كون الله جسماً وهماً وخيالاً وكثير ما يصرحون بأن
الأوهام كاذبة ، ولذلك التجثوا للتسع مقدمات التي ذكرنا حتى صححوا بها
15 هذه المقدمة العاشرة ، وهي تجويز ما أرادوا تجويزه من المتخيلات من
أجل تماثل الجواهر وتساوى الأعراض في العرضيّة كما بينّا.
- فتأمّل يا أيها الناظر وأرى أنه نشأ طريق نظر عويص. وذلك أن
هذه تصوّرات | ما يدعى شخص أنها تصوّرات عقلية ، وآخر يقول: ^{(٢٢٤-١) م}
إنها تصوّرات خيالية فنريد أن نجد أمراً يبيّن لنا المعقولات من المتخيلات ،
20 فان قال الفيلسوف : إن الوجود شاهدي كما يقول وبه نعتبر الواجب والجائز
والممتنع قال له المشرع : وفي ذلك هو النزاع لأن هذا الموجود تدعى
انا ⁽²¹³⁵⁾ أنه فعل بإرادة لأنه لزم وإذا فعل بهذه الصفة فيجوز أن يفعل
بخلافها إلا أن يقطع التصوّر العقلي أنه لا يجوز خلاف هذا كما تزعم ، وهذا
باب التجويز فيه عندي كلام ستسمعه في مواضع من هذه المقالة وما هو
25 امر يبادر بدفع جميعه بالهويّنا ⁽²¹³⁶⁾.

(2132) تناقص : ت ، تناقض : ن (2133) البعد : ت ، الابعاد : ن (2134) يوجب :
ت ، يوجب به : ن (2135) انا : ت ، — : ن (2136) بالهويّنا : ت ، بالهينا : ن

المقدمة الحادية عشرة

- هى قولهم: إن وجود مالا نهاية له محال على اى حال كان. وبيان ذلك أنه قد تبرهن امتناع وجود عظم مالا نهاية له، أو وجود أعظام لانهائية لعددها. وإن كان كل واحد منها متناهى العظم. وبشرط أن تكون هذه الغير متناهية موجودة معا فى الزمان. وكذلك وجود علل لاتتناهى، محال، 5 أعنى أن يكون شئ علة لأمر، ولذلك الشئ علة أخرى، وللعلة علة، وهكذا الى لا نهاية حتى تكون متعددات لا نهاية لها موجودة بالفعل سواء كانت اجساما⁽²¹³⁷⁾ أو مفارقة؛ لكن بعضها علة لبعض. وهذا هو الترتيب الطبيعى الذاتى الذى تبرهن امتناع مالا نهاية له فيه⁽²¹³⁸⁾. أما وجود مالا نهاية له بالقوة او بالعرض فنه ما تبرهن وجوده كما تبرهن انقسام العظم الى لا نهاية بالقوة وانقسام الزمان الى لا نهاية. ومنه ما فيه موضع نظر، وهو وجود مالا نهاية له بالتعاقب وهو الذى يسمّى مالا نهاية له بالعرض، (١١٦-ب) م وهو أن يوجد شئ بعد عدم | شئ آخر؛ وذلك بعد عدم آخر ثالث، وهكذا الى لا نهاية. ففى هذا هو النظر العويص جدا. فن يدعى أنه قد برهن على قدم العالم يقول: إن الزمان غير متناهٍ، ولا يلزمه من ذلك 15 محال، لكون الزمان كلما حصل منه جزء، عدم قبله جزء آخر. وكذلك تعاقب الأعراض عنده، على المادة الى لا نهاية، ولا يلزمه محال، لكونها غير موجودة كلها معا، بل بالتعاقب وهذا ما لم يتبرهن امتناعه.

- اما المتكلمون فلا فرق عندهم بين ان تقول: إن عظم ما موجود لا نهاية له، أو تقول: إن الجسم والزمان يقبل القسمة الى لا نهاية، 20 ولا فرق عندهم بين وجود أشياء غير متناهية العدد مرتبة معا. كأنك قلت أشخاص الإنسان الموجودون⁽²¹³⁹⁾ الآن أو قولاك: إن أشياء حصلت فى الوجود لا يتناهى عددها. وإن كان عدمت اولا اولا، كأنك قلت:

(2137) اجساما: ج، اجسام: ت (2138) له فيه: ت، فيه: ن (2139) الموجودون: ت، الموجودين: ج

زيد، بن عمر، وعمر، بن خالد، وخالد، بن بكر؛ هكذا الى لانهاية. هذا أيضا عندهم محال ، مثل الاول. وهذه الأبعة أقسام مما لا نهاية لها (2140) هي عندهم سواء. وهذا القسم الأخير (2141) منها بعضهم يروم تصحيحه أعنى تبين امتناعه بطريق سايته لك في هذه المقالة ، وبعضهم يقول: إن هذا مغقول بنفسه، ومعلوم بالبديهة، ولا يحتاج عليه برهان. فإن كان من المحال البين أن تكون أشياء لا نهاية لها على جهة التعاقب وإن كان الموجود منها الآن متناهياً ، فقد استحال قدم العالم | بالبديهة ولا يحتاج الى مقدمة (١١٧-١) م أخرى بوجه، وما هذا موضع البحث عن هذا الغرض.

المقدمة الثانية عشرة

- 10 قولهم: إن الحواس لا تعطى اليقين دائماً وذلك أن المتكلمين اتهموا إدراك الحواس من جهتين إحداهما أنها قد يفوتها، قالوا، كثير من محسوساتها، إما لدقة جرم ما يدرك كما يذكرون (2142) في الجزء الثاني من المقدمة. بل إنهم يرون أنه كما بينا وإما لبعدها عن المدرك لها كما لا يرى الإنسان ، ولا يسمع ولا يشم على بعد عدة فراسخ ؛ وكما لا تدرك حركة السماء. والجهة 15 الثانية أنها قالوا تخطئ في مدركاتها كما يرى الإنسان الشيء الكبير صغيراً إذا بعد عنه ويرى الصغير كبيراً، إذا كان في الماء ويرى المغوج مستقيماً ، إذا كان بعضه في الماء وبعضه خارج الماء. وكذلك الميرقن يرى الأشياء صفراً والذي تشرب لسانه مرة صفراء يذوق الأشياء الحلوة مرة. ويعددون (2143) أشياء كثيرة من هذا القبيل. قالوا: ولذلك لا يوثق بها 20 في أن تتخذ مبادئ برهان ، ولا تظن أن المتكلمين ضاربوا على هذه المقدمة عبثاً كما يظن أكثر هؤلاء المتأخرين أن روم متقدميهم إثبات الجزء لا حاجة له بل كل ما قدّمناه من قولهم ضروري. وإذا اختلت منها مقدمة واحدة بطل القصد كله. وأما هذه المقدمة | الأخيرة فضرورية جداً لأننا (١١٧-ب) م إذا أدركنا بحواسنا أموراً تناقض ما وضعوه. قالوا حينئذ لا التفات للحواس،

(2140) لها : ن ، له : ت ، لهم : ي (2141) الأخير : ت ، الآخر : ج (2142) يذكرون : ت ، يذكروا : ج (2143) يعددون : ت ، يعددوا : ج (*) في الاصل : تخطأ

اذ وتبرهن الأمر الذي زعموا أن شاهد العقل دل عليه كادعائهم في الحركة
(٢٢٤-ب) المتصلة | أنها تخللتها سكنات وتفككت الرحي عند الدوران وكادعائهم أن
بياض هذا الثوب عدم الآن وهذا بياض آخر. وهذه أشياء خلاف المرئي.
وأشياء كثيرة تلزم عن وجود الخلاء كلها يكذبها الحس ، فيكون جواب
ذلك كله أن هذا شيء يفوت الحس فيما يمكن أن يجاب فيه بذلك ، وفي 5
اشياء يجاب فيها أن هذا غلط من جملة غلطات الحس وقد علمت أن هذه
كلها آراء قديمة كانت تنتحلها السوفسطائيون كما ذكر جالينوس في كتابه
في القوى الطبيعية عن اولئك الذين كانوا يكذبون الحواس وحكى كل
ما⁽²¹⁴⁴⁾ قد علمته. وبعد تقديمي هذه المقدمات آخذ في تبیین طرقهم في تلك
الاربعة مطالب:

10

فصل عد [٧٤]

هذا الفصل أضمت لك فيه الإخبار بدلائل المتكلمين على كون العالم
محدثا ولا تطالبي⁽²¹⁴⁵⁾ بوصف ذلك بعباراتهم⁽²¹⁴⁶⁾ ولا بتطويلهم إكثي أخبرك
(١١٨-١) بمقصد كل واحد منهم⁽²¹⁴⁷⁾ وبطريق استدلاله على اثبات حدث العالم | أو
ابطال قدمه وأنبئك على المقدمات التي استعملها صاحب تلك الطريق 15
بإيجاز، وأنت إذا قرأت كتبهم المطولة وتأليفهم المشهورة لتجد بوجه معنى
زائدا على ما تفهمه من كلامي هذا في استدلالهم على هذا الغرض :
لكنتك تجد كلاما أبسط ، وعبارات رائقة حسنة وقد ربما سُجعت وفُقرت
وانتخب لها فصيح الكلام وقد ربما أجمعت العبارة وقُصد فيها إدهاش
السامع والتحويل على المتأمل وتجد في تأليفهم أيضا من تكرار المعاني وإيقاع 20
الشكوك وحلها بزعمهم ومقاومة من خالفهم كثيرا جدا.

الطريق الاول⁽²¹⁴⁸⁾

زعم بعضهم أن بالحادث الواحد يُستدل على أن العالم محدث كأنك
قلت: إن شخص زيد الذي كان نطفة ثم تنقل حالا بعد حال حتى صار

(2144) كل ما : ت ، كلما : ن (2145) تطالبي : ت ، تطليبي : ج (2146) بعباراتهم :
ت ، بعبارتهم : ن (2147) كل واحد منهم : ت ، كل واحد : ن ، كلامهم : ي ، مجوس
كلانهم : ز (2148) الاول : ت ، الاول : ج

إلى كماله ، ومحال أن يكون هو الذى غير نفسه ونقلها من حال إلى حال ، بل له مغير خارج (2149) عنه فقد تبين حاجته الى صانع اتقن بنيته ونقله من حال الى حال ، وكذلك القياس فى هذه النخلة وغيرها . وكذلك قال (2150) القياس فى العالم بجملته ، فأنت ترى أن هذا يعتقد أن أى حكم وُجد لجسم ما لزم أن يحكم به على كل جسم . 5

طريق ثانٍ (2151)

قالوا أيضا : إن بحدوث شخص من الأشخاص المتناسلة | يتبرهن (١١٨ - ب) م أن العالم كله محدث . وبيان ذلك أن زيدا هذا لم يكن ، ثم كان ، فان كان لا يمكن بوجه إلا من عمرو (2152) أبيه ، فابوه أيضا حادث . فإن كان لا يمكن أن يتكوّن ابوه الا عن خالد جدّه فعالم أيضا حادث فسيمر هذا الى 10 لانهاية . وقد وضعوا أن وجود مالا نهاية له على هذه الجهة محال ، كما بينّا فى الحادية عشرة من مقدماتهم . وكذلك لو انتهت مثلاً لشخص اول لا اب له ، وهو آدم ، فيلزم السؤال بما ذا تكوّن آدم هذا ؟ فنقول مثلاً من التراب ، فيلزم أن يسأل ، وذلك التراب بما ذا تكوّن ، فيجواب مثلاً 15 ويقال من الماء ، ويسأل ، وذلك الماء بما ذا تكوّن ، فلا بد ضرورة ان يكون هذا ، قالوا ، يمرّ الى لانهاية ، وهو محال ، أو تنتهى لوجود شئ من بعد العدم المحض وهذا هو الحق ، وعنده ينقطع السؤال فهذا قالوا برهان على ان العالم وُجد بعد العدم المحض المطلق .

طريق ثالث (2153)

20 قالوا : جواهر العالم لا تنفكّ بوجه عن أن تكون مجتمعة أو مفترقة ، وقد تجتمع منها جواهر تارة وتفرق أخرى ، ويبين واضح أن باعتبار ذاتها لا يلزمها اجتماع فقط ولا افتراق فقط ، لأن لو كانت ذاتها وطبيعتها تقتضى

(2149) خارج : ج ، خارجا : ت (2150) قال : ت ، قالوا : ن (2151) ثان : ت ، ثانية : ج (2152) عمرو : ج ، عمر : ت (2153) ثالث : ت ، ثالثة : ج

- أن تكون مفترقة، فقط لما اجتمعت أبدا وكذلك لو كانت ذاتها وحقيقتها (١١٩-١) م تقتضى أن تكون مجتمعة فقط، لما افترقت أبدا، فاذاً لا الإفتراق أولى بها من الاجتماع، ولا الاجتماع أولى بها من الافتراق، فكونها بعضها مجتمع وبعضها مفترق وبعضها تتبدل عليه الحالات، تارة يجتمع، وتارة يفترق دليل على كونها أعنى هذه الجواهر مفترقة لمن يجمع المجتمع منها ولمن يفترق المفترق منها، فهذا، قالوا: دليل على كون العالم محدثا، فقد بان لك أن صاحب هذه الطريق استعمل المقدمة الاولى من مقدماتهم، وكل ما يلزم عنها.
- طريق رابع (2154)

- قالوا: العالم كله مركّب من جوهر وعرض. ولا ينفكّ جوهر من الجواهر عن عرض أو أعراض. والأعراض كلها حادثة، فيلزم أن يكون الجواهر الحاصل لها حادثا، لأن كل مقارن للحوادث ولا ينفكّ عنها فهو حادث. فالعالم يحملته حادث. فان قال قائل: لعل الجواهر غير حادثة والأعراض هي الحادثة المتعاقبة عليه شيء بعد شيء إلى لا نهاية. قالوا: فيلزم أن تكون حوادث لا نهاية لها، وهذا قد وضعوه محالاً. وهذه الطريقة هي أحق الطرق واحسنها عندهم، حتى إن كثيرين ظنوها برهانا فقد تسلّم في هذه الطريق ثلاث مقدمات تحتاج الى ما لاخفاء به على أهل النظر.
- إحداهن: أن ما لا نهاية له على جهة التعاقب محال.

- والثانية: أن كل عرض حادث، وخصمنا الذى يدعى قدم العالم يناكرنا في عرض من الأعراض وهو الحركة الدورية، لأن أرسطو يزعم أن الحركة الدورية غير كائنة، ولا فاسدة، ولذلك يكون عنده ذلك المتحرك الذى له وجدت هذه الحركة غير كائن، ولا فاسد، فلا فائدة لنا في إثبات حدوث سائر الأعراض التى خصمنا لا يناكرنا في حدوثها ويدعى أنها متعاقبة على غير حادث بالدور، وكذلك يدعى في ذلك العرض وحده وهو الحركة

(١١٩-ب) م
(٢٢٥-ج)

الدورية أعنى حركة الفلك أنه غير حادث ولا هو من نوع عرض من الأعراض الحادثة ، فذلك العرض وحده هو الذى ينبغى أن يبحث عنه ويبين حلوثه.

والمقدمة الثالثة التى تسلمها صاحب هذه (2155) الطريق هى أن ليس ثم موجود محسوس غير الجوهر والعرض ، أعنى ذلك الجوهر الفرد ، وما يعتقده من أعراضه ، أما إن كان الجسم مركبا من مادة وصورة على ما قد برهن خصمنا فينبغى أن يبرهن كون المادة الاولى والصورة الاولى كائنتين فاسدتين وحينئذ يصح برهان حدث العالم.

طريق خامس (2156)

وهى طريق التخصص ، هذه الطريقة يؤثرها جدا جدا ومعناها راجع لما بينت لك فى مقدمتهم العاشرة وذلك أنه يقصد بفكره إلى العالم بأسره أو لأى جزء شاء من أجزائه ويقول : هذا جائز أن يكون على ما هو عليه من الشكل والمقدار . وبهذه الأعراض الموجودة فيه وفى هذا الزمان والمكان الذى وجد فيه ، جائز أن يكون أكبر أو أصغر أو بخلاف هذا الشكل أو بأعراض كذا أو يوجد قبل زمان وجوده أو بعده أو فى غير هذا المكان ، فتخصيصه بشكل ما أو بمقدار أو بمكان أو بعرض من الأعراض و بزمان مخصص مع جواز خلاف ذلك كله ؛ دليل على تخصيص مختار أراد أحد هذين الجائزين . فافتقار العالم بأسره أو أى جزء من أجزائه لمخصص ، دليل على كونه محدثا أن لا فرق بين قولك مخصص ، أو فاعل أو خالق ، أو موجد أو محدث أو . بد الكل ، يراد به معنى واحد.

ويفرعون هذا الطريق لجزئيات كثيرة جدا ، عامة وخاصة حتى يقولون : ما كون الارض تحت الماء بأولى من كونها فوق الماء . فنخصص لها هذا المكان ؟ وما كون الشمس دائرة بأولى من كونها مربعة أو مثلثة ، إذ نسبة الأشكال كلها للجسام ذوات الأشكال نسبة واحدة ، فنخصص الشمس

- بهذا الشكل؟ وهكذا يعتبرون جزئيات العالم بأسره حتى إنهم إذا رأوا زهراً مختلف الألوان تعجبوا وتأكد عندهم هذا الدليل ، وقالوا : هذه ارض واحدة وماء واحد ولاى شئ كان هذا الزهر أصفر وهذا أحمر؟ هل ذلك إلا بمخصيص. وذلك المخصص هو الإله. فالعالم كله مفتقر لمن يخصصه كله وكل جزء من أجزائه بأحد الجزئيات. وهذا كله يلزم بتسليم المقدمة العاشرة (١٢٠-ب) م مضافاً إلى كون بعض من يزعم قدم العالم لا يناكرنا في التخصيص كما سنبين. وبالجملة هذا عندى أحسن طريق ولى فيه رأى ستسمعه.

طريق سادس (2157)

- زعم بعض المتأخرين أنه عثر على طريق حسنة جداً أحسن من كل طريق تقدم. وهى ترجيح الوجود على العدم. قال العالم يمكن الوجود عند 10 كل أحد، لأنه لو كان واجب الوجود لكان هو الإله ونحن إنما نتكلم مع من ثبت وجود الإله ويقول بقدم العالم ، والممكن هو الذى يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد ، وليس الوجود أولى به من العدم ، فكون هذا الممكن الوجود وجد مع استواء حكم وجوده وعدمه ، دليل على ترجيح رجح وجوده على عدمه. وهذا طريق مقنع جداً وهو فرع من فروع 15 التخصيص المتقدم غير أنه بدّل لفظة مخصص بمرجح ، وبدّل حالات الموجود بوجود الموجود نفسه وغالطنا أو غلط في معنى قول القائل : العالم يمكن الوجود ، لأن خصمنا المعتقد قدم العالم ، يوقع اسم الممكن في قوله : العالم يمكن الوجود ، على غير المعنى الذى يوقعه عليه المتكلم ، كما نبين. ثم إن قوله : إن العالم مفتقر لمرجح يرجح وجوده على عدمه موضع وهم 20 عظيم جداً ، لأن الترجيح ، والتخصيص إنما يكون لموجود ما قابل لأحد الضدين أو لأحد المختلفين على السواء فيقال منذ وجدناه بحالة كذا ولم نجده بالحال الأخرى دليل على صانع قاصد كأنك قلت : إن هذا النحاس ما هو بقبول صورة الأبريق أولى منه بقبول صورة المنارة. فتى وجدناه منارة

أو ابريقا، علمنا بالضرورة ان محضنا وقاصدا قصد | أحد هذين الجائزين. (٢٢٥-ب) ج
فقد بان أن النحاس موجود ، والجائزان المنسوبان اليه معدومان⁽²¹⁵⁸⁾ منه
قبل ترجيح المرجح.

5 أما الشيء الموجود المختلف فيه هل وجوده هكذا لم يزل ولا يزال ،
أو وجد بعد عدم؟ فلا يتصور فيه بوجه هذا المعنى ، ولا يقال من رجح
وجوده على عدمه إلا بعد الإقرار بأنه وجد بعد العدم. وهذا هو الأمر
المختلف فيه ، فإن أخذنا وجوده وعدمه ذهنياً فقد رجعنا للمقدمة العاشرة
بعينها ، وهى اعتبار الخيالات والأوهام لاعتبار الموجودات والمعقولات ،
إذ الخصم الذى يعتقد قدم العالم يرى أن تخيلنا عدمه كتحيلنا كل ممتنع
10 يقع فى الخيال وليس الغرض هد أقاويلهم ، وإنما يبت لك أن هذا⁽²¹⁵⁹⁾
الطريق الذى ظن بها أنها طريق غير ما تقدم ، ليس بصحيح ؛ بل
حكمها حكم ما قبلها من تقدير⁽²¹⁶⁰⁾ ذلك الجواز المعلوم.

طريق سابع⁽²¹⁶¹⁾

قال أيضا بعض المحدثين : إنه يثبت حدث العالم بما تقوله الفلاسفة
15 من بقاء الأنفس ، قال اذا كان | العالم قديما فيكون الناس الذين ماتوا (١٢١-ب) م
فى ما لم يزل ، لا يتناهى عددهم ، فقد وجدت اذن أنفس لانهاية لعددها ،
وهى موجودة معا. وهذا بما تبرهن بطلانه ، بلا شك ، أعنى وجود
متعددات لانهاية لعددها معا. وهذه طريق عجبية لأنه يبين الأمر الخفى بما
هو أخفى منه ، وفى هذا يقال بالحقيقة المثل المشهور عند السريان: كفالتك
20 تعوز كفالة اخرى⁽²¹⁶²⁾ كأن هذا قد تبرهن له بقاء الأنفس وعلم على أى
صورة تبقى وما هو الشيء الباقي حتى يستدل به. أما إن كان قصده لإلزام
الشك للخصم المعتقد قدم العالم مع اعتقاده بقاء الأنفس ، فإن ذلك قد لزم إن
كان الخصم أيضا يسلم لهذا المشكك ما تخيله من كلامه فى بقاء الأنفس.

(2158) الجائزان المنسوبان اليه معدومان : ت ، الجائزين المنسوبين اليه معدومة : ج ن ،
[معلومين : ي] (2159) هذا : ت ، هـ : ن (2160) تقدير : ت ، تقرير : ن (2161) سابع :
ت ، سابعة : ج (2162) : ا ، عربك عربا صريك : ت ج [سوكه ٢١ - ا]

أما بعض متأخري الفلاسفة فحلّوا هذا الشك بأن قالوا : الأنفس الباقية ليست أجساماً فيكون لها مكان، ووضع، فيمتنع في وجودها ما لا يتناهي، والذي تعلمه أن هذه الأمور المفارقة ، أعنى التي ليست أجساماً، ولا قوة في جسم ، بل هي عقول، لا يتصور فيها تكثر بنة ، ولا على حال إلا بأن يكون بعضها سبب وجود بعض ، فيقع التباين بكون هذا علة وهذا 5 معلولاً⁽²¹⁶²⁾، وليس الشئ الباقي من زيد، علة ولا معلولاً⁽²¹⁶³⁾ للباقي من عمر . فلذلك يكون الكل واحداً بالعدد ، كما أوضح ابوبكر بن الصائغ هو ومن تجرّد للكلام في هذه الغوامض

وبالجملة ليس من مثل هذه الأمور الخفية التي تقصر الأذهان عن 10 تصويرها | تتخذ مقدمات يبين بها أمور أخرى. (١٢٢-١) م

واعلم أن كل من سيروم إثبات حدث العالم أو إبطال قدمه بهذه الطرق الكلامية فلا بد له ضرورة من استعمال إحدى هاتين المقدمتين أو كليهما⁽²¹⁶⁴⁾ وهي المقدمة العاشرة ، أعنى التجوز الذهني حتى يثبت المخصص أو المقدمة الحادية عشرة ، وهي استحالة ما لا نهاية له على جهة التعاقب ، وهذه المقدمة يصححونها بوجوه : إما بأن يقصد المستدل إلى أحد الأنواع التي أشتناها 15 كائنة فاسدة ، ويقصد بذهنه إلى زمان ماض ، ويلزم على اعتقاد القدم أن كل شخص من ذلك النوع من الزمان الفلاني إلى ما قبله في الأزل غير متناهية وكذلك كل شخص من هذا النوع بعينه من بعد ذلك الزمان المفروض بألف سنة مثلاً إلى ما قبله في الأزل غير متناهية. وهذه الجملة الأخيرة أكثر من الجملة الأولى بعدد المولودين في تلك الألف سنة ، فيلزمون بزعمهم 20 بهذا الاعتبار أن يكون ما لا نهاية أكثر مما لا نهاية .

وهكذا يفعلون بدورات الفلك أيضاً ويلزمون منها بزعمهم ان دورات لانهاية لها أكثر من دورات لانهاية لها، وقد يقاسون أيضاً بين دورات فلك ودورات فلك آخر، لإبطاء منه وكل منها غير متناهٍ وكذلك يفعلون في كل

(2163) معلول : ت ، معلول : ج (2164) كليتها : ت ، كلاهما : ن

عرض من الأعراض الحادثة فإنهم يعددون اشخاصها المعلومه ويتخيّلون
 كأنها موجودة ، وكأنها ذات بداءة ثم يزيدون على ذلك المتوهم او ينقصون
 منه وكل هذه امور وهمية لا وجودية و قد أدمج⁽²¹⁶⁵⁾ ابو نصر الفارابي (١٢٢-ب) م
 هذه المقدمة وكشف مواضع الوهم في جميع جزئياتها كما تجده بيناً واضحاً عند
 التأمّل المعرّي من التعصّب في كتابه المشهور : «الموجودات المتغيرة» فهذه
 5 هي أمهات طرق المتكلمين في إثبات حدث العالم ، فلما ثبت لهم بهذه الأدلة
 أن العالم حادث لزم بالضرورة ان له صانعا⁽²¹⁶⁶⁾ أحدثه بقصد و ارادة
 واختيار ثم بينوا بعد ذلك أنه واحد بطرق نبيتها لك | في هذا الفصل (٢٢٦-١) ج

فصل عه [٧٥]

أنا أبين لك أيضا في هذا الفصل دلائل التوحيد على رأى المتكلمين
 15 قالوا : ان هذا الذى دلّ الوجود على كونه صانعه و موجدّه هو واحد ،
 وأمّهات طرقهم في إثبات الوجدانية طريقان طريق التمانع وطريق التغير.

الطريق الاولى

وهى طريق التمانع هى التى يؤثّر بها جمهورهم ومعناه أنه يقول : إن لو كان للعالم
 إلهان⁽²¹⁶⁷⁾ لوجب ان يكون الجوهر الذى لا يخلو عن احد الضدين. اما ان
 يعرى⁽²¹⁶⁸⁾ عنها جميعا وهذا محال ، او يجتمع الضدان معافى | زمان واحد (١٢٣-١) م
 20 و موضوع واحد ، وهذا ايضا محال. ومثال ذلك ان الجوهر او الجواهر التى
 يريد هذا ، الآن ان يسخنها ، يريد هذا ان يبردها. فاما ان لا تسخن ولا تبرد
 لتمانع الفعلين وهذا محال ، لان كل جسم قابل لأحد الضدين او يكون هذا
 الجسم حاراً بارداً معاً. وكذلك اذا اراد احدهما ان يحرك هذا الجسم يجوز
 أن يريد الآخر تسكينه ، فيلزم أن لا يتحرك ولا يسكن أو يكون متحركا
 25 ساكنا معاً. وهذا النحوم الاستدلال مبنى على مسألة الجوهر الفرد الذى
 هو اول مقدماتهم.

(2165) ادمج . ب . دمج : ت (2166) صانعا . ج . صانع : ت (2167) إلهان . ب .
 إلهان . ب . (2168) يعرى . ب . يعلى

الطريق الثاني (2170)

(2169) داع : ت ، داعي : ج (2170) الثاني : ت ، الثانية : ج (2171) الهان : ت ، الهين : ت (2173) وكذلك معنى القدرة عنده : ت ، و : ز ، - : ن ج (2172) متغايرة : ت ، متناهية : ن (2174) وغير : ي

طريق ثالث (2175)

هنا أيضا طريق تحتاج الى مقدمة من مقدمات أهل هذه الطريق ،
و ذلك أن بعضم ، وهم قدماؤهم يعتقدون أن الله يريد بإرادة ، تلك الإرادة
ليست معنى زائدا (2176) في ذات الباري ، بل هي إرادة لا في محل ، وبحسب (١٢٤ - ١) م
5 هذه المقدمة (2177) التي بينّاها ، بل تصوّرها بعيد (2178) على ما تراه قالوا :
الإرادة الواحدة التي لا في محل ، لا تكون لإثنين لأن لا تكون ، قالوا : علة
واحدة توجب حكيم لذاتين ، وهذا كما أعلمتك تبين الخفي بما هو أخفى
منه . الإرادة التي يذكرونها ما تتصور ، وهي عند بعضهم ممتنعة وعند من
يراها رأياً يحدث بحسبها شكوك لا تنحصر ، وهم يتخذونها دليلا على الوحدةانية .

طريق رابع (2179)

10

قالوا : وجود الفعل يدلّ على فاعل ضرورة ، ولا يدلّنا على عدة
فاعلين . ولا فرق بين دعوى المدّعي أن الإله إثنان أو ثلاثة أو عشرون أو اى
عدد اتفق ، وهذا بين واضح . فان قلت إن هذا دليل لا يدل على امتناع
الكثرة في الإله لكنه يدل على جهل العدد ، ويمكن كونه واحدا ويمكن
15 كونه كثيرين . فتمّ هذا برهانه بان قال : وجود (2180) الإله لا إمكان فيه ،
بل هو واجب ، فبطل إمكان الكثرة ، هكذا جعل هذا المستدلّ دليله وهذا
بين الغلط جدا لأن وجوده تعالى هو الذي لا إمكان فيه . اما علمنا به ،
فيكون فيه الإمكان ، لان الممكن في العلم غير الممكن في الوجود . ولعل كما
تظن النصارى أنه ثلاثة ، وليس كذلك ، كذلك نظن نحن أنه واحد وليس
20 الأمر كذلك . وهذا يبيّن لمن ارتاض في معرفة لزوم النتائج عن مقدماتها .

(2175) ثالث : ت ، ثالثة : ج (2176) زائدا : ت ، زائد : ج (2177) المقدمة .
ت ، المقدمات : ن (2178) تصوّرها بعيد : ن ، تصوّرها : ت (2179) رابع : ت ، رابعة : ج
(2180) وجود : ج ، وجود : ت

- زعم بعض المتأخرين أنه وجد طريقاً برهانياً على التوحيد وهو الافتقار.
- (٢٢٦-ب) م و بيانه هكذا قال: إن كانت هذه الموجودات يستقل بفعلها الواحد ،
- فالثاني فضل لا يحتاج إليه ، وإن كان لا يتم هذا الوجود ولا ينتظم إلا
- بأثنين معا . فكل واحد منها يصحبه عجز لافتقاره للآخر ، فليس هو مستغنيا
- 5 بذاته وهذا إنما هو فرع من التمانع ، ويعترض هذا النحو من الاستدلال بأن
- يقال ليس كل من لا يفعل ما ليس في جوهره أن يفعله يسمى عاجزاً لأننا
- لا نقول : إن شخص الانسان (2182) ضعيف لكونه لا يحرك ألف قطار ولا
- تنسب لله تعالى عجزاً لكونه لا يقدر أن يحسم ذاته أو يخلق مثله أو يخلق مربعا
- ضله مساوٍ (2183) لقطره ، كذلك لا نقول : إنه عاجز لكونه لا يخلق وحده .
- 10 اذ وجوب وجودهما أن يكونا الإثنين ولا يكون هذا افتقارا ، بل ضرورة
- و خلافه الممتنع كما لا نقول : إن الله عز وجل عاجز لكونه لا يقدر أن
- يوجد جسماً إلا يخلق جواهر أفراد و جمعها بأعراض يخلق فيها على رأيهم ولا
- نسمى هذا افتقاراً ولا عجزاً لان خلاف هذا ممتنع ، كذلك يقول المشرك (2184)
- ممتنع ان يفعل الواحد وحده ، وليس ذلك عجزاً في حق واحد منها . اذ
- 15 وجودهما الواجب ان يكونا الإثنين وقد اعيت الخيل لبعضهم حتى قال : ان
- التوحيد مقبول شرعاً و شنعوا المتكلمون ذلك | جدا و ازدروا بقائله .
- (١٢٥-ا) م أما انا فأرى أن قائل هذا ، منهم رجل مسدد الذهن جدا بعيد من
- قبول المغالطة ، فإنه لما لم يسمع من أقاويلهم شيئاً هو برهان بالحقيقة ، و وجد
- نفسه لم تسكن لما زعموا أنه برهان قال إن هذا شيء يؤخذ مقبولا من
- 20 الشرع لأن هؤلاء الأقوام لم يتركوا للوجود طبيعة مستقرة بوجه يستدل منها
- استدلالاً صحيحاً ولا تركوا للعقل فطرة مستقيمة نتج بها نتائج صحيحة ، كل ذلك
- فُعل بالتقصيد حتى نفرض وجوداً نبرهن (2185) به ما لا يتبرهن ، فوجب ذلك
- أن قصرنا عن برهان ما يتبرهن : فلا شكية (2186) إلا الله ولذوى الإنصاف
- من أهل العقل .

(2181) خامس : ت ، خامسة : ج (2182) انسان : ت ، الانسان : ن (2183) مساو : ت ، مساوياً : ن ، مستويًا : ي (2184) المشرك : ت ، المشكك : ج (2185) نبرهن : ت ، نبرهن : ن (2186) شكية : ت ، شكوه : ن ، شكياه : ي

فصل عو [٧٦]

في نفي التجسيم على مذهب المتكلمين : طرق المتكلمين واحتجاجاتهم
 (2187) على نفي التجسيم ضعيفة جدا أضعف من أدلتهم على التوحيد لأن
 نفي الجسمية عندهم كأنه فرع لازم لاصل التوحيد، قالوا : الجسم ليس
 5 بواحد، امامن نفي الجسمية من حيث إن الجسم مركب من مادة وصورة
 ضرورة : وهذا تركيب ويبتن امتناع التركيب في حق ذات الإله، فإن هذا
 عندي ليس هو متكلماً | ولا هذا الدليل مبنياً على اصول المتكلمين بل هو (١٢٥ - ب) م
 برهان صحيح مبنى على اعتقاد المادة والصورة وتصور معناهما ، وهذا
 مذهب فلسفي سأذكره وأبينه عند ذكر براهين الفلاسفة على ذلك. وقصدنا
 10 في هذا الفصل إنما هولذ كر أدلة المتكلمين على نفي التجسيم بحسب
 مقدماتهم وطرق استدلالاتهم.

الطريق الاول (2188)

قالوا : ان كان الإله جسماً ، فلا يخلو لمعنى (2189) الإلهية وحقيقتها ان
 يكون يقوم به جملة جواهر، ذلك الجسم اعنى كل جوهر فرد منها أن يكون يقوم
 15 به جوهر واحد من جواهر ذلك الجسم ، فإن كان يقوم به جوهر فرد ، فما فائدة
 بقية تلك الأجزاء ولا معنى لوجود هذا الجسم وان كان يقوم بكل جزء
 وجزء من أجزاء هذا الجسم فهذه إلهات كثيرة للإله واحد. وقد يبتنوا أنه
 واحد وهذا الدليل إذا تأملته وجدته مبنياً على المقدمة الاولى والخامسة
 من مقدماتهم. فلو قيل لهم إن جسم الإله ماهو مؤلف (2190) من أجزاء لا تتجزأ
 20 أعنى أنه ماهو مؤلف (2190) من مثل الجواهر التي يخلقها كما قلتم بل هو جسم
 واحد متصل لا يقبل الانقسام إلا وهما ولا اعتبار بالأوهام ، لأنك هكذا
 تتخيل أن جسم السماء يقبل الانخراق والانشقاق والفيلسوف يقول : إن (١٢٦ - ا) م
 ذلك فعل الخيال وقياس من الشاهد وهى الأجسام الموجودة لدينا
 على الغائب

(2187) احتجاجاتهم : ت ، احتجاجهم : ج (2188) الاول : ت ، الاول : ج (2189)

لمنى : ت ، معنى : ن (2190) مؤلف : ج ، مؤلفا : ت

الطريق الثاني (2191)

وهو عظيم عندهم : امتناع الشبه لأنه لا يشبه (2192) شيئا من مخلوقاته
فإن كان جسما فقد شابه الأجسام وهم يطوّلون جدا في هذا الباب ،
ويقولون : إن قلنا جسما ليس كالأجسام ، فقد ناقضت نفسك لأن كل جسم
شبيه بكل جسم من جهة الجسمية ، وإنما تخالف الأجسام بعضها بعضاً 5
بمعانٍ أخرى يعنون الأعراض ويلزم أيضا عندهم أن يكون قد خلق مثله ،
وهذا الدليل يخلّ بوجهين

أحدهما : أن يقول القائل لا أسلم عدم الشبه وأى برهان يقوم لك على
أنه لا يجوز أن يشبه الإله شيئا (2193) من مخلوقاته في شيء من الأشياء ؟ اللهم
إلا أن تتعلّق في هذا بنص كتاب نبوّي ، اعني نفي الشبهة في شيء فيكون نفي 10
(٢٢٧-١) م الجسمية مقبولا لامعقولا وإن (2194) قلت | فإن كان يشبه شيئا من مخلوقاته
فقد خلق مثله . قال المنازع ما هو مثله من جميع الجهات وأنا لا أنكر أن
يكون في الإله معانٍ متعددة وله جهات لأن معتقد التجسيم لا ينفر من هذا .

و وجه آخر ، وهو أشكل ، وذلك أنه قد ثبت ، وصحّ عند من
تفلسف وتبحر في مذاهب الفلاسفة أن الأفلاك إنما يقال عليها الجسم 15
(١٢٦-ب) م وعلى هذه الأجسام | الهولانية باشتراك محض لأن لا هذه المادة تلك
المادة ولا هذه الصور تلك الصورة ، بل المادة والصورة مقولة أيضا على
ما هنا وعلى الأفلاك باشتراك : وإن كان الفلك بلاشك ذا أبعاد ، فليس
نفس الأبعاد هو الجسم ، بل الجسم الشيء المركب من مادة و صورة .
فاذا قيل هذا في حق الفلك ، فناهيك أن يقوله المجسم في الإله فانه يقول هو 20
جسم ذو أبعاد ، لكن ذاته وحقيقته وجوهره ليس يشبه شيئا من أجسام
المخلوقات وإنما يقال عليه وعليها جسم باشتراك ، كما يقال عليه وعليها
موجود باشتراك عند المحققين .

(2191) الثاني : ت ، الثانية : ج (2192) يشبه : ت ، يشابه : ن (2193) شيئا :
ت ، شيء : ج . (2194) وإن : ت ، فإن : ج

ولا يسلم المدعى التجسيم كون الاجسام كلها مؤلفة من أجزاء متماثلة ، بل يقول : إن الله خالق هذه الأجسام كلها ، وهي مختلفة الجوهر والحقيقة ، وكما أن ليس جسم الارواث (2195) عنده هو جسم كرة الشمس كذلك يقول ان ليس جسم النور المخلوق أعنى السكينة (2196) هو جسم الافلاك والكواكب ولا جسم السكينة (2196) أو عمود الغمام (2197) المخلوق هو جسم الإله تعالى عنده ، 5 بل يقول ذلك الجسم هو الذات الكاملة الشريفة التي لم تتركب قط ، ولا تغيرت ولا يمكن تغيرها . بل هكذا وجب وجود هذا الجسم وجوبا دائما ، وهو يفعل كل ماسواه بحسب إرادته ومشئته ، فياليت شعري كيف ينقض هذا الرأي السقيم بطرقهم العجيبة التي قد اعلمتكم اياها .

الطريق الثالث

10

م (١٢٧ - ١)

هذا ، قالوا : لو كان الإله جسما لكان متناهيا ، وهذا صحيح وإذا كان متناهيا فله قدر معلوم وشكل معلوم ثابت ، وهذا أيضا لزوم صحيح قالوا : وكل مقدار ، وكل شكل يجوز إن كان يكون الإله أعظم من ذلك المقدار أو أصغر وعلى خلاف ذلك الشكل من حيث هو جسم فتخصصه بمقدار ما وشكل ما يحتاج الى تخصص وهذا الدليل أيضا سمعتم يعظمونه 15 وهو أضعف من كل ما تقدم ، لأنه مبنى على المقدمة العاشرة التي قد قدينا قدر ما فيها من الشكوك في حق سائر الموجودات إذا قُدر على خلاف طبيعته ، فناميك في حق الإله . ولا فرق بين هذا وبين قولهم في ترجيح وجود العالم على عدمه أنه يدل على فاعل رجح وجوده على عدمه لإمكان وجوده وعدمه فأن يقال لهم : فلأى شئ لا يطرده هذا في حق الإله تعالى ؟ 20 ويقال إذ وهو موجود - يلزم أن يكون له مرجح لوجوده على عدمه ، فإنه سيجاب بلاشك بأن يقول لأن هذا يؤدي إلى التسلسل ، فلا بد من الانتهاء لواجب الوجود لا إمكان فيه ، فلا يفتقر لموجد . وهذا الجواب بعينه يلزم في الشكل والمقدار لأن كل الأشكال والمقادير الممكنة الوجود

(2195) جسم الارواث : ت ، جسما الادوات : ج ن ، جسم النور الادوات : ز ، جسم النوريات : ي (2196) : ا ، السكينة : ت ج (2197) : ا ، عمود همن : ت ج

(١٢٧ - ب) م بمعنى أنه لم يكن موجوداً ثم وجد هو الذى يقال فيه كان يمكن أن يكون أكبر أو أصغر مما هو موجود عليه وبخلاف هذا الشكل ، فيفتقر لمخصص ضرورة أما شكل الإله ومقداره تعالى عن كل نقص وتشبيه. فإنه يقول المجسم لم يكن معدوماً ، ثم وجد فيفتقر لمخصص ، بل ذاته بقدرها وشكلها واجبة الوجود. هكذا لا تفتقر للمخصص ولا لمرجح⁽²¹⁹⁸⁾ وجود على عدم 5 إذ لا إمكان عدم فيها ، كذلك لا تحتاج لمخصص شكل ومقدار ، إذ هكذا وجب وجوده.

فتأمل يا أيها الناظر إن آثرت طلب الحق واطرحت الهوى والتقليد والجنوح لما اعتدت تعظيمه : ولا تغالط نفسك حال هؤلاء الناظرين وما جرى لهم. ومنهم فأنهم⁽²²⁹⁹⁾ كما لمستفروا من الرضاء الى النار. وذلك أنهم 10 أبطلوا طبيعة الوجود وغيروا فطرة السموات والأرض بزعم منهم أن بتلك المقدمات يتبرهن كون العالم محدثاً فلا حدث العالم ، برهنوا وأتلفوا⁽²²⁰⁰⁾ علينا براهين وجود الإله ووجدانيته : ونفى الجسائية إذ البراهين التي يبين بها جميع ذلك إنما تؤخذ من جملة طبيعة الوجود المستقرة المشاهدة المدركة بالحواس والعقل . 15

فاذ قد فرغنا من ضاية كلامهم ، فلنأخذ أيضاً في ذكر المقدمات الفلسفية وذكر براهينهم على وجود الإله ووجدانيته وامتناع كونه جسماً مع ما نسلم لهم من قدم العالم. وإن كُنّا لانتعده ، وبعد ذلك أريك طريقنا نحن في ما هدانا إليه صحة النظر من تنميم البرهان على هذه الثلاثة مطالب . (١٢٨ - ا) م 20 وبعد ذلك أرجع الى الخوض مع الفلاسفة في ما يقولونه من قدم العالم بتوفيق القدير.⁽²²⁰¹⁾

كمل هذا⁽²⁰²⁾ الجزء الاول من دلالة الحائرين يتلوه

الجزء الثانى الذى اوله المقدمات المحتاج اليها⁽²²⁰³⁾

(2198) ولا مرجح : ت ، — : ت ج (2199) فانهم : ت ، — : ج (2200) اتلفوا : ج ، تلفوا : ت (2201) : ا ، بعززه شدى : ت ج (202) هذا : ت ، — : ج (2203) الذى اوله المقدمات المحتاج اليها : ت ، — : ج

كالتة العاشرين

الجزء الثاني

بسم الله رب العالم (*)

[مقدمة الجزء الثانى]

(٢٢٧-٢٢٨) ج

المقدمات المحتاج اليها فى اثبات وجود الآلاه تعالى وفى البرهان على كونه لاجسماً ولا قوة فى جسم ، وانه - جلّ اسمه - واحد ، خمس وعشرون مقدمة كلها مبرهنة لا شك فى شئ منها قد أتى أرسطو ومن^(١) بعده 5 من المشائين على برهان كل واحدة منها. ومقدمة واحدة نسلّمها لهم تسليماً لأن بذلك تبهرن^(٢) مطالبنا كما سببنا وتلك المقدمة هى قدم العالم^(٣).

(١) من : ت ك ، — : ج (*) : ا ، بسم ادنى العلوم : ت ، فصل : ج

(٢) تبهرن : ت ك ، تبهرن : ج

(٣) قد شرح هذه المقدمات ابو عبد الله محمد بن ابى بكر بن محمد التبريزى ، وطبع فى مصر سنة ١٣٦٩ هجرية بتحقيق الاستاذ المرحوم محمد زاهد الكوثرى ، ونحن نضعه هنا حتى يتمكن القارئ من المقارنة ونشير به (ك) الى الفروق التى توجد فى نشر الكوثرى .

(الشرح) : اعلم ان هذا الكلام إشارة الى بيان أمرين أحدهما المسائل المقصودة : بالمقصد الأول : وهى المقاصد ، وثانيها الأبحاث المسئلة للوصول الى تلك المقاصد : وهى المقدمات ، اما المقاصد فقد جعلها ثلاث مسائل ، إحداها إثبات وجود الإلاه تعالى ، وثانيها إثبات أنه ليس بجسم ، ولا قوة فى جسم ، وثالثها كونه واحداً ، فلنلخص الدعوى فى هذه المسائل فنقول :

أما المسألة الأولى فالمقصود منها إثبات موجود هو واجب الوجود لذاته؛ لا يمكن أن يكون وجوده من غيره ، بل كل موجود فهو فائض عن وجوده بوسط أو بغير وسط ، وليس وجوده لغيره ، بل كل موجود فهو له حتى يكون هو الغاية المطلقة للموجودات كلها ، وهو المكل لغيره ، المبلغ لكل موجود الى غايته ، ويتبع هذا أن يكون كل موجود مشتاقا إليه بالطبع ، إذ هو المظهر لوجوده المعطى له الكمال والبقاء ، وهذا شرح اسم الله تعالى .

و أما المسألة الثانية فالمقصود منها بيان انه تعالى ليس بجسم ، ولا قوة فى جسم فنشرح لفظة الجسم والقوة ، أما الجسم فهو عبارة فى اصطلاحهم عن الجوهر المتحيز ، أى الذى يمكن أن يشار إليه أنه ههنا بالحس ، وثم بذاته لا بتبعية غيره ويمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ، وهى الأقطار الثلاثة أعنى الطول والعرض والعمق ، وأما القوة فهى لفظة مشتركة بين القوة الفعلية ، والقوة الانفعالية . أما القوة الفعلية فهى عبارة عما يكون مبدأ التغير من آخر فى آخر من حيث إنه آخر ، ومعناه أن الشئ* الحال فى الجسم إذا صدر منه أثر فى جسم آخر يقال لذلك الشئ* إنه قوة مثل الحرارة الحاصلة فى الجسم ، فانها إذا صادفت جسماً آخر مهياً لقبول السخونة سخنته فيقال إنها قوة باعتبار حصول ذلك الأثر عنها ، وهى أعنى القوة - قد تكون عرضاً فى الموضوع ، وقد تكون صورة فى المهيول ، والفرق بينهما

[١] (٤) المقدمة الأولى : إن وجود عظيم مالا نهاية له محال . (٥)

أن العرض يكون متقوماً بمحلله الذى هو الموضوع ، و المحل مقوماله ، و الصرة بالمكتس من ذلك ، أى تكون الصورة مقومة بخله الذى هو الهيولى و المحل متقوماً بها ، فالصورة من الجواهر ، لا من الأراض ، و اسم القوة يجمعها جميعاً ، فثال القوة التى تكون عرضاً : الحرارة و البرودة ، و مثال القوة التى تكون صورة : الصورة النارية ، و الهوائية ، و المائية ، و الأرضية ، و كالصور الفلكية و هى التى يقال لها الصور النوعية ، إذ بها تتنوع الكائنات ، بعد الاشتراك فى كونها أجساماً ، و اما القوة الانفعالية فهى عبارة عن الصفة التى بها يصير الشئ قابلاً لشيء آخر ، كما يقال للرابطة أو اليبوسة إنها قوة انفعالية لأنها تجعل الجسم بحيث يتغير عن الدافع إما بالسهولة كالرطوبة أو بالسر كاليبوسة فالمراد بقوله : إنه ليس بجسم ، و لا قوة فى جسم هو أنه تعالى ليس موجوداً بالصفة التى وصفناها فى معنى الجسم و القوة فهو مزود عن أن يكون فى الجهة والحيز ، أو حالاً فيها يكون فى الجهة والحيز .

و أما المسألة الثالثة فالمقصود منها بيان أنه تعالى واحد . و اعلم أن لفظة الواحد لها معان كثيرة ، إلا أنا نريد منها فى هذا الموضع ثلاثة فالأول (أ) : أنه تعالى واحد بمعنى أن ذاته غير قابلة للقسمة إذ ليس له أجزاء تجتمع فتتقوم بها ذاته ؛ لأجزاء كمية ، و لا أجزاء معنوية ، سواء كانت كالمادة و الصورة ، أو كالجنس و الفصل ، و بالجملة على وجه يكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، يدل كل واحد منها على شيء هو فى الوجود غير الآخر ، و الثانى (ب) : أنه تعالى واحد فى نوعه أى ليست حقيقته حاصلة لغيره ، و الثالث (ج) : أنه تعالى واحد فى وجوب الوجود أى ليس فى الوجود موجود آخر غيره ، يكون واجباً لذاته ، بل ليس و لا يمكن أن يكون موجود آخر فى رتبة وجوده ، و هى رتبة الواجبية ، فالواجب لذاته هو لا غير ، فكل ماسواه فهو يمكن لذاته فهذا شرح مجرد للدعوى فى هذه المسائل ، وسيأتى تحقيقها ، و البرهان عليها إن شاء الله .

أما المقدمات الخمس و العشرون فهى الوسائل إلى تحقيق هذه المطالب . و سنأتى على شرحها مبرهنة فانه صادر عليها صاحب الكتاب مهمة ، إذ لم يكن غرضه ذلك ، بل كان غرضه ما ذكره فى هذا الكتاب كاسيأتى ، و أما المقدمة السادسة و العشرون - وهى أزلية العالم - فقد سلمها لهم على سبيل الوضع (التنازل) لا على سبيل اعتقاد حقيقتها يظهر البرهان على وجود الإله و صفاته تعالى ، و إن وضعنا العالم قديماً فان كثيراً من الناس يظنون القول بتقديم الله ثم ينافى صحة هذه المطالب الثلاثة ، و ليس الأمر كما ظنوا و توهموا على أنانيين أن نقول بتقديم العالم قول باطل ، و أنه لا برهان لأرسطو عليه ، و من ظن من أتباعه و شارحى كتبه أن الوجه الذى ذكره - هـ براهين فهو غلط - إماجهلاً بشرائط البرهان أو تركاً لرعاية تلك شرائط لحسن ظنه بأرسطو (واهما) أن كل ما يقوله أو يمتدده فهو برهانى ، و ليس كذلك ، فن أرسطو هو الذى علمنا فى المنطق شرائط البرهان ، و نحن نرى تلك الشرائط ، مفقودة فى الوجوه التى ذكرها فى إثبات قدم العالم ، كاسيأتى بعد إن شاء الله تعالى .

(٤) لا توجد الحروف الالهية لتعداد المقدمات فى نسخة : ج . ولكنها موجودة فى نسخة : ب .

(٥) (اشرح) : اعلم أن هذه المقدمة قد اتفق على صحتها المحققون ، و أكثر عليها الملة

الإشلية ، والمخالفون فيها طوائف منفصل مذاهيم وشبههم فيها مع حلها ، وقبل ذلك فلا بد من تلخيص الدعوى في هذه المسألة ثم إقامة البرهان عليها فنقول : إن قولنا للشيء إنه لا نهاية له يقال على وجهين :

أحدهما على سبيل السلب ، والثاني على سبيل المدول ، أما الوجه الأول فهو أن لا يكون للشيء المعنى الذى يلحقه النهاية - وذلك المعنى هو الكية - ويسلب عنه النهاية التى هى خاصتها ، لوجوب سلب الخاصة عما يسلب عنه ذو الخاصة ، كما يقال : النقطة لا نهاية لها ، وذات البارى والعقل والنفس لا نهاية لها ، لأن هذه الأشياء لا كية لها ، والنهاية إنما هى انقطاع كية الشيء ، فاذن مالا كم له فلا انقطاع له فلا نهاية له .

أما المدول فهو أن يكون للشيء كية لكن تنفى عنه النهاية ، وهو أيضاً على وجهين : أحدهما أن يكون من شأنه أن يعرض له نهاية ، لكنها - موجودة بالفعل مثل الدائرة ، فانها ذات كية وليس لها نهاية ، لست أعنى به أن سطح الدائرة ، غير محدود بحد هو المحيط ، بل إنما أعنى به المحيط نفسه فانه ليس فيه نقطة بالفعل ينتهى عندها الخط المستدير الذى هو محيط الدائرة بل هو متصل لا فصل فيه ولا حد - لكنه من شأنه أن يفرض فيه نقطة تكون تلك النقطة حداً ونهاية له .

وثانيها أن يكون شيء له كية ، ويكون من شأنه وطبيعته أن يكون له نهاية ، لكن ليس من شأنه بعينه أن يكون له نهاية مثل الخط الغير المنتهى - لو كان - فانه لا يجوز أن يكون خط واحد بالعدد موصوعاً للنهاية ولعدم الانتهاء ، لكن طبيعة الخط قابلة لأن تكون متناهية في الجملة ، إنما الشك في الخط الغير المنتهى ، فهذا المعنى هو الذى يريد أن يبحث عنه في هذه المقدمة ، والمعنى من كون الخط أو البعد غير متناه هو أى شيء أخذ ، وأى أمثال أخذت لذلك الشيء منه ، يوجد شيء خارج عنه من غير تكرير .

إذا عرفت هذا فاعلم أن البراهين المتبعة التى وصلت إلينا من قبلنا ، واحتملوا عليها في إثبات هذه المقدمة ثلاثة ، أحدها يقال له برهان التطبيق ، والثاني يقال له برهان الموازاة ، والثالث يقال له البرهان السامى .

أما برهان التطبيق فهو هذا : لو كان بعد تمتد إلى غير النهاية في خلاه ، أو ملاء - إن كان - لكان لنا أن نفرض فيه خطاً يخرج من مبدأ هو نقطة (١) في ذلك البعد الغير المنتهى ، ويذهب إلى غير النهاية ، ولنسمه خط (١ . ب) ، ولنفرض نقطة أخرى في هذا الخط بعد نقطة (١) بمقدار ذراع ، وهى نقطة (ج) فحصل ههنا خطان أحدهما خط (١ . ب) وهو من جانب (١) متناه ، ومن جانب (ب) غير متناه ، والثاني خط (ج . ب) وهو أيضاً من جانب (ج) متناه ، ومن جانب (ب) غير متناه . فإذا فرضنا في الوهم تطبيق أن أحدهما على الآخر من الجانبين المتناهين - ومعنى هذا التطبيق أن يقابل في الوهم الجزء الأول من خط (١ . ب) من جانب (١) بالجزء الأول من خط (ج . ب) من جانب (ج) والجزء الثانى ، بالجزء الثانى ، والثالث بالثالث هكذا إلى غير النهاية . فهل يذهبان متقابلين إلى مالا نهاية له من غير انقطاع

أر منقطع أحدهما ، والأول محال ، وإلا لكان الناقص مثل الزائد ، إذ كان خط (ا . ب) زائداً على خط (ج . ب) بخط (ا . ج) فيتبين الثانى ، ومما دام أن المنقطع يكون هو الخط الناقص فيكون متناهيًا ، والزائد إنما زاد عليه بمقدار متناه ، وهو قدر ذراع فيكون هو أيضاً متناهيًا فيكون الخط المفروض متناهيًا من جانب (ب) وقد فرضناه غير متناه ، وهذا محال ، فقد لزم من وضع بعد تمتد إلى غير النهاية محال ، فيكون متناهيًا محالاً ، فكل عظم فهو متناه محدود ، وذلك هو المطلوب .

(وعليه شك) وهو أن يقال إن هذا البرهان لا يتم إلا بالتطبيق الذى ذكرتموه ، وهو لا يتم إلا بأن يفرض أحد الخطين طولاً لينطبق على الخط الآخر لكن حركة الخط الغير المتناهي محال أعنى الحركة الطولية ، سواء كانت من الجانب الأيسر المتناهي ، أو إليه . أما عنه فلائنه عند الحركة لابد من فراغ يحصل من الجانب الغير المتناهي إذ لو لم يحصل لكان بعد مشغولاً بالخط فيكون الخط باقياً على حاله غير متحرك ، وقد فرضناه متحركاً ، وهذا خلف ، وإذا حصل فراغ من الجانب الغير المتناهي فذلك الخط منقطع متناه ، وقد فرضناه غير متناه هذا خلف . وأما حركته إليه فلزوم الفراغ ظاهر إذ الشئ إنما يتحرك إلى جانب يكون فارغاً عنه فيشغله بأن يتحرك إليه ، وإذا كان فارغاً عنه خالياً ، كان الخط منقطعاً دونه فكان متناهيًا ، وقد فرضناه غير متناه ، هذا خلف ، فحركة الخط الغير المتناهي طولاً محال فاذن التطبيق إنما يصح في الخطوط التى تكون متناهية فتكون صحة مقدمة البرهان موقوفة على صحة المطلوب فلا بد من اخذ المطلوب في البرهان وهو مصادرة على المطلوب الأول فيلزم الدور ، وهو محال كما ثبت في المنطق إفساده ، إذ لو حصل لنا صحة المطلوب قبل تنمة البرهان لما احتجنا في تصحيحه إلى البرهان ، فيلزم الدور أيضاً وهو محال .

(وحله) أنه لا حاجة بنا في هذا التطبيق إلى حركة الخط في الخارج بل التطبيق يحصل على الوجه الذى ذكرناه في متن البرهان ، وهو أن نفرض في الوهم مقابلة كل جزء من أحدهما لجزء من الآخر من الجانب المتناهي ، وليس في الفرض الوهمي محال ، ثم يقع عليه تأسيس البرهان كما قلنا إنه إن حصلت هذه المقابلات دائماً إلى غير نهاية كان الناقص مثل الزائد ، هذا محال ، أو ينقطع الناقص من الجانب الآخر فيكون متناهيًا ، وزيادة الزائد بقدر متناه فيكون الكل متناهيًا ، ويتم البرهان كما ذكرناه والله أعلم .

وأما برهان الموازاة :

فصورته أنا نفرض في البعد الغير المتناهي خطاً غير متناه ، وهو خط (ا . ب) ونفرض كرة خرج من مركزها موازياً للخط الغير المتناهي وهو خط (ج . د) مثل هذا ، فإذا تحركت الكرة حتى زال خط (ج . د) من موازاة (ا . ب) إلى مسامتته فلا بد أن يحدث في خط (ا . ب) نقطة هي أولى النقط التى تقع عليها المسامتات ، ذلك في الخط الغير المتناهي محال ، لأنه لا نقطة فيه إلا وفوقها نقطة أخرى ، والمسامنة مع النقط الفوقانية قبل المسامنة مع النقط التحتانية لأنها إذا وصلنا خط (ج . د) إلى خط (ا . ب) فالزاوية التى تحدث مع النقط الفوقانية تكون أحدًا مما يحدث مع النقط التحتانية ، وهو ظاهر . فن المحال أن تكون ثمة

نقطة هي أولى نقط المسامات لكنها واجبة عند زوال الخط من الموازة إلى المسامة ، وهذا جمع بين النقيضين ، لكن كل ما وضعناه في المقدمات من فرض الكرة وحركتها وخروج خط متناه من مركزها موازيا للخط الآخر صحته معلومة بالضرورة إلا وضع الخط الغير المتناهي ، فهو الملزوم للأمر المحال فيكون محالا فكل عظم و مقدار يجب أن يكون متناهي وهو المطلوب .

(وعليه شك قوى) لم يذكره المتأخرون وهو :

أن يقال لم قلتم ان الكرة إذا تحركت حتى زال الخط من الموازة إلى المسامة ، فلا بد أن يحدث في الخط الغير المتناهي نقطة هو أولى نقط المسامات ؟ وذلك أن المسامة بينهما إنما تحدث بالحركة ، والحركة منقسمة أبداً بالقوة فيكون محل المسامة في الخط الغير المتناهي مع طرف الخط المتناهي المتحرك بحركة الكرة منقسماً أبداً بالقوة فلا يمكن فرض نقطة من نقط المسامة إلا ويمكن فرض نقطة أخرى قبلها ، إذ كل جزء من أجزاء الخط - متناهي كان ذلك الخط أو غير متناه - يمكن أن يفرض فيه نقط بغير نهاية متشافة ولا متتالية بل يجب أن يكون بين كل اثنتين من تلك النقط خط ، وذلك بناء على نتي الجزء وخصوصاً أن هذا البرهان مبني على أصله على نتي الجزء ، وهو ظاهر للتأمل فيه ، فالخاصل أن المسامة إنما تحصل بالحركة ، وهي قابلة للقسمة ، بغير نهاية بالقوة ، فكذا ما سامتها من الخط ، فلا يمكن فرض نقطة هي أولى نقط المسامة فيه .

جوابه :

هو أن الدائرة التي ترسم بحركة الخط في الكرة المفروضة على قسمين ، أحدهما قوس المسامة ، وهي القوس التي تلي خط (ا . ب) الغير المتناهي والآخر : قوس الانحراف ، وهي القوس الأخرى ، ولاشك أن جميع النقط المفروضة في قوس الانحراف هي نقط الانحراف ، فالنقطة التي هي طرف قوس المسامة - إذ هي نقطة في المسامة - يجب أن تكون من جملة نقط المسامة لأن كل نقطة في هذه القوس هي نقطة المسامة ، فإذا انطبق خط (ج . د) على هذه النقطة أعني طرف قوس المسامة ، وقع له المسامة مع نقطة في خط (ا . ب) الغير المتناهي ، وتكون تلك النقطة أول نقط المسامات إذ ليس قبلها من قوس المسامة شيء لكونها طرفها ، وحينئذ يتم البرهان كما حكيناه ، وكأن غرض المتقدمين في إيراد هذا البرهان بفرض الدائرة لا بمجرد فرض الخطين هو التنبيه على حل الشك المذكور ، والمتأخرون أسقطوا اعتبار الدائرة فيه ، و ظنوا أنها زائدة فيه فبنوه على مجرد فرض الخطين ، وفي فرض الدائرة فائدة حل الشبهة المذكورة . هذا غاية ما عندي في تقرير هذا البرهان ، والله أعلم .

ولقائل أن يقول إن النقطة التي هي طرف قوس المسامة هي بعينها طرف قوس الانحراف لاتصال القوسين ، فهي الحد المشترك بين القوسين ، وإذا كان كذلك كانت النقطة التي إذا انطبق طرف الخط عليها كان موازيا للخط الآخر لا مسامتا ولا منحرفاً هي هذه النقطة لا غير ، لأن سائر النقط إما نقط الانحراف وإما نقط المسامة فليست نقطة الموازة إلا هذه النقطة لكونها مشتركة بين قوسي الانحراف والمسامة فيكون الخط عند وقوع طرفه على هذه النقطة موازيا للخط الآخر ، لا مسامتا فهذا إشكال لم يتأت (لى) حله ، فن قدر على حله تم البرهان نسأل الله تعالى أن يهدينا .

و لنشرع الآن في بيان البرهان السلمي فنقول :

لو كانت الأبعاد غير متناهية أمكننا أن نفرض امتدادين خرجا من مبدأ واحد كسأقي مثلث لا يزال البعد بينهما يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا : إن البعد إن كان ذراعا كان الثاني ذراعا أيضا ، ويزيد الثالث على الثاني بهذا القدر أيضا ، وكذا الرابع على الثالث ، فيكون هذا القدر محفوظا في ذلك التزايد ، ويذهبان إلى غير النهاية مع التزايد المذكور فيكون كل بعد فوقاني بينهما مشتملا على جميع الأبعاد التي تحته ، فيمكن أن يوجد بعد واحد يكون مشتملا على جميع تلك الأبعاد الغير المتناهية لأنه إن لم يكن أمكننا أن يوجد الأبعاد الغير المتناهية في بعد واحد لكان الذي يمكن أن يوجد في بعد واحد إنما هو أبعاد محدودة من الأبعاد الغير المتناهية وعند ذلك يجب أن ينقطع الامتدادان ، إذلو وجد بعد ذلك لأمكن أن يكون أبعاد توجد في بعد واحد أكثر مما لا يمكن أن يكون أكثر من ذلك ، وهو تلك الأبعاد المحدودة ، هذا خلف لكن بقاء الامتدادين متباصلين على ذلك المنع من التزايد إلى غير النهاية يمكن بالضرورة فوجب أن يوجد حينئذ بعد واحد بينهما ، مشتمل على جميع تلك الأبعاد الغير المتناهية فيكون ذلك البعد أيضا غير متناه مع كونه محصورا بين الحاصرين ، هذا محال . فثبت أن كل عظم فانه يجب أن يكون متناهيا وهو المطلوب .

(وعليه شك) وهو أن يقال إن البعد الذي ذكرتموه أنه مشتمل على جميع الأبعاد الغير المتناهية على الوضع الذي أسسموه ينبغي أن يكون آخر الأبعاد ، وإلا لم يكن مشتملا على جميع الأبعاد الغير المتناهية ، وإذا كان آخر الأبعاد كان الامتدادان منقطعين عنده فكانا متبئين عنده فإذا لا تصح تلك المقدمة ، وهي ثبوت كون بعد واحد مشتملا على جميع الأبعاد الغير المتناهية إلا بوضع الامتدادين متناهيين وهذا هو المطلوب من ذلك البرهان فيلزم أن تكون صحة البرهان متوقفة على صحة المطلوب وهو محال .

أجابوا عنه بأن هذا لا يضرنا لأننا نورد البرهان على هذا الوجه فنقول إن القول يكون الامتدادين غير متناهيين يوجب القول بكونها غير متناهيين فيكون القول بكونها غير متناهيين باطلا ، وإنما قلنا ذلك لأنه إما أن يكون هناك بعد واحد مشتمل على جميع تلك الأبعاد الغير المتناهية أو لا يكون ، فان كان فهو آخر الأبعاد فيكون الامتدادان منقطعين عنده فيكونان متناهيين ، وإن لم يكن هناك بعد على الصفة المذكورة فحينئذ تكون الأبعاد التي يمكن أن توجد في بعد واحد أبعادا متناهية محدودة ، وعند ذلك الحد ينقطع الامتدادان ، إذ لو وجدا بعد ذلك لأمكن أن يوجد عدد آخر في بعد واحد أكثر مما لا يمكن أن يكون أكثر من ذلك وهو الأبعاد المحدودة عند ذلك الحد ، هذا خلف . فوجب انقطاع الامتدادين عند ذلك الحد فيكونان متناهيين فقد لزم القول بكونها متناهيين على تقدير كونها غير متناهيين ، وهو محال . واعلم أن القسم الثاني من هذه العبارة مشترك بينهما وبين العبارة الأولى ، وعليه منع قوى ، وهو أن يقال ما المراد ؟ من قولكم : إن لم يكن ممكنا أن توجد الأبعاد الغير المتناهية في بعد واحد بينهما ، كان الذي يمكن أن يوجد في بعد واحد وإنما هو أبعاد محدودة من الأبعاد الغير المتناهية ، إن كان الأبعاد به أبعادا محدودة معينة وهو الظاهر من قولهم لإلزامهم بأنه حينئذ يجب أن ينقطع الامتدادان ، إذلو وجد [الامتدادان] بعد ذلك لأمكن أن توجد أبعاد في بعد

واحد أكثر مما لا يمكن [أن تكون] أكثر من ذلك ، وهى تلك الأبعاد المحدودة ، هذا خلف و هو ممنوع لأنه لا يلزم من كذب تلك المقدمة صدق هذه لجواز أن يكون الصادق عند كذبها هو قولنا : الموجود فى بعد واحد أبعاد محدودة دائماً لا على التعيين بل كل واحد من الأبعاد الموجودة بينها مشتمل على أبعاد متناهية هى تحته لا إلى نهاية بحيث لا تنتهى الى واحد لا يكون فوقه ما يشتمل على أعداد متناهية حتى يقال : فيلزم انقطاع الا متدادين بل فوق كل واحد مشتمل على أعداد متناهية واحد هذا شأنه لا الى نهاية .

فهذا منع قوى ما رأيت منهم أحداً تيسر له دفعه ، ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال : إن لم يصدق قولنا مجموع الأبعاد الموجودة بينها موجود فى بعد واحد لكان الصادق إما قولنا لا شيء من [تلك] الأبعاد بموجود فى واحد ، أو قولنا بعض الأبعاد موجود فى واحد معين دون الباقي ، أو قولنا : كل جملة من هذه الأبعاد موجودة فى بعد واحد بحيث تكون الأمور المشتملة على تلك الجمل ، عدداً لا واحداً فيكون كل واحد من الأبعاد المشتملة على تلك الجمل مشتملا على أبعاد متناهية لا إلى نهاية ، وانحصاره فى هذه الأقسام ظاهر ، لا نتكلف له بيانا .

أما القسم الأول فهو بين الفساد ، لما فرضوه فى أصل البرهان ، والثاني : فاسد لما ذكره . بقى الثالث ، فنقول : مجموع هذه الأبعاد الغير المتناهية إذا كان كل جملة متناهية منه مشتملا عليها لبعد واحد غير البعد الواحد الذى يكون جملة أخرى متناهية مشتملا عليها له فتلك الجمل المشتمل عليها حاصلة فى تلك الأبعاد المشتملة لكن الأبعاد المشتملة عدد له ترتيب يكون الفوقاني مشتملا على الباقي للفرض المذكور . فالأبعاد المشتملة يقوم مقامها واحد منها ، وهو الفوقاني فتكون تلك الجمل المشتمل عليها حاصلة فى تلك الأبعاد المشتملة وتلك الأبعاد المشتملة حاصلة فى واحد منها فيكون الكل حاصلا فى ذلك الواحد فيكون ذلك الواحد مشتملا على كل الأبعاد الغير المتناهية وحينئذ يتم البرهان ، فهذا هو الجواب من المنع المذكور والله أعلم .

تخريج هذا البرهان على صورة أخرى : اعلم أن عند حل هذا البرهان فى اول أمرى سبق إلى ذهنى صورة على وجه آخر قبل أن أفهم ما ذكره ، فلما تحقق عندي ما أورده وجدته دون ما سبق إلى ذهنى إذ لا يتوجه على الأول فلنذكره فانه لطيف جداً موصل إلى المطلوب من غير تطويل .

و وجهه أنا نفرض الامتدادين الخارجين عن المبدأ الواحد بحيث يتباعداً على قدرهما دائماً ، مثلاً إذا نظرت إليهما [وهما] على قدر ذراع وجدت بينهما بعداً بقدر ذراع ، وعند كونها ذراعين [وجدت بينهما] بعداً بقدر ذراعين وهكذا إلى غير النهاية ، ومن المعلوم بالضرورة انه لا امتناع فى تباعدهما على هذا الوجه ، فإذا كان البعد بينهما دائماً على قدر الامتدادين ، والابتدائان موجودان بنير نهاية مع التباعد المذكور فيبينها بعد بنير نهاية مع كونه محصوراً بين الحاضرين وهذا محال ، فهذا هو البرهان الذى يعتمد عليه فى صحة هذه المقدمة ، والحمد لله على ما هدانا من فضله وجوده الذى لا يتناهى حمداً بنير نهاية .

وأما المثبتون للمقادير الغير المتناهية فهم طوائف ولهم إلى إثباتها بحسب أصولهم الفاسدة دواع ، بعضها مناسبة للآراء الطبيعية وبعضها مناسبة لآراء الفلسفة الأولى مستندة إلى أصول منطقية ، وبعضها مأخوذة بحسب غريزة القوة المستحكة فى أول فطرة الإنسان ، وهى القوة الوهمية .

أما الطائفة الأولى فهم اعتقدوا خلاء غير متناهي المقدار وأجزاء فيه غير متناهي العدد ، متحركة في ذلك الخلاء متصادمة ؛ كل حركة وصدمة مسبقة بحركة وصدمة لا إلى أول ، وقد يتفق لها أن تتصادم على وجه تجتمع وتتجانس فتحدث عوالم بغير نهاية ، واختلفوا .

فمنهم من قال إن تلك الأجزاء لا تنقسم أصلاً لا القسمة الإضافية ولا القسمة الانفكاكية ، إذ لا انفكاكية عنده إنما تكون بتخلل الخلاء ولم يتخلل في نفس الأجزاء خلاء .

ومن هؤلاء من حلل ذلك بأن الكون والفساد الغير المتناهي يحتاج إلى مادة غير متناهية ولهم تفاصيل أخر لا يليق ذكره بهذا الموضع .

وأما الطائفة الثانية فهم قالوا بأن قولنا : العالم ، مغاير لقولنا : هذا العالم . لأن الثاني أمر جزئي مشخص ، والأول كل قابل للحمل على كثيرين بحيث تكون نسبته إلى جميع الجزئيات المندرجة تحته بالسوية ولا يقتضى أن يكون الموجود منه عدداً مخصوصاً محصوراً قليلاً أو كثيراً بل الكل ممكن بحسب حقيقة هذا المفهوم ، فإن امتنعت كثرة العوالم الغير المتناهية فاما أن تمتنع لما هيأتها وللازمها - وهما محالان لما ذكرنا أن نسبتها إلى جميع الجزئيات على السوية من غير اختصاص بعدد دون عدد ، أو لعارض مفرق فيجوز زواله فيحذف ويجوز أن تحصل عوالم غير متناهية ، لأن الممكن في الأزليات واجب ، فوجب حصول عوالم غير متناهية .

وأما الطائفة الأخيرة فهم حكموا على حسب ما شاهدوا بالحواس أن الشيء إنما ينتهي بطرفة عند طرف شيء آخر ملاصق للشيء لا لعدم الصرف ، كيف ونحن نعلم بالضرورة أن ما يلي جهة الجنوب متميز عما يلي جانب الشمال وما يلي جانب الغرب عما يلي جانب الشرق من فلك الأفلاك الذي جعلتموه العالم أو غيره من الأجسام ، وتميز جانب عن جانب بالحس والإشارة في عدم الصرف محال ، ومن وقف على طرف العالم ومد يده خارج العالم أتفقد يده أولاً تفقد ففلاشك أن متسع ذراع أكثر من متسع شبر فشمه مقدار إما خلاء أو ملاء وإن لم تفقد وامتنع فثم شيء قائم يمنعه عن النفوذ ، والمقاوم للجسم عن النفوذ أيضاً جسم وهكذا ينبغي أن يكون كل مقدار منتهياً إلى مقدار لا إلى طرف . ولقد سمعت من بعض فضلاء زماننا من شاخ في العلوم الفلسفية ، وخصوصاً الرياضيات منها ، أن اللاتناهي في المقادير والأبعاد كأمر غريزي للقطرة الإنسانية ، وأن المستدلين على خلافة يخالفون نصيحة الغريزة فهذا تفصيل المذاهب في إثبات الأبعاد الغير المتناهية على وجه الاختصار .

فنقول : لماصح لنا بالبرهان أن المقادير متناهية ، فقد ظهر فساد هذه المذاهب لكننا نذكر بالتفصيل ما يدل على فسخ هذه الآراء ، فنقول للطائفة الأولى : أما الخلاء فسئلت في هذا الكتاب عن قريب أن وجوده محال ، فضلاً عن أن يكون غير متناه ، وكذا الجزء الذي لا ينقسم قسمة إضافية ؛ ولا انفكاكية ، وأما الأجزاء التي تقبل القسمة الإضافية دون الانفكاكية فمحال لأن تلك الأجزاء عند القائلين بها متشابهة الحقيقة غير مختلفة الحقيقة ، فإذا قسمنا تلك الأجزاء في الوهم بنصفين جاز بين نصفي كل واحد منها من الانفكاك الراجع للاتصال الذي هو حاصل بينهما مثل ما جاز بين نصفي كل اثنين منها من الاتصال الراجع للانفكاك الذي هو حاصل بينهما مثل ما جاز بين نصفي كل واحد منها لأنها طبيعة واحدة لا اختلاف فيها ، وأما الكون والفساد الغير المتناهي

ب [٢] المقدمة الثانية هي^(٦) : ان وجود اعظام^(٧) لا نهاية لمددها^(٨)
محال ، وهو ان تكون موجودة معا.^(٩)

فهو ممنوع ، ولئن وقعت المساحة على ذلك ، ولكن لماذا نحتاج إلى مادة غير متناهية ؟ فان الكون
والفساد الغير المتناهي إنما يكون على ترادف الزمان فيجوز أن يترادف الكون والفساد الغير
المتناهي على مادة واحدة معينة متناهية المقدار متناهية عدد الأجزاء .

وأما الطائفة الثانية فأخذهم ركيزك إذ لا يلزم من أن يكون لماهية بحسب الذهن صلاحية
الحيل على كثرة متناهية أن يكون ذلك واقعا أو ممكن الوقوع كأشخاص الأنسان وغيرهم ،
وبما يكون الشيء ممكنا بحسب ذاته ولا يكون ممكنا بحسب غيره بل يكون ممكنا .

وأما قوله : الممكن في الأزليات واجب ، فعل تقدير المساحة على أصول هذه القاعدة
فإنما يكون واجبا لا لذاته أن لو كان ممكنا بالإمكان الخاص لكن لا يتوقف بعد الفاعل إلا
على مجرد الإمكان حتى يكون فيضانه عنه واجبا فلم قلتم إن هذه الصورة واقعة على أحد هذين
القسين ؟

و أما الطائفة الأخيرة فيقال لهم : قد ظهر بالأدلة العقلية كثير مما يخالف حاكم الحس كأجرام
الكواكب إذ الحس يحكم عليها بصغر المقدار ، والعقل يدل على خلافه ، وأما تميز جانب عن
جانب فهو واقع في هذا الجسم الموجود المحيط بحسنا وإشعارتنا ، وعليهم بيان تناوله خارج
العالم ، اللهم إلا بالفرض ، فم عرقتم أن هذا الفرض صادق ؟ فلمله كاذب محال ، وأما عدم
نفوذ اليد فليس لقيام مانع هو الجسم بل لا نشفاء الشرط الذي هو الحيز والمكان ، وأما صحة
الغريزة فإن أراد بها غريزة الوهم التي هو تابع في حكمه للحس فلم ، لكن صحته غير واجبة ،
لأنه ثبت في العلوم الرياضية بالبرهان كثير ما يكذبه الحس والوهم ، كما قلنا في أجرام
الكواكب ، وكذا كثير من الأشكال الهندسية ، وإن أراد به غريزة العقل فمنوع ، لا بدله من
بيان أن هذا الحكم صادر عن مجرد غريزة العقل دون تخليط الوهم التابع للحس ، بل هو بالعكس ،
لأنه قد قام على خلافه البراهين العقلية التي ذكرناها ، وخصوصا الأخير منها ، كما قامت الأشكال
الهندسية على خلاف الوهم والحس ، فهذا آخر ما نتكلم فيه ، لتصحيح هذه المقدمة ، واقه
المادى بفضله للصواب .

(٦) هي : ك - : ت ج (٧) اعظام : ت ج ، اجسام : ك (٨) لمددها : ت ، لمدتها : ج ك ن

(٩) (الشرح) : اعلم أن المقصود من المقدمة الأولى إنما كان بيان تناهي الأجسام في
المقدار ، والمقصود من هذه المقدمة بيان تناهيها في العدد ، (لأنه) لو كانت الأجسام غير
متناهية في العدد لكانت غير متناهية في المقدار . برهانه أن فساد التالى يدل على فساد المقدم .
بيان الشرطية أن كل جسم فله مقدار ما فإذا زدنا عليه حسا آخر ، كان مجموع مقاديرها
أعظم مما كان قبل الزيادة ، وهكذا لو زدنا عليه جسما آخر ، لا إلى نهاية ، فيكون ازدياد
عدد ذوات المقادير بعضها على بعض موجبا لازدياد المقدار ، فإذا كان العدد غير متناه وازدياد

ج [٢] المقدمة الثالثة هي ^(٦) : ان وجود علل ومعلولات لانهاية لعددها^(٨) محال. ولو لم تكن ذوات عظم ، مثال ^(١٠) ذلك ، ان يكون هذا العقل مثلاً. سببه عقل ثانٍ وسبب الثاني ثالث وسبب الثالث رابع وهكذا^(١١) (٢-ب) م الى لا نهاية |. وهذا ايضا يبين المحال. ^(١٢)

المقدار بحسبه فالمقدار أيضا غير متناه ضرورة لأن درجات الكبر في المقدار من لوازم مراتب الكثرة في العدد .

وأما بيان فساد التالي فقد سلف منا بيانه في المقدمة الأولى فوجب أن تكون الاجسام متناهية العدد ، كما أنها متناهية المقدار ، وهو المطلوب ، والله أعلم .

(١٠) مثال : ت ج ، مثل : ك (١١) هكذا : ت ج ، وهكذا : ك (١٢) المحال : ت ج ، الاستحالة : ك (الشرح) : أعلم أن المعلوم اما واجب لذاته ، او متنع لذاته ، او ممكن لذاته ، والواجب لذاته هو الموجود الذي لا تكون ذاته قابلة للعدم أصلا مع قطع النظر عن غيره بل يكون ضروري الوجود لذاته ، والمتنع لذاته هو الذي لا يكون قابلا للوجود أصلا بل يكون ضروري العدم لذاته ، والممكن لذاته هو الذي يقبل الوجود والعدم ، فلا يكون ضروري العدم ولا ضروري الوجود ، ومن المعلوم بالضرورة أن الواجب لذاته لا يحتاج الى علة توجده لأن الوجود ضروري له ، والمتنع أيضا لا ينسب الى السبب إذ السبب لتحصيل الوجود ، والمتنع يأتي قبول الوجود ، فن البين الواضح ان المحتاج الى علة توجده انما هو الممكن لذاته لأنه لما كان نسبة الوجود والعدم الى السوية ، فلا يرجع الوجود على العدم ، ولا العدم على الوجود له ، إلا لوجود شيء آخر يرجع وجوده على عدمه ، وعند عدمه يبقى الممكن معدوما ، فالشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر متقوم به ، وعند عدمه ينعدم ذلك الآخر يسمى علة وسببا ، ويسمى ذلك الآخر معلولا وسببا ، إذا عرفت هذا فاعلم ان المقصود من هذه المقدمة هو بيان تنامي سلسلة العلل والمعلولات ، وانتهائها الى علة لا تكون معلولة أصلا بل تكون واجبة الوجود لذاتها ، وصحة المقدمة الأولى والثانية لا تكون كافية في تصحيح هذه المقدمة لأن المعلوم من تينك المقدمتين انما هو تنامي أمور لها وضع وحيز وهي الأجسام ، و العلل والمعلولات قد لا تكون أجساما بل تكون موجودات مجردة عن المادة والجسمية غير متعلقة بها تسمى عقولا كإساقى إثبات هذا النمط من الموجودات في هذا الكتاب ، ولا يلزم من تنامي أمور ذوات وضع هي أجسام تنامي أمور لا تكون كذلك ، وإن كان بعض البراهين التي قامت على تنامي القسم الأول يمكن إقامته أيضا في تنامي القسم الثاني ، وهو برهان التطبيق دون الباقيين ولكن على القسم الثاني براهين مستقلة فلهذا جعل لهذا البحث مقدمة مستقلة بذاتها .

وقال : ينبغي أن تكون العلل والمعلولات متناهية العدد واصله الى طرف يكون هو علة مطلقة ولا يكون معلولا أصلا ، بل يكون واجب الوجود لذاته ، ان لم تكن تلك العلل والمعلولات أجساما ولا متعلقا بها ، بل تكون عقولا مفارقة . والدليل على صحة هذه المقدمة أن الموجود الذي يكون ممكنا لذاته معلولا ، فعلته إن كانت بهذه الصفة أيضا ، وكذا علة علته الى غير النهاية فحينئذ يكون قد حصل مجموع علل ومعلولات غير متناهية ، كل واحد منها ممكن معلول ، فذلك المجموع من حيث هو مجموع يكون أيضا ممكنا معلولا فملة ذلك المجموع إما أن

د [٤] المقدمة الرابعة هي : ان (13) التغير يوجد في اربع مقولات :
في مقولة الجوهر. وهذا التغير الكائن في الجوهر هو الكون والفساد. ويوجد
في مقولة الكم. وهو النمو والاضمحلال. ويوجد في مقولة الكيف، وهو
الاستحالة. ويوجد في مقولة الاين، وهو حركة النقلة وعلى (14) هذا التغير
5 في الاين تقال (15) الحركة بخصوص. (16)

تكون نفسه أو شيئاً داخلها فيه أو شيئاً خارجاً منه ، والقسم الأول باطل لأن العلة متقدمة
على المعلول ، والشيء لا يتقدم على نفسه ، ولا على علته ، وإلا لكان متقدماً على نفسه وعلى
علته وهو محال ، فلا يكون علة للمجموع لأن علة المجموع تكون أولاً علة لأجزائه ثم بواسطة
أجزائه تكون علة للمجموع .

و أما القسم الثالث ، وهو أن يكون علة المجموع شيئاً خارجاً عن المجموع ، فذلك الخارج
لا يكون ممكنًا معلولاً لأننا قد جمعنا كل ما هو ممكن معلول في تلك السلسلة فالخارج عنها لا
يكون ممكنًا معلولاً ، وإلا لكان داخلها فيها ، والموجود الذي لا يكون ممكنًا ، معلولاً يكون
واجباً لذاته فتكون سلسلة العلل متناهية عنده ويكون طرفاً لها ، ولا تكون تلك العلل غير
متناهية بل تكون متناهية الى علة أولى هي علة لما بعدها من العلل ، وذلك هو المطلوب ، فظهر
بهذه المقدمات الثلاث أن كل جملة تكون بين أفرادها ترتيب بالوضع كالأجسام ، أو ترتيب
بالطبع كالعلل والمعلولات فانه يجب أن تكون متناهية الأفراد محدودة الأجزاء .

و اما ما لا يكون مجموعاً ولا يكون لأفراده ترتيب بالوضع أو ترتيب بالطبع إما أنه
ليس له مجموع كالحركات اذ اجزاء الحركات لا تجتمع بعضها مع بعض حتى يحصل منها مجموع
أو أنه كان له مجموع لكن لا يكون بين أفرادها ترتيب بالوضع أو بالطبع كالنفوس البشرية المغايرة
أو ليست بأجسام كما سيظهر حتى يكون لها ترتيب بالوضع وليس بعضها علة للبعض حتى يكون
بينها ترتيب بالطبع فلا تقوم البراهين التي ذكرناها في هذه المقدمات على وجوب تنافي أفرادها
وانقطاع أشخاصه بل الأمر موقوف على دليل متفصل نفياً وإثباتاً. (13) هي ان : ت ج ، ان : ك
(14) حل : ت ج ، - : ك (15) تقال : ت ج ، يقال : ك. (16) بخصوص : ت ، بعموم :
ج ، على الخصوص : ك (الشرح) : اعلم أن التغير عبارة عن ان يتبدل حال ذات ما بحالة
أخرى ، أو بان يحدث فيه شيء لم يكن فيه موجوداً أو بان يزول عنه شيء كان فيه موجوداً ، وكل
واحد منها على قسمين لأن ذلك التغير إما ان يكون دفعة فيكون حدوث ذلك الشيء فيه أوزواله
عنه في آن واحد ، واما ان لا يكون دفعة بل يسيراً يسيراً فيكون حدوثه فيه أوزواله عنه
مستمرًا باستمرار الزمان .

قالت الحكماء في هذا المقام : كل تغير يكون دفعة فانالنا نسميه حركة بل الحركة هي التغير
الزمني لا التغير الآني ، وهو أن يخرج الشيء من القوة الى الفعل يسيراً يسيراً. إذا عرفت
هذا فاعلم انه ذكر في هذه المقدمة ان التغير يوجد في اربع مقولات من المقولات العشر التي حررها
الحكماء في العلم الكلي من الفلسفة الأولى ، وتلك الاربعة هي الجوهر والكم والكيف والاين ،

فالتغير الذي يقع في الجوهر مثل ان يصير الماء هواء ، والهواء ناراً ، والنار أرضاً أو بالعكس ، ويسمى هذا التغير كوناً للنوع الذي يحدث ، . وساداً للنوع الذي زال ، هذا في البسائط ، وأما في المركبات فمثل أن يصير الحنطة دماً ، والدم لحماً وعظماً وعصباً ، وكما يصير النحاس عند احتراقه كلساً والخشب رماداً وهذا التغير يكون دفعة إذ الحركة لا تقع في مقولة الجوهر لأن الحركة تحتاج إلى الاشتداد والتنقص ، والجوهر لا يقبلهما . فالكون والفساد يكونان دفعة ، وقد يظن الكون أن الكون قد يقع بالتدريج يسيراً يسيراً مثل تكون الجنين من النطفة ، وليس بحق ، فإن ذلك حركة في الكيف ، وهو حدوث المزاج مع توابعه ولاشك أنها كيفيات ، ثم إذا تم المزاج بتوابعه فإنه يحدث نفس الحيوان دفعة من غير تدريج .

وأما التغير في الكم فهو أن يصير مقدار الجسم أزيد مما كان أو أنقص مما كان وكل واحد منها أيضاً على قسمين لأن تلك الزيادة والنقصان قد تكون بانضمام جسم آخر إليه بقوة طبيعية ويسمى نمواً كالنبات إذا زاد مقداره ، إذا انضم غذاؤه بقوته الطبيعية النامية . وقد تكون بانتقاص جزء منه ، ويسمى اضمحلالاً وذبولاً ، وهو في مقابلة النمو ، كالنبات فإنه ينقص مقداره بالذبول والاضمحلال ، وهذان القسمان ذكرهما صاحب الكتاب فحسب ، وقد يزداد مقدار الجسم وينقص لا بانضمام جزء إليه أو انتقاصه منه ، ولكن بأن يزول عن الهيولى مقداره ، ويحدث فيه إما مقدار أكبر مما كان ويسمى تتخللاً ، أو مقداراً أصغر مما كان ويسمى تكاثفاً . مثال التخلخل : هو أن يمس كوز الفخاق مثلاً إذا كان خالياً فينبسط الهواء الذي فيه لضرورة عدم الغلاء ، فإذا كب على الكوز ماء تكاثف ذلك الهواء إلى مقداره الأول فلذلك يدخل فيه الماء مع أنه ليس من طبيعة الماء الصعود ولكن لما زال القاسر من الهواء تقبض طبعاً إلى مقدار نفسه فتبعضه الماء بمقدار ما تتخلخل الهواء بالمص .

و أما التغير الذي يكون في مقولة الكيف فإنه يسمى استحالة مثل الاصفرار والاحمرار والتسخن والتبرد .

و أما التغير الذي يقع في الأين فهو حركة النقلة من مكان إلى آخر قال : وهذا التغير يقال له الحركة على الخصوص . أي أن التغيرات الواقعة في سائر المقولات لا تسمى حركة بل لفظة الحركة مختصة بالتغير الذي يكون في مقولة الأين دون غيرها من المقولات .

و اعلم أن على كلام المصنف إشكالا قويا وهو أن يقال ما المراد من التغير في أن التغير يوجد في أربع مقولات ، إما أن يكون المراد به التغير دفعة أو التغير لا دفعة أو التغير مطلقا سواء كان دفعة أو لا دفعة ، فإن كان مراده به التغير دفعة في الكم والكيف والأين لا يكون دفعة بل على التدريج فإن النمو والاضمحلال والاستحالة وحركة النقلة تستمر باستمرار الزمان ، ولا يكون دفعة ، ولكن التغير في مقولة الجوهر — وهو الكون والفساد — يكون موافقا له فحسب ، لأن الكون والفساد يكونان دفعة ، وإن كان مراده التغير على التدريج فالتغير في الجوهر لا يكون على التدريج بل يكون دفعة ، ولكن باقي التغيرات يكون موافقا لذلك ، وإن كان مراده بهذا التغير هو التغير مطلقا حتى يشمل جميع الأقسام التي ذكرها سواء كان دفعة أو لا دفعة فالتغير مطلقا لا يختص بالمقولات الأربع التي ذكرها لأن كل مقولة من المقولات العشر فإنها

تحدث في محلها فيكون لكل مقولة تغير ما ، إما دفعة أولا دفعة فلماذا خصص المقولات الأربع بالذكر دون سائرهما ؟ .

جوابه من وجهين : أحدهما أن المراد بهذا التغير التغير مطلقا حتى يشمل جميع الأقسام التي ذكرها ، وإنما خصص بالذكر هذه الأربع لأن التغيرات الواقعة في هذه الأربع لها أسماء مخصوصة مثل أن التغير الواقع في مقولة الجوهر يسمى كوناً وفساداً ، التغير في الكم يسمى نمواً أو ذوبولاً ، والتغير في الكيف يسمى استحالة ، والتغير في الأين يسمى نقلة ، وأما التغيرات الواقعة في سائر المقولات فليس لها أسماء مخصوصة فخصص هذه الأربع بالذكر دون الباقي ليكون ذلك تفسيراً لهذه الأسماء حتى إذا ذكرت هذه الأسماء يكون معانيها معلومة المتعلمين والله أعلم .

والوجه الثاني أن احتياجه في هذه العلوم في أكثر الأحوال إنما يكون إلى ذكر هذه التغيرات الأربع دون سائر التغيرات الاندرا ، فإن أكثر مباحثهم إنما تكون في الكون والاستحالة ، وتارة في التفرقة بينها ، وتارة في دفع المنكرين للكون والاستحالة ، وتارة في بيان أنواعها وأصنافها فلا جل كثرة وقوع الحاجة في البحث عن هذه التغيرات خصصها بالذكر دون غيرها من المقولات ، ولا يقال أن التغير في مقولة الوضع - وهو مثل الحركة الدورية يحتاج إلى البحث عنه في هذه العلوم ، وتقع الحاجة إليه كثيراً مع أنه لم يذكره ، لأننا نقول : الحركة الدورية عنده نوع من الحركة في الأين كما يصرح به في المقدمة الثالثة عشرة فيكون ذكر جنسها مشتملاً عليها فلا حاجة ههنا إلى إفرادها بالذكر .

مطالبة أخرى : هي أن الحكماء اصطلاحوا على أن التغير الذي لا يكون دفعة بل يكون على التدرج يسمى حركة ، ثم قالوا : الحركة إنما توجد في أربع مقولات ، ثلاثة منها ذكرها المصنف ، وهي مقولة الكم والكيف والأين ، وواحد منها لم يذكره ، وهي مقولة الوضع ، فاطلقوا اسم الحركة على التغير في هذه الأربع حتى يقولون عن الحركة في الكم نمواً أو تخلخلاً أو ذوبولاً أو تكاثفاً ، والحركة في الكيف استحالة ، والحركة في الأين نقلة ، والحركة في الوضع هي مثل الحركة الدورية فلماذا خصصوا لفظة الحركة بالتغير الذي يكون في مقولة الأين مع أن اصطلاح الحكماء منعقد على إطلاقها في جميع هذه الأربع ؟ .

جوابها أنه حافظ على الوضع اللغوي فإن أهل اللغة لا يطلقون اسم الحركة إلا على النقل من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع ، وهو تغير في مقولة الأين أما النقل من مكان إلى مكان فمعلوم أنه حركة في الأين وأما الحركة من وضع إلى وضع فإن هذه الحركة وإن لم تكن حركة في الأين بحسب كناية الجسم المتحرك حركة دورية ولكنها حركة في الأين بحسب أجزاء ذلك الجسم المتحرك بالاستدارة فإن كل جزء يفرض فيه فانه يكون منتقلاً من مكان إلى مكان فلهاذا كانت الحركة الدورية عنده داخلية في الحركة في مقولة الأين .

و أما التغير في مقولة الكم كالنمو أو الذبول فانه قريب من أن يسمى حركة في اللغة لكنه لا يدخل في الحس فكان النامى ساكن غير متحرك ، فلم يعتبره ، وإنما اعتبر ما هو ظاهر في الحس ، مشهور عند أهل اللسان إتباعاً لهم في مراعاة لغتهم ، فلهاذا خصص لفظة الحركة بالتغير في مقولة الأين والله أعلم .

٨ [٥] المقدمة الخامسة هي: ان كل حركة تغيرٌ وخروج من القوة الى الفعل⁽¹⁷⁾.

و[٦] المقدمة السادسة هي⁽¹⁸⁾: ان الحركات منها بالذات ومنها بالعرض ومنها بالقسر ومنها بالجزء وهو نوع مما⁽¹⁹⁾ بالعرض. اما التي بالذات فكانتقال جسم من موضع الى موضع⁽²⁰⁾، واما التي بالعرض فكانما يقال في السواد الذي في هذا⁽²¹⁾ الجسم انه انتقل موضع الى موضع. واما التي بالقسر فكانحركة الحجر الى فوق بقاسر يقسرها⁽²²⁾ على ذلك. واما التي بالجزء فكانحركة المسبار في السفينة لان اذا تحركت السفينة نقول انه قد تحرك المسبار ايضا. وهكذا كل مؤلف يتحرك بحملته يقال ان جزءه قد تحرك⁽²³⁾.

(17) (الشرح) : اعلم أن الموجود إذا كان بالقوة في بعض الكيالات فخروجه من القوة إلى الفعل إما أن يكون دفعة وهو الكون ، أو على التدريج يسيراً يسيراً وهو الحركة ، فكل حركة فإنها خروج من القوة إلى الفعل ، ولا ينكس ، فإن الكون أيضا خروج من القوة إلى الفعل ، وليس بحركة ، لكن إذا قيدنا الخروج إلى القوة إلى الفعل بالتدريج ، أو بقولنا يسيراً يسيراً ، وما أشبهها حيثئذ صالح أن يكون حداً ، أو رسماً للحركة ، وقد ذكروا في تعريف الحركة وجوهاً ، أحدها ما ذكرناه ، والثاني ما ذكره المعلم الأول ، فإنه قال : الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة ، وذلك لأن الحركة أمر يمكن الحصول للجسم ، فيكون حصولها له كمالاً ، لكن الحركة ليست كسائر الكيالات لا يقتضى حصولها للجسم أن يتبعه كمال آخر ، بحيث لا يعقل ذاته إلا كونه مؤدياً إلى الكمال الذي بعده ، والحركة كمال هذا شأنه فإن الحركة من حيث هي حركة طلب حالة أخرى بعدها فإذا كان كذلك فالحركة كمال أول لما بالقوة بالنسبة إلى الكمال الذي بعده ، وجودها له - وهي كمال أول بالقوة ، ولكن لا مطلقاً حتى يكون كمال أول بالقوة من حيث هو بالفعل مثل أن الانسان إذا تحرك من مكان إلى مكان فإن الحركة كمال أول له ، لا من حيث إنه إنسان فإنه في الإنسانية بالفعل لا يتحرك لتحصيلها بل حيث هو بالقوة ، وهو كونه في المكان الذي يتحرك إليه ، فالحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة . والثالث ما ذكره إمام الحكمة افلاطون الا على : الحركة كون الجسم بحيث لا يفرض أن من الآفات إلا ويكون حاله في الآن الذي يكون قبله ، (غير حاله في الآن الذي يكون) بعده ، فهذا ما يتعلق بهذه المقدمة.

(18) السادسة هي: ك، السادسة: ت ج

(19) وهو نوع مما : ت ج ، وهي نوع ما : ك

(20) جسم : ج ك ن ، الجسم : ت . الى موضع : ج ك ، لموضع : ت

(21) حدا : ت ج ، : ك

(22) يقسرها : ت ج ، يقسرها : ك

(23) (الشرح) : اعلم أن ما يوصف بالحركة فاما تكون تلك الحركة قائمة به ، أولا تكون

٧ [٧] المقدمة السابعة هي : ان كل متغير منقسم. وكذلك⁽²⁴⁾ كل متحرك 10
منقسم وهو جسم ضرورة. وكل مالا ينقسم لا يتحرك. ولذلك⁽²⁴⁾ لا يكون
جسماً اصلاً. (25)

قائمة به ، بل تكون قائمة بما يقارنه ، والثاني يقال له المتحرك بالعرض ، وهو على أربعة أقسام
لأن المتحرك بالعرض إما أن يكون جزءاً لما هو متحركاً بالحقيقة أولاً يكون ، وعلى التقديرين ،
فاما أن يكون من شأنه أن يقبل الحركة بالاستقلال وإما أن لا يكون من شأنه ذلك ، فحصل
أقسام أربعة ، أحدها أن يكون جزءاً له ، وليس من شأنه قبولها بالاستقلال : مثاله الحيول
والصورة ، فان كل واحد منها جزء للجسم ، وليس من شأنها قبول الحركة بالاستقلال فإذا تحرك
الجسم يقال لها أنها متحركة بالعرض ، وثانيها أن لا يكون جزءاً له ولا من شأنه قبول الحركة
بالاستقلال : مثل البياض في الجسم فانه إذا تحرك الجسم يقال للبياض إنه متحرك بالعرض ،
وثالثها أن يكون جزءاً له من شأنه أن يقبلها بالاستقلال : مثل جسم مؤلف من أجسام كالاعشاب
الدرجة في السفينة ، والمسامر المسمرة فيها ، فان تحريك المحرك إنما يلحق كلتها فتتحرك أجزاؤها
تبعاً لها فيقال لأجزائها إنها متحركة بالعرض ، ورابعها أن لا يكون جزءاً لها ومن شأنه قبولها
بالاستقلال كالجالس في السفينة ، فانها إذا تحركت يقال للجالس فيها إنه متحرك بالعرض فهذه
أقسام المتحرك بالعرض .

وأما القسم الأول ، فهو أن تكون الحركة قائمة به حقيقة ، وهو على قسمين : لأن سبب
تلك الحركة ، إما أن يكون شيئاً خارجاً عن الجسم : وإما أن يكون شيئاً متعلقاً بالجسم ،
والقسم الأول ، يقال له : المتحرك بالقسر ، وهو إما أن يكون جاذباً للقصور ، وإما دافعاً له
وعلى التقديرين ، فاما أن يفارق عن القاصر بعد التحريك أولاً يفارقه ، وعلى التقديرين الأربع ،
فاما أن تكون تلك الحركة القسرية مضادة للحركة الطبيعية المقسورة ، أو تكون خارجة من
حركته الطبيعية غير مضادة ، فالحركة القسرية المضادة مثل رمي الحجر الى فوق ، والخارج من
الحركة الطبيعية غير المضادة ، مثل رميه على موازنة وجه الأرض ، ويحصل من ازدواج هذه
الأقسام بعضها مع بعض ثمانية أقسام للحركة القسرية وعليك اعتبار تفصيلها بأثلاثها .

وأما إن كان سبب تلك الحركة شيئاً في نفس الجسم ، فانه يقال له : أنه متحرك بالذات
وهي إما أن تكون صادرة عنه بقصد واختيار ، وهي الحركة الإرادية ، أو من غير قصد
واختيار ، وهي الحركة التسخيرية ، وعلى التقديرين ، فاما أن تكون متحدة الجهة على نمط
واحد ، وإما أن تكون مختلفة الجهات متكررة الذات ، فهذه أربعة أقسام : أحدها أن يكون ذلك
المحرك يحرك بالاختيار وعلى نمط واحد متسق إلى جهة واحدة ، وهو النفس الفلكية . وثانيها
أن يكون ذلك المحرك يحرك بالاختيار حركة مختلفة الجهات ، وهي النفس الحيوانية . وثالثها أن
يكون ذلك المحرك يحرك بالتسخير إلى جهة واحدة ، وهو الطبيعية ، فهذه أقسام المتحرك بالذات
وأنت إذا أحطت بهذا التفصيل فقد أحطت بمقاصد صاحب الكتاب .

(24) وكذلك : ك ، ولذلك : ت ج

(25) (الشرح) : اعلم أن هذه المقدمة مشتملة على دعاوى أربع ، إحداها أن كل متغير
منقسم ، وثانيها أن كل متحرك منقسم ، وثالثها أن المتغير أو المتحرك جسم ، ورابعها أن كل
مالا ينقسم لا يتحرك ولا يكون جسماً .

أما الدعوى الأولى وهى قوله : كل متغير منقسم ففيه شك ، وذلك أن التغير هو الذى يحدث فيه ما لم يكن فيه ، أو يزول عنه ما كان فيه لأنه إن لم يكن شئ من هذين الأمرين كان ذلك الشئ على حالة واحدة مستمرة ، فلا يكون متغيراً ، هذا خلف ، وإذا كان كذلك فالمتغير لا يجب أن يكون منقسماً ، لأن النفس الناطقة - كما سيظهر بعد - جوهر غير منقسم ، ويكون لها تغيرات مثل أن تكون جاهلة ، فتصير عالمة ، وتحدث فيها تصورات كلية مستفادة من التصرف فى التخيلات والمحسوسات ، وكذلك الكيفيات النفسانية مثل الشوق والعشق والفرح والحزن والغضب وغيرها ، فاذن جوهر النفس قابل لهذه التغيرات مع أنه غير منقسم فكيف يصدق أن يقال : كل متغير منقسم .

وأما الدعوى الثانية - وهى أن كل متحرك منقسم - ففيه أيضاً شك ، وذلك أن الجسم إذا تحرك فانه يتحرك بحركته السطح وطره - وهو الخط - وطره - وهو النقطة - ضرورة ، فعند حركة الجسم تتحرك النقطة أيضاً مع أنها غير منقسمة ، وكذلك نقط كثيرة ، مثل نقطة فلك البروج ، فإنها تتحرك مع حركة معدل النهار ، ومراكز الأفلak الخارجة المركز تتحرك بحركة المثلثات ، وبالحركة الأولى أيضاً ، فلا يصدق أن يقال كل متحرك منقسم .

وأما الدعوى الثالثة - وهى قوله وهو جسم ضرورة - فلفظة هو إما أن تكون هائدة إلى المتغير أو إلى المتحرك أو إلى المنقسم ، وفى كل واحد منها شك ، أما إن كان مراده به المتغير أو المتحرك فهو منقوض بالصورتين المذكورتين لأن النفس الناطقة تتغير وليست بجسم ، والنقطة تتحرك وليست جسماً ، وإن كان مراده به أن كل منقسم جسم فهو منقوض بالسطح أو الخط ، فإن كل واحد منها منقسم وليس بجسمين .

وأما الدعوى الرابعة - وهى عكس المقدمة السابقة - فلا تلزم صحة هذه إلا بعد صحة تيك لكن صحته غير ثابتة ، لما ذكرنا من النقوض فصحة هذه غير لازمة اللهم إلا بدليل منفصل واثق أعلم .

(والجواب) عن الشك الأول أننا نعنى بالمتغير هنا المتغير بالكيفيات الجسائية مثل التسخن والتبرد ، وهى الاستحالة فسقط النقوض بالتغيرات النفسانية فإن قلت إذا قيدت التغير بالكيفيات الجسائية كان المتغير هو الجسم ، ومنقسم ضرورة ، فأى حاجة إلى جعلها من المقدمات البرهانية؟ قلت : ليس المراد بالجسم المنقسم بالقوة حتى تصير المقدمة ضرورية بل المراد به المنقسم بالفعل ، فيصير تقدير هذه المقدمة هكذا : المتغير بالاستحالة الجسائية منقسم بالفعل ، وليست هذه المقدمة ضرورية ، بل هى محتاجة إلى الدليل ، لأن الجسم البسيط واحد فى الحقيقة ، كما هو عند الحس ، وليس منقسماً بالفعل ، بل بالقوة فحسب ، فإذا تغير من مثل قطعة ما تسخن من مسخن فهو بعد التغير هو ذلك البسيط بعينه ، وأما الموجب لخروج انقسامه من القوة إلى الفعل حتى يقال لما تغير بالكيف فقد انقسم بالفعل فيحتاج إلى برهان يقوم على صحة هذه الدعوى .

وبرهان ما أقول أن تأثير المحتل فى الجهة التى تلقى المستحيل أقدم من تأثيره فى الجهة التى لا تلقاه وإن كان مشتملاً عليه فتأثيره مایل ظاهره أقدم من تأثيره فيمايل غوره ، ففى أول

ح [٨] المقدمة الثامنة: ان كل ما يتحرك بالعرض فهو يسكن ضرورة.
اذ ليس حركته بذاته ولذلك⁽²⁴⁾ لا يمكن ان يتحرك تلك الحركة العرضية
دائما. (26)

التأثير يتكيف بعض أجزاء المتغير بتلك الكيفية الحاصلة من المتغير، ثم يسرى في الباقي، واختلاف أجزاء الجسم في الكيفية توجب انقضاءه بالفعل ضرورة أن الجسم السخين مثلا من الجسم يكون متميزاً بالفعل من الجزء البارد أو الفاتر فحصل الانقسام بالفعل فقد ظهرت صحة الدعوى الأولى .

وأما الدعوى الثانية فاعلم أن المراد بالمتحرك إنما هو المتحرك بالذات لا المتحرك بالعرض فسقط عنه النقص بالنقطة ، لأن النقطة إنما تتحرك بالعرض لا بالذات ، والدليل على أن كل متحرك بالذات منقسم ، هو أن المراد بهذه الحركة إن كان هو الحركة في الكيف - وهي الاستحالة - فقد صحت بما ذكرناه في الدعوى الأولى وإن كان المراد به الحركة في الكم كما هو وهو ازدياد في المقدار - كان المتحرك - وهو النامي - منقسماً بالضرورة ، وكذا الدابل والمتخلخل والمتكاثف ، وإن كان المراد به الحركة في الوضع - وهي مثل الحركة الوضعية فيكون المتحرك بهذه الحركة في الوضع - وهي مثل الحركة الوضعية فيكون المتحرك بهذه الحركة جسماً فيكون قابلاً للانقسام ضرورة ، أمضى به قسمة إضافية قسمة انفكاكية ، وإن كان المراد به الحركة في الأين فكل متحرك بالذات في الأين يكون له جزء يل مقصد حركته ، وجزء آخر يلى جهة مقابلة لمقصد حركته ، وحاصله أن المتحرك بالذات استقلالاً بتغاير أجزائه متغاير الجهات فيكون منقسماً بالضرورة ، وهي الدعوى الثانية .

وإذا ظهر أن كل متغير ومتحرك ، منقسم في الجهات الثلاث ، وكل منقسم في الجهات الثلاث جسم ضرورة فقد صحت الدعوى الثالثة .

وأما الدعوى الرابعة فهي أن كل مالا ينقسم لا يتحرك ، ولا يكون جسماً ضرورة فلالته ثبت بالمقدمة الثانية أن كل متحرك منقسم ، ومعلوم أن كل جسم منقسم إما بالقوة أو بالفعل، فيلزم بطريق عكس النقيض أن كل ما لا ينقسم لا يتحرك أصلاً ولا يكون جسماً ، والله الهادي بفضله .

26 (الشرح) : انك قد عرفت فيما سلف معنى الحركة العرضية ، والحركة وأصنافها فلا يخفى عليك مراده من هذه المقدمة ، وأما إثبات صحتها بالدليل فلم يبرهن عندي صحتها ، وذلك لأنه من الجائز أن يكون جسم يتحرك حركة عرضية من جسم آخر يكون متحركاً بالذات ، دائماً الحركة ، ويكون الجسمان متلاً زمين في الوجود ، فتدوم الحركة العرضية للجسم المتحرك بالعرض مثل كرة النار فانها متحركة بحركة الفلك ، ولما كانت الحركة للفلك دائمة كانت الحركة العرضية لكرة النار دائمة ، بل الحركة اليومية للأمر المكوكة عرضية ، وللناسمة (كذا في المطبوع) ذاتية وهي دائمة لها ، ولا يلزم من كون الحركة عرضية أن يكون المتحرك بهائسكن لا بحالة ، وفي الجملة فليراجع إلى غيرى في تصحيح هذه المقدمة ، والله أعلم .

ط [٩] المقدمة (27) | التاسعة : ان كل جسم يحرك جسما فانما يحركه بان يتحرك هو ايضا في حال تحريكه. (28)

ى [١٠] المقدمة العاشرة : ان كل ما يقال انه في جسم ينقسم الى قسمين . اما ان يكون قوامه بالجسم . كالاعراض او يكون قوام الجسم به كالصورة الطبيعية وكلاهما قوة في جسم. (29)

(27) المقدمة : ت ج ، والمقدمة : ك

(28) (الشرح) : اعلم أن كل جسم يحرك جسما آخر فاما أن يحركه لأنه جسم أو لأنه جسم ما ، وذلك لأن تحريكه له إما لنفس جسميته أو الخاصية فيه ، فان كان الثاني فعلة ذلك التحريك بالحقيقة إنما هي تلك الخاصية لا الجسم من حيث إنه جسم فلذلك لا يلزم أن يحرك غيره بأن يتحرك هو أيضاً في نفسه مثل حجر المغناطيس إذا حرك الحديد فإنه إنما يحركه بخاصية فيه لا بجسميته ، فيحركه من غير أن يتحرك هو في نفسه ، وأما إن كان تحريكه له لكونه جسماً فاما أن يحركه بأن يتحرك أو يحركه لكونه جسماً فحسب . والقسم الثاني باطل ، والا كانت الأجسام المتماثلة محركة بعضها لبعض دائماً ، وهو خلاف المشاهد ، فلم يبق إلا أن يحرك غيره بأن يتحرك فكل جسم حرك جسماً بجسميته فهو يتحرك في نفسه بمحرك ما أي محرك كان ثم يحرك غيره بمدافته فهذا هو المطلوب من هذه المقدمة .

(29) (الشرح) : اعلم أن كل موجودين يكون أحدهما مختصاً بالآخر اختصاصاً تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر تحقيقاً أو تقديراً ، ثم يكون أحدهما ناعماً للآخر منوعاً به ، يسمى الناعت منها حالاً والمنعوت محلاً ، ثم انه إما أن يكون الحال متقوماً بالمحل ، والحال مقوماله ، وإما أن يكون المحل متقوماً بالحال متقوماله ، فان كان حل الوجه الأول سمي الحال عرضاً والمحل موضوعاً ، مثل البياض في الجسم فالبياض عرض والجسم موضوع ، وإن كان على الوجه الثاني سمي الحال صورة والمحل هيولى ومادة ، مثل طبيعة النار في جسمها فالطبيعة الآرية صورة وجسمها مادة لها ، فالحال كجنس تحته نوعان : العرض والصورة ، والمحل كجنس تحته نوعان : الموضوع والمادة ، وعند هذا ظهر أن كل قوة حالة في الجسم فاما أن تكون عرضاً فيه إن كانت مقومة للجسم ، كالصور الطبيعية مثل الصورة الثارية والهوائية والمائية والأرضية ، وكذا الصور المقومة لمواد الأفلاك ، وكل واحد من العرض والصورة يسمى قوة إن كانا مصدرين لأثر ما باعتبار حصول ذلك الأثر عنه ، فلفظة القوة تشملها جميعاً . واعلم أنهم ذكروا في إثبات الصور الطبيعية ومداريتها للكميات المحسوسة من هذه الأجسام وجوها : أحدها أن الأجسام بعد اشتراكها في الجسمية مختلفة في قبول الأشكال منها ما يقبلها بسهولة كالأجسام الرطبة ، ومنها ما يقبلها بعسر كالأجسام اليابسة ومنها ما لا يقبلها أصلاً كالأجسام الفلكية ، فاختصاص بعض هذه الأجسام بماله من الصفات دون البعض لا يمكن أن يكون للجسمية لأن الأجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في هذه الصفات ، ولا لمحلها ، لأن محل الجسمية هو الهيولى وهي قابلة لهذه الصفات فلا يمكن أن

يا [١١] المقدمة الحادية عشرة : ان بعض الاشياء التى قوامها بالجسم قد تنقسم بانقسام الجسم فتكون متقسمة بالعرض كالالوان وسائر القوى الشائعة فى جميع الجسم . وكذلك بعض المقومات للجسم لا تنقسم بوجه كالنفس والعقل .⁽³⁰⁾

تكون فاعلة لها ، لأن الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا - كما سيظهر بعد - فبقى أن يكون لما هو حال فيها ، والحال فى الأجسام إما عرض وأما صورة فإن كان عرضا عاد الطلب فى سبب اختلاف الأجسام فى قبول تلك الأمراض ، وإن كان مصورة فهو المطلوب ، فقد ثبت أن اختلاف الأجسام فى قبول الأشكال إنما هو صورة جوهرية حالة فى الأجسام متنوعة لها بعد اشتراكها فى الجسمية .

لا يقال الطلب بعد قائم فى اختصاص كل جسم بنوع من الصور مع الاشتراك فى الجسمية لأننا نقول أما الأجسام الفلكية فلان موادها لا تقبل إلا تلك الصور ، وأما المواد المنصرية فلأن اختصاص مادة كل نوع منها بصورته لأجل استعداد سابق عليها به نالت المادة تلك الصورة من الفاعل .

فان قلت : فلنكيف ذلك الاستعداد السابق فى اختصاص الجسم بالمرض المعين ، قلت : [ووجه] الفرق بينهما أن الماء مثلا إذا سخن بالقصر ثم غلى وطبأه عاد إلى ما كان عليه من البرودة فأولم تكن قوة معيدة له إلى البرودة لا تمتنع عوده إليها الا لسبب جديد ، والماء إذا صار هواء بقاسر ثم زال عنه القاسر فإنه لا يعود ماء ، فعللنا أن الصورة المائية لم تكن بسبب قوة أخرى فيه .

وثانها أن الكيفيات المحسوسة من هذه الأجسام مثل الحرارة والبرودة قابلة للاشتداد والتقص ، والصور غير قابلة لها فان الماء تشتد برودته وتقص ، والصورة المائية محفوظة فعللنا أن الصورة النوعية لهذه الأجسام غير هذه الكيفيات المحسوسة منها .

وثالثها - أن كل جسم . إذا غلى وطبأه فلا بد أن يختص بجزء مخصوص ويتحرك إليه بالطبع ، إذ لا قاسر حيثئذ مثل ميل الحجر إلى أسفل ، وميل النار إلى فوق ، وليس ذلك للجسمية المشترك فيها ومحلهما لمار ، فهو لمضى حال فيه لأجله صار ذلك الجسم نوعا متميزا عن سائر الأنواع ، وهو الذى يسمى صورة نوعية ، ويسمى طبيعية إذا هى مبدأ أول بالذات لكل تغير وثبات لهذه الأجسام فقد ظهرت المفارقة بين الصورة والعرض وأن القوة يعمها جميعا ، وذلك ما أردنا بيانه فى هذه المقدمة والله أعلم .

(30) كالنفس والعقل : ت ، كالعقل والنفس : ج (الشرح) : اعلم أن الأشياء التى لها تعلق بالجسم على قسمين ، أحدهما يتقوم بالجسم ، وثانها ما يقوم الجسم ، وكل واحد منها أيضا على قسمين ، أحدهما ما يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، والآخر ما لا يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، فحصل أقسام أربعة : أحدها ما يتقوم بالجسم ويلزم من انقسام الجسم انقسامه ، وهو كل عرض يكون شائما فيه بحيث لا يفرض للجسم جزء إلا وفيه من ذلك العرض كاللون فى الجسم ، فلذلك يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، وثانها - ما يتقوم بالجسم ولا

يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، وهو كل عرض لا يكون شائما في الجسم بل يكون من قبيل أطرافه أو عارضاه بسبب أطرافه كالسطح والخط والنقطة فإن هذه أعراض في الجسم ولا يلزم من انقسام الجسم انقسامها ، أما في السطح في السمك دون الباقين ، وأما في الخط في العرض والسمك دون الطول .

ومثال ما يكون عارضا للجسم بسبب أطرافه : الشكل العارض له بسبب السطح كالتربيع فإنه لا يلزم أن ينقسم بانقسام الجسم . انقساما يكون كل واحد من أجزائه تريعا بخلاف القسم الأول ، فإنه إذا عرض للجسم المتلون انقسام يلزم منه انقسام اللون بحيث يكون كل واحد من أجزائه ملونا ، ولا يبعد أن يقال : الشكل وإن لم ينقسم بانقسام الجسم إلى أجزاء ماثلة لكها ولكنه ينقسم بانقسامه في الجملة وإن كان إلى أجزاء مخالفة لكها . وثالثها ما يقوم الجسم ويلزم من انقسام الجسم انقسامه ، هذا مثل الهيولى والصورة الجسمية فانهما مقومتان للجسم ويلزم من انقسام الجسم انقسامهما ، وذلك لأنه إذا عرض للجسم انقسام وانفصال فالقابل للانفصال ليس هو الاتصال الجسمي ، لأن الاتصال ضد الانفصال ولا يكون في الشيء قوة قبول ضده البتة ، وإذ ليس القابل للانفصال في الحقيقة الصورة الجسمية في الجسم فالقابل له فيه إنما هو الهيولى فقد لزم من ورود الانقسام على الجسم وروده على الهيولى ، وأما الصورة الجسمية فلا يمكن أن تقبل القسمة الانفكاكية لما ذكرناه ، ولكنها تقبل القسمة الوهمية ، والقسمة بحسب اختلاف الأعراض ، فإنه يمكن أن يفرض في الاتصال الجسمي في الوهم شيء غير شيء ، وكذلك يمكن أن يصير بعضه محلا لبعض الأعراض دون بعض منه ، سواء كانت تلك الأعراض إضافية فقد لزم أيضا من ورود الانقسام على الجسم وروده على الصورة الجسمية أعنى القسمة الوهمية وقسمة اختلاف الأعراض ، وأما القسمة الانفكاكية فلا . ورابعها ما يقوم الجسم ولا يلزم من ورود الانقسام على الجسم وروده على ذلك المقوم ، هذا مثل العقل فإنه حلة لوجود الجسم كما سيأتي بيانه في موضعه ، وحلة وجود الشيء تكون مقوما له لا محالة ، ولا يلزم من انقسام الجسم انقسام ما هو مقوم لوجوده وهو العقل .

واعلم أن الفرق بين تقويم الهيولى والصورة للجسم وبين تقويم العقل له من وجهين : أحدهما أن الهيولى والصورة مقومتان للجسم بالمواصلة ، والعقل مقوم له في وجوده أي حلة لوجوده ، وأسباب وجوده لا محالة ، لأن أسباب الماهية إنما هي الذاتيات ، وأسباب الوجود إنما هي العلل الفاعلة مع الشرائط المتغيرة في تأثيرها .

واعلم أن صاحب الكتاب قرن النفس والعقل في هذا الموضع وليست النفس حلة لماهية الجسم من حيث هو جسم ولا لوجوده ، ولكنها كمال أول للأجسام مكللة لها في فيض الحياة وتوابعها من الحس والحركة وغيرها عليها ، فهي مقومة للأجسام في كالاتها دون ماهيتها ووجودها ، ولا يلزم من انقسام الجسم انقسامها أعنى النفوس المجردة التي ليست بجسم ولا جسماني كالنفوس الناطقة . وأما النفوس الجسائية كالنفوس الحيوانية والنباتية فيلزم من انقسام الجسم انقسامها فعل هذا الوجه - وهو أن يراد بالنفس النفس المجردة في تكييل الجسم في الحياة دون ماهيته ووجوده - صحت تمثيله بالنفس في هذا القسم واثقه أعلم .

يب [١٢] المقدمة الثانية عشرة : ان كل قوة توجد شايعة في جسم ،
فهى متناهية لكون ذلك الجسم متناهيا .⁽³¹⁾

(31) ذلك : ك ، - : ت ج (الشرح) : اعلم أن القوة من حيث هى هى مغايرة للمقدار الجسمى فهى فى حد ذاتها ليست بذات مقدار وإنما تتقدر بمقدار الجسم ، لكونها شائعة فى أجزائه ، فلما تبين أن كل جسم فهو متناهى المقدار ، والقوة مقدرة بمقدار الجسم بالعرض فمقدارها إنما هو مقدار الجسم ، فتكون متناهية المقدار أيضا كالحرارة فإنها تكون مقداره بمقدار الجسم إذ يوجد فى كل جزء من الحرارة فتكون متناهية المقدار ضرورة .

واعلم أن الفائدة فى إثبات التناهى للقوى الجسائية بحسب نهای محالها إنما هى لإثبات التناهى فى التحريكات الصادرة عنها ليثبت أن القوى الجسائية لا تقوى على أفعال غير متناهية ، وفى هذا فوائد كثيرة ، وخصوصا فى إثبات المجردات كما سيقى . كنعن نريد أن نبحت عنه ونبرهن على أن القوى الجسائية متناهية فى أفعالها فنقول إن القوة لما لم تكن فى حد ذاتها ذات كمية فلا يحمل عليها . التناهى أو اللاتناهى - الذى يراد به المدول دون السلب اللذان هما ليسا من خواص الكم إلا باعتبار تعلقهما بما يكون ذاكية ، وذلك إما الجسم الذى هو محلها أو التحريكات التى تصدر عنها . أما الأول فقد ذكرناه ، وأما الثانى وهو أن يحمل عليها التناهى أو اللاتناهى باعتبار القوى فذلك عن ثلاثة أوجه : الشدة والمدة والمدة . مثال الشدة هو أن يكون أحد الرامين أسرع رمية بعد اتحادهما فى المسافة والشروع فى الرمي ، ومثال المدة أن يكون أحد الرامين أكثر عدداً فى الرميات على التوالي ، ومثال المدة هو أن يكون أحد الرامين أطول زمنا فى الرمي إلى الجوى بعد الاتحاد فى الشروع ، فلنبين أن القوة لو اشتد تحريكها للجسم اشتداداً بغير نهاية فإما أن تقع تلك الحركة فى زمان أولا فى زمان ، والقسمان باطلان فبطل اللاتناهى بحسب الشدة . أما فساد القسم الأول فلأن الحركة كلها كانت أشد وأسرع فى مسافة معينة كان زمانه أقصر فلو كان فى زمان لا يمكن فرض حركة أخرى قاطعة لتلك المسافة الممينة فى زمان أقصر من ذلك الزمان ، فكانت تلك الحركة أشد من الحركة المشتدة بغير نهاية فحينئذ يلزم انقلاص الحركة الغير المتناهية من الجانب الذى هى غير متناهية بحسب فلا تكون غير متناهية هذا خلف . وأما فساد القسم الثانى فلأن كل حركة فهى على مسافة فتكون الحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى تمامها فتكون واقعة فى زمان فثبت تنهى القوى الجسائية بحسب الشاة ، وأما بيان تنهاىها بحسب المدة ولأن تلك القوة إما أن تكون طبيعية ، أو قسرية فإن كانت طبيعية كان قبل الجسم الأكبر لتحريك مثل قبول الجسم الأصغر ، لأنه لا معاوقة فيها لتحريك الطبيعى ؛ بخلاف التحريك القسرى فإن الجسم الأكبر يكون أعصى عن قبوله من الجسم الأصغر ، فإذا حركت القوة جسمها حركات غير متناهية عدة ومدة ، وحرك جزء تلك القوة بعض ذلك الجسم من مبدأ واحد فاما أن يكون تحريك الجزء متناهيا أو غير متناه ، والثانى محال وإلا لكان أثر بعض القوة مثل أثر كلها وهو محال ، إذ فى كل القوة ذلك الجزء وزيادة فكيف يمكن ذلك ، وأنت تعلم أن الجسم كلما كان أكبر مقدارا كان أقوى تأثيراً ، فاعتبره

ينج [١٣] المقدمة الثالثة عشرة : انه لا يمكن ان يكون شئ من انواع
التغير متصلاً بالأحرية النقلة فقط ، والدورية منها. (32)

بنار صغيرة وأخرى كبيرة فاذاً يكون تأثير ذلك الجزء متناهياً ، لكن نسبة الأثر إلى الأثر كنسبة المؤثر إلى المؤثر نسبة متناه لما ذكر صاحب الكتاب : إن كل قوة في جتم فانها متناهية لتتأخر محله ، فنسبة الأثر إلى الأثر نسبة متناه إلى متناه فتكون تلك الحركات متناهية عدة ومدة وهو المطلوب ، وأما إن كانت تلك القوة قسرية فلنفرض أنها تحرك جسماً حركات غير متناهية مدة وعدة من مبدأ ، ونفرض أن تلك القوة بعينها تحرك بعض ذلك الجسم من ذلك المبدأ بعينه فاما أن يكون تحريكها لبعضه مساوياً لتحريك كله وهو محال لأن في كله زيادة معاوقة من التحريك القسري على ماقى بعضه ولا يكون الشئ مع غيره كغيره لا مع غيره ، وإما أن يكون زائداً عليه فلا بد من التفاوت ، وذلك التفاوت إنما يظهر من الجانب الغير المتناهي لا تحادها في المبدأ فينقطع تحريكه لكليه لكن نسبة كل الجسم إلى بعضه نسبة متناه إلى متناه ضرورة أن التفاوت في التحرك إنما هو بحسب تفاوت المعاوقة بين الكل والجزء ، فيكون تحرك الجزء أيضاً متناهياً فثبت تنامي القوى الجسائية من الوجود الثلاثة ، والله أعلم .

(32) (الشرح) : اعلم أن الغرض من تصحيح هذه المقدمة إنما هو إثبات أن الزمان إنما يستحفظ بالحركة الوضعية ، وهي الحركة الدورية لأناسين في المقدمة التي بعد هذه أن الزمان من لواحق الحركة وأنه متصل دائم غير منقطع ، وماعدا الحركة الوضعية من أنواع الحركات والتغيرات منقطعة غير متصلة فليزِم أن يكون الحافظ للزمان إنما هو الحركة الدورية دون سائر أن أنواع الحركات ، وبيان ذلك هو أن التغير إما أن يكون دفعة أو لا دفعة ، والتغير الذي يكون دفعة لا يمكن أن يكون متصلاً لأنه إن أحدث تغيراً واحداً فلا شك في عدم اتصاله ودوامه ، وإن أحدث تغيرات كثيرة كل واحد منها بعد أخرى فلا يمكن أيضاً أن يكون متصلاً لأن كل واحد منها يحدث في آن فلو اتصلت متوالية لزم تثنائي الآتات وهو محال كما سيأتي . وأما التغير الذي لا يكون دفعة بل يكون على التدريج فهو الحركة وقد بينا أنها إنما تقع في أربع مقولات الكم والكيف والآن والوضع ، فلنبين أنه لا يمكن أن يكون شئ من أنواع الحركات دائماً إلا الحركة التي تقع في مقولة الوضع ، وهي الحركة الدورية منها ، أما الحركة في مقولة الكيف — وهو الاستحالة — فلأنها (عبارة) عن أن يتغير الجسم من ضد إلى ضد مثل تغيره من الحرارة إلى البرودة ، ومن البياض إلى السواد ، ومن الحموضة إلى الحلاوة يسيراً يسيراً ، وكذا غيرها من الكيفيات ، فيكون كون الجسم في تلك المراتب من التغير محصوراً بين الحاصرين ، وهما الكيفيتان اللتان إحداهما متحرك عنها ، والأخرى متحرك إليها فتكون الاستحالة متناهية ضرورة فقد ثبت أن الحركة في مقولة الكيف يجب أن تكون متناهية . وأما الحركة في مقولة الكم كالتمزق والانسحلال فلأن هذه الحركة لا تنتقل عن الحركة في مقولة الآن فتتأخر بتناهيها ، وبيان أن الحركة في الآن متناهية ومنقطعة غير متصلة هو أن الحركة في الآن هي الحركة المستقيمة ، وقد بينا قبل أن الجهات متناهية ، فتكون كل حركة مستقيمة أيضاً متناهية ، اللهم إلا أن يقال أن المتحرك إذا وصل إلى نهاية حركته رجع متحركاً ، وكذا في الجانب الآخر متصلة .

١٤ [المقدمة الرابعة عشرة : ان حركة (33) النقلة اقدم الحركات
واولها (31) بالطبع ، لان الكون والفساد تتقدمها استحالة والاستحالة ،
يتقدمها (35) قرب المحيل من المستحيل ولا نمو ولا نقص الا ويتقدمه كون
وفساد. (36)

فنقول يجب أن يكون بين كل حركتين مستقيمتين سكون - البتة فلا يمكن اتصال الحركات
المستقيمة . بياؤه : أن المتحرك إذا وصل إلى نهاية حركة فإن الميل الذي به تحرك إليها يكون
معه عند الوصول إليها ، لأن الميل هو (كذا في المطبوع) هو العلة لذلك الوصول ، والعلة تكون
موجودة مع وجود المعلول فإذا تحرك راجعا فأنما يتحرك بميل آخر لأن الميل إلى ذلك الحد لا يكون
عين الميل عن ذلك الحد ، لكن الوصول إنما يحدث في الآين بخلاف الحركة ، فأنها إنما
تحدث في الزمان ، فيكون الميل الموصل موجوداً في ذلك الآين ، والميل الآخر إنما يحدث
في آن آخر ، لما ذكرنا أن الميلين لا يجتمعان ، والميل أيضا آني الوجود ، لأن الميل مغاير
للمركبة ؛ اعتبره بالزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسراً ، فانك تجد فيه ميلا محوسا مع عدم
الحركة فاذن الميلان إنما يحدثان في آئين ، وبين كل آئين زمان ، لأن تتال الآفات بحال ،
فبين آني الميلين زمان هو زمان السكون ، فقد ثبت أن كل حركة مستقيمة فانها تنتهي
بسكون ، فلا يمكن أن تكون الحركات المستقيمة متصلة بالحركة التي يمكن أن تكون متصلة
إنما هي الحركة الدورية فهي التي تصلح أن تكون حافظة للزمان .

(33) - حركة : ت ج ، الحركة : ك (34) واولها : ت ج ، واولها : ك

(35) - والاستحالة : ت ك ، - : ج ، يتقدمها : ت ج ، - : ك

36 (الشرح) : اعلم انه لا يمكن أن يحدث شيء من أنواع الحركات التي ذكرناها إلا
وتسبقه حركة النقلة وخصوصاً الوضعية منها ، ومنها الحركة الدورية ، بياؤه هو أن
الحركة في الكم إن كانت نمواً فانها تحتاج إلى حركة النقلة ، وهي حركة الاجزاء التي هي
شبيهة بالمفتلى بالقوة فتنتقل اليه وتندرج فيه طولا وعرضا وعمقا على تناسب محفوظ حتى
ينمو المفتلى ويتحرك في كيته إلى كمال نشوئه وتماهه فاذن لا نمو إلا ونتقدمه حركة
النقلة ، وأما الذبول فلا بد وأن يتحلل شيء من أجزاء الذابل ، حتى يتقلص هو ناقصا
في كيته إلى الذبول ، الا ضمحلال ، والشئ المتحلل لا بد من أن ينفصل و يتحرك إلى
مكان آخر ، فإذا ما لم تتحرك تلك الاجزاء المتحللة حركة النقلة لا يحصل ، الذبول ، واما
التحلل والتكاثف فانها لا ينفكان عن الإستحالة ، إذا الشئ المتحلل يرق قوامه ، والتكاثف
يفلظ قوامه ، ورقة القوام وغلظته كيفيتان ، فاذن لا بد للتحللل والمكتاثف من الاستحالة ،
وهي الحركة في الكيف ، فلنبين أن الاستحالة لا توجد إلا بعد حركة النقلة .
وبيانه أن المستحيل إما أن يستحيل بالطبع أو بالقسر ، و الأول على قسرين أحدهما ،
استحالة البسائط بالطبع كاستحالة الماء المسخن إلى البرودة ، وثانيها استحالة المركبات بالطبع
كاستحالة الحصرم من الحموضة إلى الحلاوة .

طو [١٥] المقدمة (37) الخامسة عشرة : ان الزمان عرض تابع للحركة ولازم لها. ولا يوجد احدهما دون الآخر، فلا توجد (38) حركة الا في زمان ولا يعقل زمان الامع حركة (39). فكل مالا توجد (40) له جركة فليس هو واقعا تحت الزمان. (41)

أما استحالة البسائط بالطبع، فلائها يجب. أن تكون خارجة عن الكيفية الطبيعية حتى يمكن أن ترددا طابعها إلى تلك الكيفية، وخروجها عن الكيفيات الطبيعية لا يكون بالطبع فلا بد من عروض محيل قاصر عليها أولا لتحيلها إلى الكيفية الخارجة عن الطبع ثم مفارقتها عنها لتعود طابعها رادة أجسامها إلى الكيفيات الطبيعية كالماء يقرب منه النار فتسخنه ثم تبعد عنه فيعود إلى البرودة طبعاً فتكون هذه الاستحالة قد تقدمها قرب المحيل، وبعده من المستحيل، وهو حركة النقلة.

وأما استحالة المركبات، فلائها إنما تكون بعد حصول التركيب من اجتماع أجسام مختلفة الطوائع مختلفة الأحياء الطبيعية، وذلك لا يتحصل إلا بحركة النقلة، وأما الاستحالة بالقسر، فلأن القاصر من لوازم المقصور فهي في الحقيقة استحالة بالطبع، وقد سبق الكلام فيه، وإن كان مفارقاً فلا بد من قربها منه حتى يمكنه أن يحيله فتتقدمه حركة النقلة لا بحالة.

وأما قوله : الكون والفساد تتقدمهما استحالة، والا استحالة يتقدمها قرب المحيل من المستحيل، فقد علمت أن الكون والفساد ليسا من قبيل الحركات ولكنها من قبيل المتغيرات التي تقع دفعة، فأراد أن يبين أنها أيضاً لا يتحققان إلا بعد حركة النقلة، وذلك لأنه تسبقها استحالة من المحيل، وهي إنما تحصل بإزالة الكيفية الملازمة لذلك النوع بإيراد ما يضادها من الكيفيات فيشتد استعداد المادة الانحلال عن الصورة الأولى : وهو الفساد، والتلبس بالصورة الثانية : وهو الكون وقد بينا أن الاستحالة تحتاج إلى حركة النقلة فيكون الكون والفساد مسبوقين أيضاً بحركة النقلة، وقد بينا فيما سلف أن حركة النقلة المستقيمة منقطعة، فلا تكون هي السبب الأصلي في حدوث هذه التغيرات التي هي متصلة في العالم فيجب أن يكون السبب الأصلي هو الحركة المستديرة لإمكان اتصالها ودوامها، فإن الجسم المستدير يطوف بحركته الدورية على جميع الأقسام التي هي حشوه فتقع مناسبات بين الأجسام النيرة المركوزة فيه وبين الأجسام المنصرية، فيحصل بينها الفعل والانفعال، ويحصل من ذلك استعداد المادة لأن تفيض عليها الصور من واهب الصور، ويتمها سائر التغيرات، وهذه الحركة أسمى المستديرة أشرف من سائر الحركات لأنها إنما تعرض لموضوعها بعد تمام جوهره، ويكون دائماً على نسق واحد، فلا يلزمها التفاوت مثل ما يلزم الحركة المستقيمة، فإنها إن كانت بالطبع فإنها تشتد أخيراً، وإن كانت بالقسر فإنها تخف في الوسط وتضعف في الأخير، فتكون الحركة المستقيمة متفاوتة، وأما المستديرة فلا تتفاوت أصلاً إذا صدرت عن قوة واحدة، فالحركة المستديرة أقدم الحركات بالطبع وأشرفها.

37 المقدمة : ت ج ، والمقدمة : ك

38 فلا توجد : ك، لا توجد : ت ج (39) حركة : ت ج ، الحركة : ك (40) توجد : ت ج ، يوجد : ك

(41) واقعا : ت ج ، بواقع : ك (الشرح) : اعلم أن هذه المقدمة مشتملة على ثلاثة إبحاث : أحدها في بيان ماهية الزمان ، وثانيها في بيان كون الزمان مع الحركة متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر أصلاً ، وثالثها في بيان مالا يتحرك فانه لا يقع تحت الزمان .

البحث الأول في بيان ماهية الزمان ، فنقول اختلف الناس في ماهية الزمان على أربعة مذاهب أحدها أنه موجود قائم بنفسه غير جسم ولا جسامي وهو واجب الوجود لذاته ، وثانيها أنه جسم يحيط بجميع أجسام العالم ، وهو فلك معدل النهار . وثالثها أنه حركة معدل النهار ، ورابعها أنه مقدار الحركة من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان كاسيأتى شرحه ، وهو اختيار أرسطو ومن تبعه ، وهذا هو الذى ذكره صاحب الكتاب ، لأن مقدار الحركة عرض تابع لها فلنقرر هذا الرأى ، وبعد الفراغ منه نذكر كرشبه المذاهب الفاسدة مع أجوبتها فنقول :

إذا فرضنا جسماً يتحرك على مسافة معينة بمقدار من السرعة وفرضنا جسماً آخر يتحرك في تلك المسافة بذلك المقدار فلا شك أنها لو اتفقا في الاخذ اتفقا في الترك بالانتهاء إلى نهاية تلك المسافة لو ابتدأ الأول دون الثانى ثم ابتدأ الثانى أو تركامعا ، فانه يكون بين اخذ الأول وتركه إمكان قطع مسافة أقل من مسافة الأول ، والإمكان الثانى جزء من الإمكان الأول ، فإلإمكان الأول أمر مقدارى قابل للزيادة والنقصان وليس مقداراً قارالذات بل هو زائد في الانقضاء إذ لو لم يكن منقضي لمفات من الثانى شئ' هو حاصل للأول ، لأنها متفقان في السرعة والابتداء من نقطة واحدة من المسافة فسواء ابتدئتما أو ابتدأ أحدهما قبل الآخر فيلزم أن تكون مسافة الثانى مثل مسافة الأول وليس كذلك ، فاذن هو مقدار يكون وجوده على سبيل التجدد والتقضى ، فلا يكون هذا المقدار موجوداً قائماً بنفسه لا يكون في موضوع ، لأننا بينا أن أجزاء متجددة منقضية فلا بد من موضوع كاسيأتى بيان أن كل حادث لا بدله من موضوع فيكون له موضوع فلا يخلو ، إما أن يكون هذا المقدار مقدراً لذلك الموضوع أو لهيئة فيه ، و الأول من وجهين أحدهما أن مقدار الموضوع قارالذات ، وهذا غير قارالذات ، والثانى هو أن مقدار الموضوع إذا زاد فانه يزيد الموضوع بزيادته ولا يزيد الموضوع بزيادة هذا المقدار ، فان أبطأ المتحركين أطولهما في هذا المقدار في مسافة معينة مع أنه قد يكون مقداره أصغر فليس هذا مقدار الموضوع فهو إذن مقدار لهيئة في الموضوع ، فتلك الهيئة إما أن تكون قارة بالذات أولاً تكون قارة الذات ، و الأول باطل بالوجهين المذكورين ، فهو إذن مقدار هيئة غير قارة وهي الحركة ، فالزمان هو مقدار الحركة لا من جهة أجزاء المسافة فان أجزاء مقدار المسافة قارة الذات ، فتقدمها ثابت مع متأخرها بل من جهة المتقدم الذى لا يثبت مع المتأخر ، ولا يجتمعان أبداً من أجزاء المقدار الذى بيننا أنه على سبيل التجدد والانقضاء ، فظهر من هذا البحث ماهية الزمان وأنه عرض تابع للحركة .

البحث الثانى في كون الحركة والزمان متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر بيانه هو أنه ظهر في البحث الأول أن الزمان مقدار الحركة فلا يمكن تحققه بدونها أمانه لا يمكن تحقق الحركة بدونها فلأن كل حركة فهي على مسافة وكل مسافة فهي قابلة للانقسام دائماً بناء على نى الجزء فتكون الحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى آخرها فتكون واقعة في زمان فقد ثبت تلازمهما .

البحث الثالث في بيان أن مالا يتحرك ولا يتغير فانه لا يقع تحت الزمان بيانه هو أن المراد من قولنا الشئ الفلانى واقع في الزمان هو أن وجوده مطابق للزمان ، والزمان متجدد متصرم ، فالمطابق له متجدد متصرم ، وليس ذلك إلا الحركة فالواقع في الزمان وتحتة إنما هو الحركة بالذات

يو [١٦] المقدمة السادسة عشرة : هي^(٤٢) ان كل ما ليس بجسم | فلا يعقل فيه تعدد الابان يكون قوة في جسم ، فتتعدد اشخاص تلك القوى بتعدد موادها او موضوعاتها ، فكذلك^(٤٣) الامور المفارقة التي ليست بجسم ولا قوة في جسم لا يعقل فيها تعدد اصلا ، الا بان تكون عللا و معلولات .^(٤٤)

والتحرك بالمرض ، وهو الجسم وأعراضه فلا يكون متحركا ولا متغيرا أصلا بالذات ولا بالمرض فلا يكون واقما تحت الزمان ، ولا يكون وجوده زمانيا ، فلتد كرشبه المخالفين . قال صاحب المذهب الأول ، إن الزمان موجود متى فرض عدمه لزم منه محال ، وكل ما يلزم من فرض عدمه محال فهو واجب الوجود فالزمان واجب الوجود لذاته . بيان الصغرى أن الزمان موجود بالضرورة ، لأن كل أحد يعلم بالضرورة أنه لم يكن موجودا قبل ألف سنة ، وأنه موجود الآن من كذا سنة من عمره ، والتصدق إذا كان ضروريا كانت أجزاءه ضرورية ، فالعلم بوجود الزمان ضروري ، ويلزم من مجرد فرض عدمه محال ، لأنه إذا فرض عدمه كان عدمه بعد وجوده ووجوده قبل عدمه بمدية وقبلية لا يجتمعان ، والقبلية الثابتان لا يجتمعان نفس الزمان فيكون الزمان موجودا عند عدمه ، وهذا محال .

و أما بيان الكبرى فظاهرا ، إذ لا معنى لواجب الوجود لذاته سوى ما يازم من فرض عدمه — نظرا إلى ذاته — محال ، فالزمان موجود واجب الوجود لذاته وكل ما يكون واجب الوجود لذاته لا يكون جسما ولا جسيافيا ، فالزمان موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا جسياف . وأما من قال : بأن الزمان هو فلك معدل النهار ، فإنه تمسك بأن قال : الزمان محيط بجميع الحوادث ، وذلك معدل النهار محيط بجميع الحوادث [من الشكل الثاني] فالزمان هو فلك معدل النهار .

و أما من قال : بأن الزمان ، هو حركة فلك معدل النهار ، فإنه زاد في هذا الدليل شيئا ، فقال : الزمان محيط بجميع الحوادث ومتجدد متصمم وحركة فلك معدل النهار محيط بجميع الحوادث متجدد ومتصمم ، فالزمان حركة .

الجواب عن الأول ، هو أننا بينا أن الزمان غير قار الذات بل هو أبدا في تجدد وتصمم ، وواجب الود لذاته لا يكون كذلك . وعن الثاني أن قياسكم من الشكل الثاني ، والقرينة المركبة من الموجبتين فيه لا تنتج ، وعكس الكبرى جزئي لا يصلح أن يكون كبرى الشكل الأول .

فإن قلت تجعل الكبرى سالبة لينتج هكذا : ولا شيء غير فلك معدل النهار محيط بجميع الحوادث ، ينتج فليس الزمان غير فلك معدل النهار . قلت حيثئذ تكون الكبرى متنوعة ومنقوضة بحركته وبمقدار حركته . وعن الثالث وجوه : أحدها ، ما ذكرناه جوابا عن الثاني ، وثانيها ، أن الزمان لا يوصف بالسرعة والبطء بل بالطول والقصر ، والحركة توصف بهما فهو مغاير لهما ، وثالثها ، أنه يمكن أن توجد حركتان معاً ولا يمكن أن يوجد زمانان معاً ، ورابعها ، أنا نفرض حركة من أول النهار إلى آخره بمقدار من السرعة ، ونفرض حركة أخرى بذلك المقدار من السرعة من أول النهار إلى نصفه ، فالحركة الأولى مساوية للثانية في الماهية ولوازمها والسرعة الممينة ، ومخالفتها في المقدار ، ومعلوم أن مخالفتها إنما هو بالزمان فحسب من حيث أن زمانها أطول فليس الزمان إلا مقدار الحركة التي لا تجتمع أجزاء متقدمها مع متأخرها :

(٤٢) هي : ك ، — : ت ج

(٤٣) — او موضوعاتها : ت ج ، و موضوعاتها : ك . فكذلك : ك ، فلذلك : ت ج

(٤٤) (الشرح) : المقصود من هذه المقدمة بيان أن كل ماهية نوعية تتعدد الأشخاص

بـ [١٧] المقدمة السابعة عشرة : هي ⁽⁴⁵⁾ ان كل متحرك فله محرك ضرورة ، اما خارج * عنه كالحجر تحركه ** اليد او يكون محركه *** فيه كجسم الحيوان ، فانه مؤلف من محرك ومتحرك ، ولذلك اذا مات وعدم منه المحرك وهي (x) النفس يبقى المتحرك وهو الجسد (+) في الحين. كما كان الا انه لا يتحرك تلك الحركة ، فلما كان المحرك الموجود في المتحرك خفيا لا يظهر للحس ، ظن بالحيوان انه يتحرك ⁽⁴⁶⁾ دون محرك. وكل متحرك يكون محركه فيه فهو الذي يسمى المتحرك من تلقائه معناه ان القوة المحركة لما يتحرك منه بالذات موجودة في جملته. ⁽⁴⁷⁾

التي تحتها فان سبب ذلك التعدد إنها هو تعدد المواد وتغاير القوابل . بيانه أن شخص تلك الماهية إما أن تكون تلك الماهية أو غيرها ، فان كان هو هي فأينما وجدت الماهية وجد ذلك الشخص بعينه فلا تكون أشخاصا متعددة بل يكون نوعها في شخصها ، والمفروض خلافه ، وإن كان غيرها وهو من عوارضها فلا بد له من علة ، فممكن إما أن تكون تلك الماهية أو ما يكون حالا فيها ، أو ما يكون محلا لها أو ما لا يكون محلا فيها ولا محلا لها لكن له علاقة مامع الماهية ، أو ما لا يكون له ذلك التعلق بالماهية أصلا . والقسم الأول محال ، وإلا لكان نوعها في شخصها فلا يكون محتبها تعدد أشخاص وهو خلاف مانحن فيه . والقسم الثاني أيضا محال لأن شخص الحال بعد تشخص المحال بحدية بالذات فلا يكون هو علة لما هو قبله بالذات . وأما القسم الثالث والرابع ، فهي صحيحة ، مثال القسم الثالث القوى الجسائية من الأمراض والصور ، ومثال القسم الرابع النفوس الناطقة فان هذه الأمور تتعدد وتشخص بحسب تعدد متعلقاتها من المواد والأبدان للاستعداد الذي يحدث فيها . والقسم الخامس أيضا محال ، لأن ما لا يكون له تعلق بالماهية أصلا ولا بأشخاصها فسببته إليها على السوية ، فن المحال أن يقتضي عدداً منها دون عدد إلا لسبب ، فيعود التقسيم المذكور فيه ، فلا بد من الإنهاء إلى أحد قسمي الثالث والرابع ، فقد حصل من هذا أن كل ماهية تعددت أشخاصها فتلك الماهية ، إما مادية ، كالقوى الجسائية من الصور والأمراض ، أو متعلقة بالمادة بضرب من التعلق كالنفوس الناطقة ، فالمجرات الصرفة والمفارقات المحضة لا يمكن أن تعدد أشخاصها البتة بل — تكون أنواعها في أشخاصها ، إما بأن تكون تشخصها نفس ماهيتها كما في حق واجب الوجود لذاته ، أو بأن تكون ماهيتها كافية في فيضها وتشخصها عن واجب الوجود ، كالجواهر العقلية المنزهة عن التعلق بالمادة ، إذ لا تعدد في الفاعل الأول — ولا اختلاف في ماهياتها وليس لها قوابل ولا ما يشبه القوابل ولا تعدد في أشخاصها التي تكون تحت نوع واحد بل تكون أنواعها في أشخاصها ، نعم يحصل التعدد في سلسلة العلية التي منها تكون علية بعضها لبعض فتحصل كثرة ولكنها لا تكون تحت نوع واحد بل يكون كل واحد منها نوعاً مغايراً لغيره .

(45) هي ان : ك ، - : ت ج

(*) خارج : ج ك ، خارجا : ت (**) تحركه : ت ج ، بمركبة : ك

(***) يكون محركه : ت ج ، بمركبة : ك

(x) وهي : ت ج ، وهو : ك . (+) الجسد : ت ج ك ، الجسم : ن

46 - يتحرك : ت ج ، متحرك : ك . وكل : ت ج ، فكل : ك

(47) (الشرح) : اعلم أن هذا الكلام مشتمل على بحثين : أحدهما ، في بيان أن كل متحرك

فله محرك غيره ، وثانيهما - في تقسيم المحرك وتغير المتحرك من تلقائه .

البحث الأول ، في بيان أن كل متحرك فله محرك غيره . دليله هو أن الجسم إذا تحرك فاما أن يتحرك لأنه جسم ما ، و الأول باطل من وجوه : أحدها ، هو أنه لو كان كذلك لكان كل جسم متحركاً دائماً لأن الملة إذا كانت دائمة لكان المعاول دائماً بدوامها ، وليس كذلك . وثانيها ، أن الجسم إن كان متحركاً لأنه جسم فلا يخلو إما أن يكون قاصداً إلى جهة معينة أولاً يكون ، و الأول - باطل من وجهين : أحدهما أنه يجب أن يكون إذا وصل إليها ، فحينئذ لا تكون الجسمية وحدها حلة للحركة ، وإلا لما سكن وقد فرضناه كذلك ، هذا خلاف . وثانيهما أنه يلزم أن يكون كل جسم قاصداً إلى تلك الجهة بعينها ، ونحن نرى الأجسام متحركة إلى جهات متقابلة كحركة النار إلى فوق وحركة الأرض إلى أسفل ، وإما أن لا يكون الجسم المتحرك قاصداً إلى جهة معينة بل جاز أن يتحرك إلى أى جهة اتفقت ، فليس تحركه إلى بعض الجهات بأولى من الحركة إلى سائر الجهات ، فاما أن يتحرك دفعة إلى جهات مختلفة فهو محال ، أولاً يتحرك إلى شيء منها ، فلا يصلح أن يكون الجسم وحده موجباً لحركة نفسه ، وثالثاً - لو كان الجسم يتحرك لأنه جسم لاستحال سكونه لأن ما بالذات دائماً بدوام الذات . ورابعها - هو أن الجسم قابل للحركة فلا يكون فاعلاً له لأن القابل لا يكون هو الفاعل .

و أما القسم الثاني من أصل الكلام : وهو أن يكون الجسم إنما يتحرك لأنه جسم ما ، فحينئذ يكون المحرك تلك الخصوصية لا الجسم من حيث هو جسم فقد ظهر من هذا أن كل جسم متحرك فاما محركه شيء غير كونه جسماً ، ولا ينقض هذا الأصل بالحيوان ، فإن الفاعل لحركته هو النفس دون الجسم ، وهى صورة وراء الجسم ، إذ مجردة كما في الإنسان بمقارنة للمادة كما في الحيوانات ، لكن لما كانت النفس خفية الذات غير محسوسة ظن أنه يتحرك بجسمه من غير محرك وهو محال .

البحث الثاني في تقسيم المحرك ، وتفسير المتحرك من تلقائه ، فنقول : المحرك إما أن يكون خارجاً عن الجسم الذى يحرك ، وهو التحريك القسرى مثل تحريك الإنسان حجراً ، أو يكون ، داخلاً فيه متعلقاً به ، وهو إما أن يكون بالإرادة أو بالتخيير من غير إرادة ، وعلى التقديرين فاما أن تكون تلك التحريكات متحدة على نسق واحد ، أو مختلفة فيحصل أربعة أقسام ، ونحن قد استوفينا فيه الكلام في المقدمات السالفة فلا نعيده .

و أما تفسير المتحرك من تلقائه ، فالحكماء مختلفون في استعمال هذا اللفظ فهم من جعل المتحرك من تلقائه ، هو الذى له أن يتحرك بالطبع حركة غير تلك الحركة التى هو بها متحرك ، وتلك الحركة مع ذلك لا تكون عن سبب من خارج فعل ، ومنهم من يدخل الثبات في جملة المتحرك من تلقائه ويخرج الفلك من أن يكون متحركاً من تلقائه ، وهم مع ذلك يعمنون أن يخرج الفلك من ذلك فليس هذا التفسير موافقاً لأراهم ، ومنهم من زاد على هذا التفسير قيداً آخر ، وهو أن يكون له مع ذلك أن لا يتحرك ، فإن أخذ هو القيد مطلقاً لم يكن الفلك أيضاً داخلاً في المتحرك من تلقائه ، وإن أخذ هكذا ، وهو أن يكون له مع ذلك أن لا يتحرك إذا شاء كان داخلاً فيه مثل الفلك ، ولا يلزم من صدق قولنا : إذا شاء أن لا يتحرك فإنه لا يتحرك ، إمكان أن يقع تلك المشيئة فيشاء أن لا يتحرك وذلك لا يلزم من صدق الشرطية صدق العملية

يج [١٨] المقدمة الثامنة عشرة : ان كل ما يخرج من القوة الى الفعل
فمخرجه غيره وهو خارج^(٤٨) عنه ضرورة ، لانه لو كان المخرج فيه ولم
يكن ثم مانع لما وجد^(٤٩) بالقوة وقتما ، بل كان يكون بالفعل دائماً. فان
كان مخرجه فيه وكان له مانع فارتفع ، فلا شك ان مزيل المانع هو الذي
اخرج تلك القوة الى الفعل. فافهم هذا.^(٥٠)

كما بينوه في المنطق ، ومنهم من فسر المتحرك من تلقائه بالمتحرك الذي لا يكون سبب حركته
خارجاً عنه قاسراً بل يكون إما داخلاً فيه أو متعلقاً به ، وهم المحققون من الحكماء ، فعل هذا
يدخل فيه الفلك والنبات والحيوان والبسائط المتحركة بالطبيعة ، وتخرج عنه الحركات القسرية
والعرضية ، وهو الذي اختاره صاحب الكتاب ، ومنهم من شرط في هذا التفسير أن تكون
تلك الحركة بالإرادة فتخرج عنه الحركات التسخيرية وهي حركة النفس النباتية ، والحركات
الطبيعية ، وتبقى الحركات الفلكية والحيوانية فحسب ، وأنت مخير في هذه الإطلاقات إذ لا مشاحة
في الألفاظ ، وإن كان الأشبه هو ما ذكره في هذا الكتاب .

(48) خارج : ت ج ، شئ خارج : ك . ثم : ت ج ، ثمة : ك

(49) وجد : ت ج ك ، وجب : ن

(50) (الشرح) : هذه مقدمة شريفة عظيمة النفع ، تحتها أسرار لطيفة ، ومعان دقيقة
فلنبسط الكلام فيها فنقول : ان كل ما يخرج من القوة إلى الفعل يكون على ثلاث مراتب :
الأولى : منها أن يكون ذلك الشئ معدوماً فيصير موجوداً مثل أن الحرارة معدومة في
الماء ولكنها قابلة للوجود فإذا وجدها الفاعل صارت موجودة فيه ، فيقال إنها خرجت من
القوة إلى الفعل .

والثانية : هو أن يكون الشئ موجوداً بالفعل في ذاته ويمكن أن يكون له صفة ما إما
صورة أو عرض ولكنها لا تكون موجودة فيه ، فيقال لذلك الشئ الموجود بالفعل بحسب
إمكان حصول تلك الصفة له : إنه بالقوة كذا فإذا وجدت له تلك الصفة يقال : إنه صار
بالفعل ، مثل الماء فإنه موجود بالفعل في ذاته ، ويمكن أن يتصف بالحرارة فقبل وجوده
يقال : إن الماء حار بالقوة فإذا وجدت له يقال : إنه صار حاراً بالفعل .

والثالثة أن يكون الشئ موجوداً بالفعل كامل الذات تام الصفات ويمكن أن يحدث منه
شئ آخر لا موجوداً فيه بل مفارقاً عنه ، فقبل حدوثه عنه يقال لذلك الموجود إنه فاعل للشئ
الآخر بالقوة فإذا حدث عنه يقال له صار فاعلاً له بالفعل ؛ وهذا القسم عظيم الشأن جداً ،
والكلام فيه طويل ، والاختلاف فيه كثير ، ويبنى عليه كثير من أمهات المسائل : مثل حدوث
العالم وقدمه .

فلنتكلم أولاً في القسمين الأولين ثم نلوح إلى الثالث تلويحاً يليق بهذا الموضع ونذكر
تمامه في المقدمات الآتية إن شاء الله تعالى فنقول : كل ما يخرج من القوة إلى الفعل على الوجهين
الأولين فله مخرج يخرج من القوة إلى الفعل ، لأن ذلك الشئ يمكن لذاته ولحلله ، ففسية الوجود
والعدم إليه على السوية ، فيحتاج إلى مرجح يرجح وجوده على عدمه ، و مرجح وجود الشئ
على عدمه يخرج له من القوة لا محالة ، وهذا المرجح المخرج قد يكون خارجاً عن ذات ذلك
الشئ الذي هو بالقوة كالتار بالنسبة إلى الماء ، وقد يكون داخلاً فيه سارياً ، مثل القوى

يط [١٩] المقدمة التاسعة عشرة: ان كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته، لانه ان حضرت اسبابه وجد، وان لم تحضر او عدت او تغيرت نسبتها | الموجبة لوجوده لم يوجد. (٥١) م (١-٤)

الطبيعية الكامنة فيها، و القسم الثاني إن لم يتخلف عنه تأثيره بأن يظل موجوداً بالفعل دائماً، فلا يكون محله بالقوة في وقت من الأوقات، و كلامنا فيها يكون وقتاً ما بالقوة ثم يخرج إلى الفعل، و إن تخلف عنه تأثيره بأن لا يخرج ما هو فيه من القوة إلى الفعل فلا شك أنه يكون ذلك التخلف إما لقيام مانع أو لفقدان شرط فيحتاج إلى أمر خارج عنه يزيل ذلك المانع، أو يحصل ذلك الشرط، فإزالة المانع أو يحصل الشرط الخارج يكون محرراً لذلك المخرج الذي هو في الشيء في تأثيره من القوة إلى الفعل، كالقوى الطبيعية المنضجة للفواكه الكائنة فيها إذا لم يحصل منها ذلك الإنضاج، إما لقيام مانع كبرد مفرج، أو لفقدان شرط كسخونة الجو فكل ما أزال ذلك المانع أو حصل هذا الشرط كالشمس إذا أمدتها بتسخين الجو فهو مخرج للقوى الطبيعية في تأثيره من القوة إلى الفعل فعلى هذا يكون المخرج الأصل ذلك الخارج فإذا خرج الشيء على الإطلاق من القوة إلى الفعل يكون خارجاً عنه دائماً، وهذا هو ما أشار إليه بقوله: وهو خارج عنه ضرورة.

و أما الوجه الثالث وهو أن يكون ذلك الشيء موجود الذات كامل الصفات فيحدث منه أثر بالفعل بعد أن كان بالقوة فذلك الأثر إما أن يكون في المادة كالصور والأعراض الحالة فيها أو متعلقاً بها بضرب من التعلق، كالنفوس الناطقة أو لا يكون في المادة ولا متعلقاً بها، كالقول المفارقة، والقسم الأولان يمكنان إذا أعدت تلك المادة معد فتستعد لتل الفيض، من ذلك الفاعل فيحدث فيها ذلك الأثر، مثاله من الطبيعة أن الشمس موجودة بالفعل فياضة للنور لا قصور فيها ولا تعدل في جهتها في إعطاء النور فإذا لم يستفي بها شيء فلقصور في استمداده بأن لا يكون متولفاً أو لا يكون في مقابلتها، أو يكون بينه وبينها حجاب، فإذا أده معد بأن يحصل له هذه الشرائط ويزيل عنه الموانع، فانه يفيض النور من الشمس عليه من غير توقف ولا تخلف لكن هذا لا يوجب تنيراً في الفعل لأن ذلك التخلف لم يكن لنوات أمر في الفاعل حتى ينسب إليه تغير بل لنقصان في القوابل، و حدوث الصور والأعراض في المادة السفلية ليس إلا على هذا الوجه، فان الحركات الأولية تهيه هذه المادة لقبول تلك الأشياء فيحدث منهم فيها على حسب كل قابل ما يليق به من غير تغير في الفاعل أصلاً إذ لم يتخلف ما تخلف إلا لقصور في القابل لا لفوات صفة في الفاعل.

و أما القسم الثالث وهو أن لا يكون ذلك الحادث في المادة ولا متعلقاً بهامع أنه لا يصح التغير على الفاعل الموجود الذات الكامل الصفات، فهل يمكن هذا أو لا يمكن؟. فبعض ما سبق منا في المقدمات السالفة، وما سيأتي في المقدمات الآتية يمينك على الاطلاع على حكم هذا القسم وتمة القسمين الأولين.

(٥١) (الشرح). اعلم أن كل ماله سبب فانه باعتبار ذاته يمكن الوجود والعدم لأنه إن لم يكن يمكن الوجود أو عدمه نظر إلى ذاته فاما أن يكون واجب الوجود لذاته أو ممنوع الوجود لذاته لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم فإذا لم يكن قابلاً لما كان أحدهما ممنوعاً إما الوجود أو عدمه، فان كان الأول فهو واجب الوجود لذاته، وإن كان الثاني فهو ممنوع الوجود لذاته، و كل واحد منهما لا يمكن أن يكون له سبب، أما واجب الوجود لذاته فانه لا يرتفع بارتفاع الغير لكونه واجباً لذاته، وماله سبب يرتفع بارتفاع الغير وهو ذلك السبب والجمع بينهما متناقض، وأما المستثنى لذاته فلأن ماله سبب لا بد أن يصير موجوداً بوجود ذلك السبب،

ك [٢٠] المقدمة العشرون: ⁽⁵²⁾ ان كل واجب الوجود باعتبار ذاته فلا سبب لوجوده بوجه ولا على حال. ⁵³

كا [٢١] المقدمة الحادية والعشرون: ان كل مركب من معنيين فان ذلك التركيب هو سبب وجوده على ما هو عليه ضرورة فليس هو واجب الوجود بذاته ⁽⁵⁴⁾ لان وجوده بوجود جزئيه وبتركيبها. ⁽⁵⁵⁾

و الممتنع لذا لا يصير موجودا لكن (في المطبوع لسكن) كلامنا فيها يكون له سبب فاذا كل ماله سبب فهو باعتبار ذاته يمكن الوجود والعدم (غير آب) عن قبولها أصلا ، وإنما يوجد إذا وجد سبب وجوده مع الشرائط المتبعة في ذلك التأثير فيجب وجوده به لا نه إن لم يجب وجوده بقى في حد الإمكان ولا يكون وجوده واجعا على عدمه ، ولا يكون وجوده أولى بالوقوع من عدمه فلا يصير موجوداً مع حضور سببه الكامل فلا يكون سبب وجوده سببا لوجوده ، هذا خلف ، فإذا وجد سببه كاملا في الشرائط المتبعة التأثير وجب به وجود المسبب وإنما يعلم إذا عدم سببه أو إن وجد لكن عدت الشرائط والجهات التي تعتبر في ذلك التأثير ، وهذا هو المراد من قوله أو تغيرت نسبتها الموجبة لوجوده ، فحينئذ يمتنع وجود المسبب قطعا فقد حصل من هذا البحث أن كل ماله سبب فهو باعتبار وجود سببه واجب الوجود ، وباعتبار ذاته مع قطع النظر عن وجود سببه وعدمه يمكن الوجود والعدم ، والله الهادي بفضلته .

(52) العشرون : ت ، العنرونية : ج ، العشرينية : ن

(53) - ذاته فلا : ت ج ، ذاته لذاته فلا : ك . على : ت ج ، - : ك (الشرح) اعلم أنه لا يمكن أن يكون الشيء الواجب الوجود لذاته له سبب به يوجد لأننا بينا في المقدمة التي قبل هذه أن كل ماله سبب فإنه باعتبار ذاته يمكن الوجود والعدم ويلزم من هذا بطريق عكس النقيض أن مالا يكون يمكن الوجود والعدم لذاته فلا يكون له سبب أصلا لكن واجب الوجود لذاته ليس يمكن الوجود والعدم لذاته ، فلا يكون له سبب بوجه من الرجوه .

و لقائل أن يقول إنكم بينتم في المقدمة التي قبل هذه المقدمة أن كل ماله سبب فإنه يمكن الوجود باعتبار ذاته ، فتكون هذه المقدمة لازمة عنها ، بطريق عكس النقيض فلا حاجة إلى جعلها مقدمة مستقلة ألا ترى أن كل مقدمة وضممتها في هذا الكتاب ، فانه يلزم منها لوازم كثيرة إما بطريق عكس النقيض أو بغيره من الطرق المشهورة في المنطق مثل صدق العكس المستوي وكذب النقيض وغيرهما ولا يحتاج إلى أن تذكر تلك الاوازم مستقلة لأنها تكون معلومة من أصل المقدمة الموضوعة ، فكذا هنا لا يحتاج إلى ذكر هذه المقدمة مستقلة بعد وضع المقدمة السابقة تركا للتطويل .

والاعتذار عنه أن هذه المقدمة لما كانت كثيرة الاستعمال وكثرة وقوع الحاجة إليها في المسائل التي نتكلم فيها لا جرم أفردا بالذكر لتكون معلومة حاضرة في الذهن بالفعل ولا يحتاج إلى استنباطها من مقدمة أخرى فانه ربما لا ينتقل ذهن الناظر إلى عكس نقيض تلك المقدمة فيتوقف في صحة تلك المطالب وأما إذا كانت مذكورة بالاستقلال فإنه لا يحصل حينئذ توقف واشتباه .

(54) - بذاته : ت ج ، لذاته : ك

(55) (الشرح) : اعلم أن كل ماهية تكون مركبة من جزأين أو أكثر من ذلك فانه يجب أن تكون ممكنة الوجود والعدم لذاتها ، فلا يكون واجب الوجود لذاته مركبا أصلا ، بل يجب أن يكون واحداً بسيطاً منزهاً عن أنحاء التركيب . بيانه أن كل مركب فان وجوده يكون محتاجا

كب [٢٢] المقدمة الثانية والعشرون : ان كل جسم فهو مركب من معينين ضرورة وتلحقه اعراض ضرورة. اما⁽⁵⁶⁾ المعينان المقومان له فادته وصورته ، واما الاعراض اللاحقة له فالكم والشكل والوضع.⁽⁷⁾

إلى وجود جزأيه ، وجزؤه غيره ، فكل مركب فان وجوده محتاج إلى غيره ، وكل محتاج إلى الغير فانه يرتفع بارتفاع ذلك الغير وكل ما يرتفع بارتفاع الغير فهو ممكن لذاته ، ينتج فكل مركب فهو ممكن لذاته ، ولا شيء من واجب الوجود لذاته ممكن لذاته ، ينتج فلا شيء من المركب بواجب الوجود لذاته ، فينعكس لاشيء من الواجب بذاته بمركب فكل ما هو واجب الوجود لذاته فذاته وحدة محضة منزهة عن التاليف والتركيب وذلك ما أردنا بيانه .

(56) - اما : ت ج ، واما : ك

(57) (الشرح) : اعلم أن المقصود من هذه المقدمة إنما يتضح ببيان مقامين ، أحدهما في تجوهر الأجسام والثاني في عوارض الأجسام ، أما المقام الأول فنقول : اختلف العلماء في تجوهر الجسم على خمسة مذاهب ، وتفصيلها أن الجسم قد يكون مركباً من أجسام مختلفة الطبائع كالأعضاء الآلية (المركبة) من المفردة وهي من الأخلط الأربعة ، وهي من الأركان الأربعة ، وقد يكون بسيطاً ، وهو ما لا يكون كذلك لكنه قابل للانقسام ، إما بالفك والتفصيل أو باختلاف عرضين كما في البلقة أو بالوهم والفرض فالانقسامات الممكنة إما أن تكون حاصلة بالفعل أو بالقوة وعلى التقديرين فاما أن تكون متناهية أو غير متناهية فحصل أربعة أقسام أحدها أن يقال ان هذه الانقسامات حاصلة بالفعل وهي متناهية ، وهذا على قسمين لأن الأجزاء التي بينها تلك الانقسامات المتناهية بالفعل إما أن تكون قابلة للانقسام بالقوة أو لا تكون ، والأول مذهب ديمقراطيس فإنه كان يقول بأن الانقسامات التي نورد على الجسم البسيط حاصلة بالفعل وتنتهي إلى أجزاء لا تقبل الانقسام بالفعل بل بالقوة وهما ، وهي كرية الشكل متائلة الماهية والحقيقة ، فإذا اجتمعت حصلت الأجسام البسيطة أولاً ، ثم منها المركبات ثانياً ، والثاني مذهب أكثر المتكلمين فان عندهم الجسم مركب من أجزاء هي حاصلة بالفعل وهي متناهية العدد ، وتلك الأجزاء لا تقبل الانقسام بالفعل ولا بالقوة . وثانيها أن تلك الانقسامات حاصلة بالفعل وهي غير متناهية ، وهو مذهب جماعة من المتكلمين ، وهم نفر يسير من المعتزلة . وثالثها أن تلك الانقسامات حاصلة بالقوة وهي متناهية ، وهو مذهب شاذ لا أعرف أحداً ذهب إليه . ورابعها أن تلك الانقسامات بالقوة وهي غير متناهية وهو مذهب المحققين من الحكماء . وایضاح هذا المذهب ، هو أن الجسم البسيط كماء واحد مثلاً هو واحد في الحقيقة كما هو عند الحس إلا أنه قابل للانقسام بالقوة إلى غير النهاية لا بمعنى أنه تحصل أجزاء غير متناهية بالفعل ؛ فان ذلك محال كما سيأتي بل بمعنى أنه لا يرد عليه فصل إلا ويمكن أن يرد عليه فصل آخر ، وكل ما يحصل بالفعل فانه يكون متناهياً محصوراً ، وافهم هذا المعنى منهم كما تفهمه من قولنا الباري قادر على إيجاد أشياء غير متناهية إذ ليس ممناه أنه يوجد عدداً غير متناه بل معناه أنه لا يصل إلى إيجاد شيء إلا ويمكنه أن يوجد بعده أشياء اخر مع أن كل ما يحصل فإنه يكون متناهياً أبداً ، فكذا الجسم البسيط عندهم قابل للانقسام إلى غير النهاية بمعنى أنه لا يرد عليه فصل إلا ويمكن بعده ورود فصل آخر عليه ، مع أن كل ما يحصل يكون أبداً متناهياً وعدداً ومقداراً ، وهذا هو الأصل الذي يبنى عليه إثبات كون الجسم مركباً من المهيول والصورة ، فلنذكر ما يدل على تصحيح هذا الرأي فنقول : لا يجوز أن ينتهي الجسم في القسمة إلى أجزاء لا تقبل القسمة أصلاً لا بالفعل ولا بالقوة ويدل عليه وجوه :

أحدها : لو انتهت القسمة إلى أجزاء هذه صفتها فلا يخلو إما أن لا يمكن أن تتلاقى أو يمكن
فإن لم يمكن لم يكن الجسم حاصلًا من تأليفها وإن أمكن فلنفرض ثلاثة أجزاء متلاقية فاما أن
يكون الجزء الأوسط حاجبًا للطرفين من التلاقى أولاً يكون فإن كان حاجبًا كان ما يلاق منه أحد
الطرفين غير ما يلاق الطرف الآخر ، فيكون منقسماً ، وإن لم يحجب كان كل واحد من الطرفين
ملاقياً للأوسط بالكلية ، إذ لو لم يكن بالكلية لكان منقسماً ، وإذا كان كذلك فلا يزيد الثلاثة
على حجم الواحد منها ، فلا يكون التركيب من مثل هذه الأجزاء مفيداً لمجمية حاصلة من
تركيبها وقد وضعناه كذلك ، وهذا خلف .

الثاني : أن الصفحة المركبة منها إذا امتزجت باسراق الشمس عليها كان الوجه المستدير
مغياراً لما لا يكون كذلك فانقسمت .

الثالث : الجسم قد يكون ظله مثليه فيكون مثله من الظل ظل نصف الجسم فإذا فرضنا
هذا الجسم مركباً من عدد وتر ، كان ظله شفعاً فكان له نصف هو ظل نصف الجسم ، فيكون
هذا الجسم منقسماً يقسمين متساويين فيكون قد انقسم الجزء .
الرابع : برهن أو قل يدس بشكل المروش على أن وتر القائمة جذر مربعي الضلعين
المحيطين بها . فإذا كان الضلعان المحيطان بالقائمة كل واحد منها عشرة أجزاء كان وتر القائمة
جذراً لما بين ، وليس لما بين جذر صحيح فلا بد من انقسام الجزء .

الخامس : برهن أو قل يدس على أن السطوح المتوازية الأضلاع التي تكون على قاعدة واحدة
وفي جهة واحدة وبين خطوط متوازية تكون متساوية ، فإذا فرضنا سطحين بهذه الصفة وأحدهما
أربعة في أربعة ، فيكون مركباً من ستة عشر جزءاً ، والآخر طوله من المشرق إلى المغرب فيلزم
أن يكون السطح الثاني مركباً من ستة عشر جزءاً وهو محال .

فإن قلت ، وهذا لازم على صاحب الأصول أيضاً ، لأن أحد السطحين إذا كان شبراً في
شبر ، والآخر من المشرق إلى المغرب فكيف يكونان متساويين ؟ قلت : إذا كان أحد السطحين
قائماً على القاعدة والآخر مائلاً ، فكلما ازداد طول الثاني نقص عرضه ، فلا استحالة فيه .
السادس : لو كان الجزء حقاً لكانت الحركة باطلة لكن الحركة حقة ، فالجزء باطل .
بيان الشرطية : إن المتحرك من جزء إلى جزء حركته : إما على الأول ، وهو محال ؛ لأنه عند
الأول لم يتحرك بعد ، أو على الثاني ، وهو أيضاً محال ، لأنه عند وصوله إلى الثاني يكون
قد انتهت حركته ، لأن الحركة هي سبب وصوله إلى مائة الثاني ، فلا تكون هي هي فقد صحت
الشرطية ، لكن التالي فاسد بالضرورة ، فالمقدم مثله .

السابع : لو كان الجزء ، حقاً لكانت الدائرة باطلة ، لكن الدائرة حقة فالجزء باطل .
بيان الشرطية : «وأنه لو أمكنت الدائرة حينئذ : إما أن تكون الأجزاء الحاصلة فيها متلاقية
الظواهر أو لا تكون ، والثاني باطل ، وإلا يحصل في كل جزء شغل وفراغ ، فيلزم الإنقسام ،
هذا خلف . وإن كانت متلاقية الظواهر : أمكن أن تجعل دائرة أخرى محيطة أو متصلة بها ،
فاما أن يرتكب على جزء من الدائرة الداخلة جزء من الدائرة الخارجة ، أو جزآن فصاعداً ،
والثاني محال وإلا لزم الإنقسام في الجزء المرتكب عليه ، والأول : يقتضى أن يكون عدد أجزاء
الخارجة مثل عدد أجزاء الداخلة ، وهكذا تفرض إحاطة دوائر أخرى بها قائمة ورابعة إلى
أن ينتهي إلى حد يحصل طوق مثل طوق الفلك الأعظم مع أنه يكون عدد أجزائه مثل عدد أجزاء
الدائرة الصغيرة التي فرضناها أولاً ، وهذا محال .

وأما بيان أن الدائرة حقة ، فن وجهين ، أحدهما : أنازى في الحس ما هو في الإستدراة

كالدائرة ، فإن كان في الحقيقة كاهو عند الحس ، فقد ثبتت الدائرة ، وإن : يكن في الحقيقة دائرة ، بل يكون بعض أجزائه أرفع ، وبعضها أخفض ، فيكون قد حصل فيه فرج ، فتلك الفرج أن كان لا يسع فيها إلا ما يكون أقل من جزء لزم الإنقسام ، وإن كان يسع مثل جزء ملاً فاما حتى حصل التساوي و ثبتت الدائرة ، وإن كان يسع أكثر من واحد ، فإن كان الذي يسع فيها عدداً متناهياً ملاً فاما حتى حصل التساوي ، وإن كان غير متناه كانت الفرج قابلة للانقسام بغير نهاية ، وهو باطل لوجهين . أحدهما : أن أصحاب الجزء وافقونا على فساد ، والثاني أن مقادير تلك الفرج متناهية ؛ لكونها محصورة بين تلك الأجزاء ، ففسفر المقدار و كره : إلماهو بسبب كثرة الأجزاء وقلتها فاذن هما متناسبان ، لكن مقادير الفرج متناهية ، فالعدد الذي يسعها متناه .

الوجه الثاني : هو أن إذا أخذنا جسماً و ثبتنا أحد طرفيه في موضع مخصوص من سطح و أدركنا الطرف الآخر إلى أن يقتضى إلى حيث ابتدأنا بتحريكه ، فلا شك أن موضع الطرف المثلث يصير مركزاً للحيط الذي يحصل من تركيب الطرف الآخر ، ولما كان مقدار ذلك الجسم واحداً كانت نسبة المركز إلى جميع أجزاء المحيط متساوية ، فالسطح المحصور في ذلك المحيط ، هو الدائرة ، فقد ظهر من هذا فساد مذهب من قال بأن الأجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، أو يلزم منه أيضاً فساد مذهب من قال : إن الجسم ينقسم بالفعل إلى غير النهاية ؛ لأنه يلزمهم القول بكون الجسم من أجزاء لا تتجزأ ، فإن كانوا غير قائلين به ، وذلك لأنهم يقولون : كل ما يمكن من الإنقسام في الجسم فهو حاصل بالفعل ، فينقسم انعكاس النقيض أن ما ليس ينقسم بالفعل ، فليس يمكن أن ينقسم ، فالجسم لما كان كرة بالفعل ، وكل كرة فانها عبارة عن أحاد ، ففي الجسم حاد وكل واحد من تلك الاحاد لا يقبل الانقسام بالفعل ولا بالقوة . أما بالفعل فإننا فرضناه واحداً ، فلو كان كثيراً بالفعل لما كان واحداً ، وأما بالقوة : فلما لزمهم أن ما ليس ينقسم بالفعل فليس يمكن أن ينقسم ، فإذا أخذنا عدداً متناهياً من تلك الأجزاء ، فلاشك أنه يمكن تركيبها على وجه يحصل لذلك المجموع الأقطار الثلاثة ، وإلا لم يكن تأليف مثل هذه الأجزاء مفيداً للمقدار ، فلا يكون مقدار الجسم حاصل من تركيبها ، هذا خلف . فإذا ركبناها على الوجه المذكور حصل جسم متناهى المقدار والعدد ، وأيضاً يكون لهذا الجسم نسبة إلى سائر الأجسام التي تظنون أنها مركبة من أعداد غير متناهية ، لأنه ثبت أن جميع الأجسام متناهى المقدار ، بعضها بالحس ، وما ليس بمحسوس : فبالبراهين التي سلفت في المقدمة الأولى ، فإذا كان ازدياد المقدار ونقصانه بحسب ازدياد العدد ونقصانه فيها متناسبان ، فنسبة المقدار إلى المقدار هي نسبة متناه إلى متناه ، فنسبة العدد إلى العدد نسبة متناه ، فإذا انقسام الجسم بالفعل إلى غير النهاية باطل ، وذهب ديمقراطيس أيضاً باطل ، لأن تلك الأجزاء متساوية الماهية والحقيقة ، أو يمكن أن يوجد اثنان منها متساوي الماهية والحقيقة ، فيصح من نصي كل اثنين منها من الاتصال الراجع للا انفصال مثل ما بين نصي الواحد منها ، وبالعكس ، وحيث يلزم أن تكون تلك الأجزاء قابلة للانفكاك والانفصال ، واذ ثبتت هذه المقدمات فلتبين كون الجسم مركباً من الحيولى والصورة ، فنقول : لما ثبت أن الانقسامات الممكنة في الجسم غير متناهية ، و ثبت أن الانقسامات بالفعل متناهية لزم من مجموع هاتين المقدمتين أن يكون لنا جسم يكون واحداً في الحقيقة ، كماء هو عند الحس نقطة ماء ، فإذا ورد عليه الإنفصال ، فالقابل للانفصال : لا يمكن أن يكون هو الاتصال ، لأن الاتصال ضد الإنفصال ، ولا يكون في الشيء أبداً قوة قبول ضده ، لأن القابل للشيء أبداً قوة قبول ضده ، لأن القابل للشيء يكون موجوداً عند وجود المقبول ، والشيء لا يبق عند طريان ضده ، فاذن القابل للانفصال في الجسم الذي هو متصل بذاته شيء وراء الاتصال وهو القابل للاتصال والإنفصال جسماً ، فذلك القابل هو

كج [٢٣] المقدمة الثالثة والعشرون : ان كل ما هو بالقوة وله (58)
في ذاته امكان ما، فقد يمكن في وقت ما ان لا يوجد بالفعل. (59)

الحيول ، والاتصال الجسمي هو الصورة ، ومجموعها هو الجسم ، فهو إذن مركب من الحيول والصورة ، وهذا هو ما أردنا بيانه في المقام الأول .

وأما المقام الثاني - وهو النظر في العوارض الثلاثة التي ذكرناها ، وهي : الكم ، والشكل ، والوضع .

فاعل : أن الجسم إذا غلب وطبائه فانه لا يد وأن يحصل له مقدار معين ، إذ الجسم بدون المقدار محال ، وإذا لا قاصر حينئذ ذلك المقدار له طبيعي ، وكذلك الشكل ، لأن الشكل عبارة عما يحيط به حد أو حدود ، والجسم لما لزم المنتهي لزم حداً أو حدوداً لا محالة ، فيكون شكلاً .

و أما الوضع : فهو عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة أجزائه ، بعضها إلى بعض ، ونسبتها إلى الأجسام الخارجة عنه ، ومعلوم أن كل جسم فله نسبة مخصوصة بين أجزائه ، ونسبة إلى سائر الأجسام من القرب والبعد ، فالهيئة الحاصلة بسبب هاتين النسبتين هي الوضع ، فاذن كل جسم فانه لا يخلو من هذه الأعراف الثلاثة التي هي : الكم ، والشكل ، والوضع .

(58) وله : ك ، و : ت ج

(59) (الشرح) : اطم أن هذه المقدمة موضوعها (أن كل ما هو بالقوة) وقد قيده بقوله (وله في ذاته إمكان ما) وعموماً (فقد يمكن في وقت ما أن لا يوجد بالفعل) . والمراد من قوله كل ما هو بالقوة هو كل ما يمكن أن يوجد بالفعل ولم يوجد ، وذلك لأن القوة في مقابلة الفعل في هذا الوضع ، فليست هي مجرد الإمكان ، بل هي عبارة عن أن يكون الشيء يمكن الوجود والعدم ، ولا يكون موجوداً ، فإذا وجد يقال له : خرج من القوة إلى الفعل ، فكون الشيء موجوداً بالقوة لا يصنف مع كونه موجوداً بالفعل ، وكونه ممكناً يصدق مع كونه موجوداً بالفعل ، فانه إذا حدث لا يصير واجبا لذاته ، بل هو ممكن لذاته دائماً قبل كونه موجوداً بالفعل ومعه بعده إذا ثبت هذا فاعلم أن على هذه المقدمة سؤالين ، أحدهما أن قوله : كل ما بالقوة ، معناه كل ما هو ممكن الوجود ، وليس بموجود كما ذكرناه ، فالإمكان معلوم ومذكور فيه تفصيلاً فلما ذا قيده مرة أخرى بقوله : وله في ذاته إمكان ما ، وثانيها أن محمول القضية يلبي أن يكون مغايراً لموضوعها ، إذ لا فائدة في مجرد تكرير الشيء ؛ وأن يكون خارجاً عنه ، وإلا لم يكن ثبوته للموضوع محمولا ، بأن يكون قضية تطلب صحتها بالبرهان . وكلامنا في القضايا البرهانية ، إذا ثبت هذا ، فنقول : المراد من المحمول في هذه المقدمة - وقوله : فقد يمكن في وقت ما أن لا يوجد بالفعل .

إما أن يكون إثبات الإمكان قبل خروجه إلى الفعل أو بعده أو مطلقاً ، فإن كان الأول كان محمول القضية غير موضوعها أو داخلاً فيه لأن المعنى من كون الشيء بالقوة هو كونه بحيث يمكن أن يوجد بالفعل وأن لا يوجد مادام لم يوجد ، فحمله على أحد الوجهين المذكورين ، وإن كان الثاني فهو منقوض بالنفس الناطقة لأنها تكون بالقوة قبل حدوث البدن وعند حصوله يوجد بالفعل ، ومعلوم أن ذاتها ممكنة في جميع الأحوال ، إذ الممكن لذاته لا يصير واجبا لذاته ، ثم إنها لا يمكن في وقت ما أن لا يوجد بالفعل لأنه ثبت في الحكمة أنها باقية لا تنعدم ، وإن انتقض المزاج وفسد البدن ، فلا تكون هذه القضية صحيحة على هذا الإطلاق ، وإن كان الثالث فهو أيضاً خال عن الفائدة لأن كل مقيد يصدق عليه مطلقه فكل ما هو بالقوة

كد [٢٤] المقدمة الرابعة والعشرون : ان كل ما هو بالقوة شيء

ما ، فهو مادة ضرورة لان الامكان هو في المادة ابداء. (60)

فانه يصدق عليه أنه ممكن أن لا يوجد بالفعل وذلك معلوم بالضرورة لأنه في وقت كونه بالقوة يصدق عليه أنه ممكن أن لا يوجد بالفعل فلا حاجة إلى جعلها من المقدمات البرهانية .

والجواب عن الأول أن المراد بالإمكان هنا إنما هو إمكان الثبات والفساد بعد خروج الشيء من القوة إلى الفعل وهو مغاير لإمكان الوجود والعدم نظراً إلى ذات الممكن ، الأخرى أن النفس الناطقة بعد وجودها ليس لها إمكان الثبات والفساد إذ ليس لها إمكان الفساد فلا يكون لها إمكان الثبات والعدم مع أنها ممكنة الوجود والعدم نظراً إلى ذاتها إذ لا تصير واجبة لذاتها وإنما تجب لوجوب علتها لا لذاتها .

وعن الثاني أن المراد من قوله : فقد يمكن في وقت ما أن لا يوجد هو أنه يعدم في وقت ما بعد خروجه إلى الفعل ، والنفس بالنفس الناطقة لا يتوجه لما ذكرنا أن المراد بالإمكان إنما هو إمكان الثبات والفساد ، وليس للنفس الناطقة هذا الإمكان فيصير تقرير الدهوى في هذه المقدمة هكذا : إن كان ما هو بالقوة وله إمكان الثبات والفساد بعد خروجه من القوة إلى الفعل فانه لا بد وأن يعدم في وقت ما ، وقد استعمل هذه المقدمة في الفصل الذي (ذكرت) فيه أنه نظير رابع فلسفي من جملة دلائل التوحيد على الوجه الذي لخصناه فلتبرهن على صحتها فنقول : إن كل ما يوجد بعد أن لم يكن فعلمه قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية لا تجتمع مع البعدية ، وليست القبلية والبعدية نفس العدم لأن العدم قبل كعدمه بعد ، وليس القبلي هو البعد وهي أمور زائدة على عدم الشيء ووجوده وهي قابلة للتفاوت بالزيادة والتقصان وهي متكئة متصلة وذلك هو الزمان ، فإذا كل ما يوجد بعد أن لم يكن فانه محتاج إلى الزمان ، وقد سبق في المقدمات الماضية أن الزمان من لواحق الحركة ، فكل حادث فهو محتاج إلى الحركة فإذا كان فيه إمكان الثبات والفساد أيضا فعل تقدير فساده يكون عدمه بعد وجوده على مثل ما قلنا في حدوثه فيكون فساده أيضا محتاجا إلى الزمان والحركة فيلزم أن يكون محتاجا في وجوده وثباته ثم نقول :

احتياج مثل هذا الحادث إما أن يكون إلى الحركة مطلقا كيفما اتفق أو إلى حركات معينة ، والأول باطل ، وإلا لدام وجوده يدوم الحركة ، وكلامنا في الحادث الذي يكون وقتا بالقوة وإن كان احتياجا إلى حركات معينة فيلزم أن يكون بحيث إذا انعدمت تلك الحركات وانقضت فانه ينعدم هذا الحادث لأن وجوده من الفاعل إنما كان بشرط تلك الحركات المعينة فينعدم عند انعدامها ضرورة ، وذلك هو الأجل المقدر لكل حادث في القدر الذي هو تفصيل القضاء الإلهي السابق فقد ثبت أن كل ما هو بالقوة إذا وجد وكان في ذاته إمكان الثبات والفساد فانه لا بد وأن ينعدم في وقت من الأوقات .

(60) (الشرح) : اعلم أن كل ما هو موجود بالقوة فله مادة تكون محلا لإمكانه قابلة لاستعداده . والدليل عليه : أن كونه ممكنا أمر موجود وإلا لم يكن ممكنا ، وذلك الإمكان له موضوع ، لأنه من الأمور الإضافية لا تمقل بنفسها بدون الموضوع فيكون له موضوع . فذلك الموضوع إما أن يكون غير ذلك الممكن الذي هو بالقوة ، أو ما يكون حالا فيه ، أو ما يكون محلا له ، أو ما لا يكون حالا فيه ولا محلا له ، والقسم الأولان باطلان وإلا لزم قيام الموجود بالمعدم ، والقسم الثالث سقيم وهو المادة ، وذلك لأننا لانعني بالمادة سوى ما يكون محلا لإمكان الشيء الذي هو بالقوة كالبيضة بالنسبة إلى الإنسانية التي تكون بالقوة فانها موضوعة لإمكانها قابلة لشرط استعدادها ، وأما القسم الرابع وهو مثل أن يقال إمكان الشيء عبارة عن قدرة القادر على إيجادها ، وهو أيضا محال لأن قدرة القادر بعد هذا الإمكان ، فانه يقال إن لم يكن الشيء ممكنا في نفسه

كه [٢٥] المقدمة الخامسة والعشرون : ان مبادئ الجوهر المركب الشخصي⁽⁶¹⁾ ، المادة والصورة. ولا بد من فاعل اعنى محرك⁽⁶²⁾ حرك الموضوع⁽⁶³⁾ حتى هياته⁽⁶⁴⁾ لقبول الصورة وهو المحرك القريب المهيئ لمادة شخص ما ، فلزم من هنا النظر في الحركة والمحرك والمتحرك. وقد بين في كل ذلك ما يلزم تبينه. ونص كلام أرسطو على ان⁽⁶⁵⁾ : « المادة لا تحرك ذاتها »⁽⁶⁶⁾ ، فهذه⁽⁶⁷⁾ هي المقدمة العظيمة الداعية للبحث عن وجود المحرك الاول .⁽⁶⁸⁾

لا يكون الفاعل قادراً عليه فلا يكون إمكان الشيء غير قدرة القادر عليه ضرورة ، فقد ثبت أن كل ما هو بالقوة فهو ذو مادة لاحالة ، ويجب أن يكون محققاً عندك أيها الطالب لحق أن مراد أرسطو من الإمكان في هذا الموضوع إنما هو الاستعداد التام لحدوث الشيء مثل المزاج الإنساني وتوابعه التي تحدث في مادته ، أهي النطفة ، وأما الإمكان المطلق الذي هو بحسب الماهية ، وهو أن تكون الماهية قابلة للوجود والعدم في الجملة سواء حصل استعداده التام أولم يحصل فليس بمراد له في هذا المقام ؛ لأن هذا الإمكان ليس أمراً وجودياً ، وإلا لكان نسبة الماهية إلى وجودها بالإمكان أيضاً ، إذ الإمكان لا يكون واجباً لذاته ، فحينئذ يلزم أن يكون للإمكان إمكان آخر ، وكذا الكلام في الإمكان الثاني والثالث ذاهباً إلى غير النهاية ، وهو محال ، فاذن يجب أن يكون مراده بالإمكان هنا هو الإمكان الثاني ، وهو الاستعداد التام الذي هو عبارة عن حصول الشرائط وارتفاع الموانع ، كاستعداد النطفة بمزاجها وتوابعها للصورة الإنسانية ، وقد فات هذا الشرح عن المفسرين لكلام أرسطو ، وتبعهم في ذلك المتأخرون حتى حلوا كلامه على الإمكان الأول وهو فاسد وعليه شكوك لا يمكن التقصي منها ، فافرق قدر ما بينناك عليها واحفظه ، وتأمل فيه تسلم من الشكوك التي تورد على المعلم الأول في هذا الأصل العظيم الذي يبني عليه كثير من أمهات المسائل .

(61) الشخصي : ت ج ، الشخصي : ك (62) محرك : ت ، محركا : ج ك. حرك : ت ك ، يحرك : ج (63) الموضوع : ت ج ، الموضوع : ك [في الفهرس : الموضوع] (64) هياه : ت ك ، يهيه : ج (65) على ان : ك ، — : ت ج (66) «تأخرىق أرسطو كتاب ١٢/٦ - ١٠٧١ - ب ٢٩ - ٢٠» فهذه : ت ج ، وهذه : ك (68) الاول والله اعلم : ك ، الاول : ت ج (الشرح) : كل ما هو قابل لشيء ومادة له فانه لا يمكن أن يكون هو الفاعل لذلك الشيء .

يبانه أن نسبة الشيء إلى الفاعل بالوجوب ، لما بينا في المقدمات الماضية أن المعلول يجب وجوده عند وجود العلة ، ونسبته إلى القابل إنما هي بالإمكان لا بالوجوب ، وخصوصاً في الصور والأعراض العنصرية ، وذلك لأنه ليس القابل إلا كونه متنبهاً لنيل وجود ذلك الشيء ، ولهذا فإنا إذا علمنا أن الشيء قابل لشيء آخر ، فانه لا يكون بمجرد هذا العلم أن يحكم عليه أن وجوده المقبول حاصل له لا محالة . بل يكون لنا أن نحكم بإمكان وجوده فحسب ، أما إذا علمنا أن فاعله التام موجود فلنا أن نحكم أن معلوله موجود ، فقد ثبت أنه لا يمكن أن يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً ؛ فكل مادة لصورة ، أو موضوع لمرض فان المحرك لها إلى قبول تلك الصورة أو المرض بالفعل شيء وراء تلك المادة وذلك الموضوع . فهذا شرح الخمس والعشرين مقدمة التي صادر عليها صاحب الكتاب لتتيمم الفرض الذي وضعها لاجله والله الهادي بفضل من يشاء . [وكان إتمام طبعه بتوفيق الله سنة ١٣٦٩ ، مصر]

(٤ - ب) م

| وهذه الخمس والعشرون مقدمة التي صدر ذلك بها : منها ما هو
بين بايسر تامل ومقدمات برهانية ومعقولات⁽⁶⁹⁾ اول، او قريب منها ؛
بما لخصناه من ترتيبها ؛ ومنها ما نحتاج الى براهين ومقدمات عدة لكنها
قد تبرهنت برهاننا لا شك فيه ، بعضها في «كتاب السماع» وشروحه ، وبعضها
في «كتاب ما بعد الطبيعة» وشرحه. وقد اعلمتك ان ليس غرض هذه
المقالة نقل كتب الفلاسفة فيها وتبيين⁽⁷⁰⁾ ابعاد المقدمات بل ذكر المقدمات
القريبة المحتاج اليها بحسب غرضنا. واضيف الى ما تقدم من المقدمات مقدمة
واحدة توجب التقدم. ويزعم ارسطو انها صحيحة واولى ما يعتقد فنسلمها
له على جهة التقرير، حتى يبين ما قصدنا لبيان. وتلك المقدمة وهي :
[٢٦] السادسة والعشرون هي قوله : ان الزمان والحركة سرمديان

دائمان موجودان بالفعل. فلذلك يلزم عنده ضرورة بحسب هذه المقدمة ان
يكون ثم جسم متحرك⁽⁷¹⁾ حركة سرمدية⁽⁷²⁾ موجودة بالفعل وهو الجسم
الخامس. فلذلك يقول ان السماء لا كائنة ولا فاسدة، لان الحركة عنده
لا كائنة ولا فاسدة. لانه يقول : ان كل حركة تتقدمها حركة ضرورة، اما
من نوعها او من غير نوعها. وان الذي يُظنّ بالحِوان انه لم تتقدم حركة
المكانية جركة اخرى اصلا ، ليس بصحيح ، لان السبب في حركته بعد
السكون ينتهي الى امور داعية لتلك الحركة المكانية، وهي اما تغير | مزاج
يوجب شهوة لطلب موالف ، او هرب من مخالف ، او خيال او رأى يحدث
له فيحركه⁽⁷³⁾ احد هذه الثلاثة ، وكل واحد منها توجبه حركات اخرى.
وكذلك يقول ان كل ما يحدث فان امكان حدوثه متقدم على حدوثه بالزمان ،
يلزم من ذلك اشياء لتصحيح مقدمته. وبحسب هذه المقدمة يكون المتحرك
المتناهي يتحرك على طول متناهٍ⁽⁷⁴⁾ مرارا غير متناهٍ⁽⁷⁵⁾ بالرجوع على ذلك
الطول بالدور ، وهذا لا يمكن الا في الحركة الدورية

(٥ - ا) م

(69) - ومعقولات : ت ج ، ومعقولات : ن (70) - وتبين : ت ، وتبين : ج ، الا تبين
بعض المقدمات : ن (71) - جسم متحرك : ت ، جسا متحركا : ج (72) سرمدية : ت ج ،
دائمة : ن 73 - فيحركه : ت ، في حركه : ج [الفرق هنا وفي امثاله قد نشأ حل ما اعتقد
من نقل الحروف العبرية الى العربية حيث ان الحروف العبرية متقطعة في الكتابة : ف ي ح ز كه : ا]
(74) - متناه : ت ، متناهي : ج (75) متناه : ت ، متناهية : ج ن

- كما يتبرهن في المقدمة الثالثة عشرة من هذه المقدمات ، وبحسبها يلزم (٢٢٨- ب) ج وجود ما لا نهاية له على جهة التعاقب ، لان يوجد ذلك معا. وهذه المقدمة هي التي يروم ارسطو اثباتها دائما ويبدولى انا، انه لا يقطع بان دلائله عليها برهان، بل هي الاخرى والاولى عنده. ويدعى تباعه وشارحو⁽⁷⁶⁾
- 5 كتبه انها واجبة لا ممكنة، وانها قد تبرهنت ويروم كل متكلم من المتكلمين ان يثبت انها ممتنعة. ويقولون لا يتصور كيف تحدث حوادث لا نهاية لها بالتعاقب ، فقوة كلامهم انها عندهم معقول اول والذي يبدولى انا ان هذه المقدمة ممكنة، لا واجبة كما يقول الشارحون لكلام ارسطو، ولا ممتنعة كما يدعى المتكلمون. وليس القصد الان تبين دلائل ارسطو ولا تشكيكتنا عليه
- 10 ولا تبين رأي في حدث العالم، بل القصد في هذا الموضع حصر المقدمات التي نحتاجها في مطالبنا | الثلاثة. وبعد تقديم هذه المقدمات وتسليمها ، آخذ (٥ - ب) م في تبين ما يلزم عنها.

فصل ١ [١]

- يلزم بحسب المقدمة الخامسة والعشرين ان ثم محركا⁽⁷⁷⁾ هو الذي
- 15 حرك مادة هذا الكاين الفاسد حتى قبلته الصورة، واذا طلب ذلك المحرك القريب ما حركه، لزم ضرورة ان يوجد محرك آخر: اما من نوعه او من غير نوعه، لان الحركة توجد في الاربع مقولات. وقد يقال عليها الحركة بعموم كما ذكرنا في المقدمة الرابعة. وهذا لا يمر الى لا نهاية كما ذكرنا في المقدمة الثالثة، فوجدنا كل حركة تنتهي الى حركة الجسم⁽⁷⁸⁾ الخامس،
- 20 وعندها تقف. ومن تلك الحركة يتفرع واليا يتسلسل كل محرك ومهي في العالم السفلى كله والفلك متحرك حركة نقلة وهي اقدم الحركات كما ذكر في المقدمة الرابعة عشرة. وكذلك كل حركة نقلة انما تنتهي لحركة الفلك، كأنك قلت ان هذا الحجر الذي تحرك⁽⁷⁹⁾ حركته العكاز، والعكاز حركه اليد، واليد⁽⁸⁰⁾ حركتها الاوتار، والاوتار حركتها⁽⁸¹⁾ العضل، والعضل

(76) شارحوا: ت ، شارحى : ج (77) محركا : ج ، محرك : ت (78) الجسم : ت ،

الجسم : ج ن (79) تحرك : ت ، يتحرك : ج (80) اليد واليد : ت ، اليه واليه : ج (81) حركتها : ت ج ، حركها : ن

حركه العصب ، والعصب حركه الحرّ⁽⁸²⁾ الغريزي ، والحر الغريزي حركته الصورة التي فيه ، وهي المحرك الاول ، بلا شك . وذلك المحرك اوجب له ان يحرك رأى مثلا ، وهوان يوصل ذلك الحجر بضرب العكاز | له الى طاقة كي يسدّها⁽⁸³⁾ حتى لا تدخل له منها هذه الريح الهابّة ، ومحرك تلك الريح ومولّد⁽⁸⁴⁾ هبوبها ، هي⁽⁸⁵⁾ حركة الفلك . وهكذا تجد كل سبب كون 5 وفساد ينتهي لحركة الفلك .

فلما انتهينا لهذا الفلك المتحرك ، لزم ان يكون له محرك بحسب ما قدم في المقدمة السابعة عشرة . ولا يخلوان يكون محركه فيه او خارجا عنه . وهذه قسمة ضرورية ، فان كان خارجا عنه ، فلا يخلو من ان يكون جسما او يكون غير جسم ، ولا يقال فيه حينئذ انه خارج⁽⁸⁶⁾ عنه ، بل يقال مفارقا⁽⁸⁷⁾ 10 له ، لان ما ليس بجسم فلا يقال فيه انه خارج⁽⁸⁶⁾ عن الجسم الا باتساع في القول ، وان كان محركه فيه اعنى محرك الفلك ، فلا يخلوان يكون محركه قوة شائعة في جميع جسمه ، ومنقسمة بانقسامه كالحرارة في النار ، او تكون قوة فيه غير منقسمة كالنفس والعقل كما تقدم في المقدمة العاشرة⁽⁸⁸⁾ . فلا بد ضرورة ان يكون محرك الفلك احد هذه الاربعة . اما جسم اخر خارج⁽⁸⁹⁾ 15 عنه او مفارق او قوة شائعة فيه ، او قوة غير منقسمة .

اما الوجه الاول⁽⁹⁰⁾ : وهوان يكون محرك الفلك جسما اخر خارجا عنه فذلك محال ، كما اصف ، لانه اذ وهو جسم فهو يتحرك عندما يحرك كما ذكر في المقدمة التاسعة . فاذا وهذا الجسم السادس ايضا يتحرك عندما يحرك ، فيلزم ان يحركه جسم سابع ، فذلك ايضا يتحرك فيلزم وجود 20 اجسام لا نهاية لعددها ، وحينئذ يتحرك الفلك وهذا محال | كما قدم في المقدمة الثانية .

(82) الحرّ : ت ، الحارّ : ج (83) يسدها : ت ج ، تسدها : ن (84) مولد : ت ، تولد : ج ، ويتولد : ن (85) هي : ت ، هو : ج (86) خارج : ج ، خارجا : ت (87) مفارقا : ت ، مفارق : ج (88) - العاشرة : ت ج ، الحادية عشر : ن (89) خارج : ج ، خارجا : ت (90) ، اما الوجه الاول : ج - اما الاول : ت

واما الوجه الثالث(*) : وهو ان يكون محرك الفلك قوة شايعة فيه ، فذلك ايضا محال كما اصف ، لان الفلك جسم فهو متناه(91) ضرورة كما قدم في المقدمة الاولى فتكون قوته متناهية كما ذكر في الثانية عشرة ، فهي(92) تنقسم بانقسامه كما ذكر في الحادية عشرة ، فلا تحرك الى لانهاية كما وضعنا في المقدمة السادسة والعشرين. 5

واما الوجه الرابع : وهو ان يكون محرك الفلك قوة فيه غير منقسمة كنفس الانسان في الانسان مثلا ، فان هذا ايضا محال ان يكون هذا المحرك وحده سببا في الحركة الدائمة وان كانت | غير منقسمة. (٢٢٩ - ١) ج

وبيان ذلك انه ان كان هذا محركه الاول ، فهذا المحرك هو متحرك بالعرض كما ذكر في المقدمة السادسة. وانا ازيد هنا بيانا وذلك ان الانسان مثلا اذا حركته نفسه التي هي صورته ، حتى طلع من البيت الى الغرفة فجسمه هو الذي تحرك بالذات ، و النفس هي المحرك الاول بالذات ، لكنها قد تحركت بالعرض لان بانتقال الجسم من البيت للغرفة انتقلت النفس التي كانت في البيت(93) ، وصارت في الغرفة ، فان سكن تحريك النفس 15 سكن الذي تحرك عنها ، وهو الجسم وبسكون الجسم ترتفع الحركة العرضية الحاصلة للنفس ، وكل متحرك بالعرض ، يسكن ضرورة كما ذكر في الثامنة. واذا سكن سكن المتحرك عنه ، فيلزم ان يكون لذلك المحرك الاول سبب اخر | ضرورة خارجا(94) عن الجملة المركبة من محرك ومتحرك ، (١ - ٧) م اذا حضر ذلك السبب الذي هو ابتداء الحركة ، حرك المحرك الاول الذي 20 في تلك الجملة للمتحرك منها ، وان لم يحضر ، سكن.

ولهذا السبب لا تتحرك اجسام الحيوان دائما ، وان كان في كل واحد منها محرك اول لا ينقسم ، لان محركها ليس هو محركا(95) دائما بالذات ، بل الدواعي له للتحريك امور خارجة عنه. اما طلب موالف او هرب مخالف

(*) ولم يذكر المؤلف الوجه الثاني هنا الا انه سياتي بعد قليل خارج الترتيب : ا (91) متناه : متناهى : ج (92) فهي : ت ج ، ان : ن (93) التي كانت في البيت : ت ج ، ت ، معه ايضا : ن (94) خارجا : ت ، خارج : ج (95) محركا : ت ، محرك : ج

- او تخيل⁽⁹⁶⁾ او تصور في من له تصور ، وحينئذ تحرك واذا حرك تحرك بالعرض. فلا بد ان يسكن كما ذكرنا، فلو كان محرك الفلك فيه على هذا الوجه لما امكن ان يتحرك سرمدًا. فان كانت هذه الحركة دائمة سرمدية كما ذكر خصمنا. وذلك ممكن كما ذكر في المقدمة الثالثة عشرة ، فيلزم ضرورة بحسب هذا الرأي ان يكون السبب الاول لحركة الفلك على الوجه الثاني اعني 5 مفارقا للفلك كما اقتضته القسمة، فقد تبرهن ان محرك الفلك الاول ان كانت حركته سرمدية دائمة، يلزم ان يكون لا جسمًا ولا قوة في جسم اصلا، حتى لا تكون لحركته حركة لا بالذات ولا بالعرض. فلذلك لا يقبل قسمة ولا تغيرا⁽⁹⁷⁾ كما ذكر في المقدمة السابعة والخامسة، وهذا هو الالاه⁽⁹⁸⁾ جل اسمه، اعني السبب الاول المحرك للفلك، ويستحيل كونه اثنين، او اكثر 10 (٧ - ب) م لاستحالة تعدد الامور المفارقة التي ليست بجسم الابان يكون | احدها علة والآخر معلولا كما ذكر في السادسة عشرة.

وقد تبين انه ليس بواقع تحت الزمان ايضا لامتناع الحركة في حقه كما ذكر في الخامسة عشرة. فقد ودّي هذا النظر بالبرهان ان الفلك محال ان يحرك⁽⁹⁹⁾ ذاته حركة سرمدية. وان السبب الاول في تحريكه ليس هو 15 جسمًا⁽¹⁰⁰⁾ ولا قوة في جسم، وانه واحد لا يتغير لان ليس وجوده مقترنا بزمان وهذه هي الثلاثة مطالب التي برهن عليها فضلاء الفلاسفة.

نظرثان لهم: قدّم ارسطو مقدمة وهي: انه اذا وجد شيء مركب⁽¹⁰¹⁾ من شيئين ووجد احد الشيئين على انفراده خارجا عن ذلك الشيء المركب، لزم وجود الآخر ضرورة خارجا ايضا عن ذلك الشيء المركب لانه، لو كان 20 وجودهما يقتضي ان لا يوجد الامعا، كما لمادة والصورة الطبيعية لما وجد احدهما دون الآخر بوجه. فوجود احدهما على انفراده دليل على عدم التلازم، فسيوجد الآخر ضرورة. مثاله انه اذا وجد السكنجبين ووجد ايضا العسل وحده لزم ضرورة⁽¹⁰²⁾ وجود الخل وحده، وبعد تبينه هذه المقدمة

(96) تخيل : ت ج ، تخيل : ن (97) تغيرا : ت ج ، تغيرا : ن (98) الالاه ، ت ، الالاه : ج [هذا الفرق موجود دائما بين النسختين] (99) يحرك : ت ج ، يحدث : ن (100) جسما : ت ، جسم : ج (101) شيء مركب : ت ، شيئا مركبا : ج (102) ضرورة : ت ج ، ايضا : ن

قال : انا نجد اشياء كثيرة مركبة من محرك ومتحرك يعنى انها تحرك غيرها وتتحرك من غيرها حين ما تحرك. وذلك بين بالمتوسطات (103) في التحريك كلها ، ونجد متحركا لا يحرك اصلا ، وهو اخر متحرك فيلزم ضرورة ان يوجد محرك لا يتحرك اصلا . وذلك هو المحرك الاول. ومن حيث لا يمكن فيه | حركة ، فهو لا منقسم ولا جسم ولا واقع تحت زمان كما (٨-١) م بان في البرهان المتقدم .

نظر ثالث فلسفى في هذا المعنى ما خوذ من كلام ارسطو ؛ وان كان جاء به في غرض اخر ، وهذا ترتيب القول. لاشك ان ثم امورا (104) موجودة ، وهى هذه الموجودات المدركة (105) حسا ولا يخلو الامر من ثلاثة اقسام 10 وهى قسمة ضرورية: وهى اما ان تكون الموجودات كلها غير كائنة ولا فاسدة ، او تكون كلها كائنة فاسدة ، او يكون بعضها كائنا فاسدا ، وبعضها غير كائن ولا فاسد .

اما القسم الاول فبين المحال لانا نشاهد موجودات كثيرة كائنة فاسدة .

15 واما القسم الثانى فهو ايضا محال. وبيانه لانه ان كان كل موجود واقعا تحت الكون والفساد فالموجودات | كلها ، كل واحد منها ممكن الفساد والممكن (٢٢٩-ب) ج في النوع لابد ضرورة من وقوعه كما علمت ، فيلزم انها تفسد اعنى الموجودات كلها ، واذا فسدت كلها ، محال ان يوجد شئ ، لان لم يبق من يوجد شيئا (106). ولذلك يلزم ان لا يكون شئ موجود بته. ونحن نشاهد 20 اشياء موجودة ، وها نحن موجودون فيلزم ضرورة بهذا النظر ان كان ثم موجودات كائنة فاسدة كما نشاهد ان يكون ثم موجود ما لا كائن ولا فاسد. وهذا الموجود الغير كائن ولا فاسد لا امكان فساد فيه اصلا ، بل هو واجب الوجود لا يمكن الوجود. قال ايضا انه لا يخلو كونه واجب الوجود ،

(103) - بالمتوسطات : ت ، كالمتوسطات : ج (104) امورا : ج ، امور : ت

(105) المدركة : ت ، المدركات : ج (106) شيئا : ت ، شئ : ج

(٨ - ب) م ان يكون ذلك باعتبار ذاته او باعتبار سببه حتى يكون | وجوده وعدمه
ممكنا باعتبار ذاته. واجبا باعتبار سببه فيكون سببه هو الواجب الوجود كما
ذكر في التاسعة عشرة.

فقد تبرهن انه لا بد ضرورة ان يكون ثم موجود (107) واجب الوجود
باعتبار ذاته، ولولاه لما كان ثم موجود اصلا : لا كائن فاسد ولا ما ليس
5 بكائن ولا فاسد، ان كان ثم شئ يوجد هكذا. كما يقول ارسطو اعنى
ان لا يكون كائنا ولا فاسدا لكونه معلولا بعلة واجبة الوجود. وهذا برهان
لا شك فيه ولا مدافعة (108) ولا منازعة الا لمن يحهل طريق البرهان.

ثم نقول : ان كل واجب الوجود باعتبار ذاته ، يلزم ضرورة ان
لا يكون لوجوده سبب كما ذكر في المقدمة العشرين (109)، ولا يكون فيه
10 تكثير معانٍ اصلا ، كما ذكر في المقدمة الحادية والعشرين. ولذلك يلزم ان
لا يكون جسما ولا قوة في جسم كما ذكر في الثانية والعشرين. فقد تبرهن
بحسب هذا النظر ان ثم موجودا (110) لازم الوجود باعتبار ذاته ضرورة ،
وهوالذى لا سبب لوجوده ولا تركيب فيه. فلذلك لا يكون جسما ولا قوة
في جسم. وهذا هو الاله جل اسمه.

وكذلك يتبرهن بسهولة ان وجوب الوجود باعتبار الذات ، يستحيل
ان يوجد لاثنين لان يكون نوع وجوب الوجود معنى زائدا (111) على
كل واحد منهما. فلا يكون واحد منهما واجب الوجود بذاته فقط ، بل واجبا
بذلك المعنى الذى هو نوع وجوب الوجود الذى وجد لهذا، او لغيره. وقد
20 يبين بوجوه عدة، ان الواجب الوجود لا يصح فيه الثنوية بوجه، | لا نيد
ولا ضد. علة ذلك كله البساطة المحضة ، والكمال المحض الذى لا يفضل
عنه شئ خارجا (112) عن ذاته من نوعه. وعدم العلة والسبب من كل جهة
فلا مشاركة اصلا.

(107) موجودا : ج ، موجود : ت ، (108) مدفع : ت ، مدافعة : ج (109) العشرين :
ت ، العشرينية : ج (110) موجودا : ج ، موجود : ت (111) - زائدا : ت ، زائد : ج
(112) خارجا : ت ، خارج : ج

نظر رابع فلسفي ايضا . معلوم أنا نرى دائما امورا تكون بالقوة فتخرج الى الفعل . وكل ما يخرج من القوة الى الفعل فله مخرج خارج⁽¹¹²⁾ عنه كما ذكر في المقدمة الثامنة عشرة . وبين هو ايضا ان ذلك المخرج كان مخرجا بالقوة ثم صار مخرجا بالفعل . وعلة كونه كان بالقوة اما لمانع من نفسه ، 5 اول نسبة ما كانت مرتفعة بينه وبين ما أخرجه . فلما حصلت تلك النسبة أخرج بالفعل ، وكل واحد من هذين يقتضي مخرجا او مزيلا عائقا⁽¹¹³⁾ ضرورة . وهكذا يلزم ان يقال في المخرج الثاني او مزيل العائق ، وهذا لا يمر الى لانهية ، فلا بد من الانتهاء لمخرج من القوة الى الفعل يكون موجودا ابدا على حالة واحدة قوة لا فيه اصلا . اعني انه لا يكون فيه في ذاته شيء بالقوة ، لانه 10 ان كان في ذاته امكان فقد يعدم ، كما ذكر في الثالثة والعشرين .

ومحال ان يكون هذا ذا مادة ، بل مفارقا كما ذكر في الرابعة والعشرين . والمفارق الذي لا امكان فيه اصلا ، بل هو موجود بذاته ، هو الاله وقد تبين انه لا جسم فهو واحد ، كما ذكر في المقدمة السادسة عشرة . وهذه كلها طرق برهانية على وجود الاله واحد لا جسم ولا قوة في جسم مع اعتقاد قدم العالم . (٩ - ب) م 15 وهذا ايضا طريق⁽¹¹⁴⁾ برهانية على نفي التجسيم واثبات الوجدانية ؛ وذلك انه لو كان الالهان⁽¹¹⁵⁾ للزم ضرورة ان يكون لهما معنى واحد يشتركان فيه ، وهو المعنى الذي به استحق كل واحد منهما ان يكون الاله ، ولهما معنى اخر ضرورة⁽¹¹⁶⁾ ، به وقع التباين وصارا اثنين . اما بان يكون في كل واحد منهما معنى غير المعنى الذي في الاخر ، فيكون كل واحد منهما 20 مركبا من معنيين فلا واحد منهما سيبا اولا⁽¹¹⁷⁾ ، ولا لازم الوجود باعتبار ذاته ، بل كل واحد منهما ذو اسباب كما بين في التاسعة عشرة . وان كان معنى التباين موجودا في احدهما ، فذلك الذي فيه المعنيان غير واجب (٢٣٠ - ١) ج الوجود بذاته .

(113) - مزيل عائق : ت ، مزيل عائقا : ج (114) طريق : ت ، طرق : ج (115) الالهان : ت ، الهين : ج (116) اخر ضرورة : ت ، ضرورة اخر : ج (117) اولا : ت ، اول : ج

- طريق آخر⁽¹¹⁸⁾ في التوحيد قد صبح بالبرهان ان الموجود كله كشخص واحد مرتبط ببعضه ببعض. وان قوى⁽¹¹⁹⁾ الفلك سارية في هذه المادة السفلية ومهيئة لها فيستحيل مع هذا الذي قد صبح ان يكون الاله الواحد منفردا بجزء من اجزاء هذا الموجود؛ والاله الثاني ينمرد بجزء آخر. اذ هذا مرتبط بهذا، فلم يبق في التقسيم الا ان يكون هذا يفعل وقتا، وهذا يفعل وقتا، 5 او يكونا جميعا يفعلان معا دائما، حتى لا يتم فعل من الافعال الا منها جميعا. اما كون هذا يفعل وقتا وهذا يفعل وقتا فهو محال من وجوه شتى، لانه ان كان الزمان الذي يفعل فيه احدهما ممكنا ان يفعل فيه الآخر. فما السبب الموجب لان يفعل هذا او يبطل هذا؟ وان كان الزمان الذي يفعل فيه 10 احدهما يمتنع على الآخر ان يفعل فيه.

- فثم سبب آخر هو الذي اوجب امكان الفعل لهذا وامتناعه على هذا. اذ والزمان كله لا اختلاف فيه والموضوع للعمل موضوع واحد منها، يخرج من القوة الى الفعل في زمان فعله ما يفعل، فيحتاج كل واحد منها الى مخرج من القوة الى الفعل. وايضا يكون في ذات كل واحد منها امكان. فاما ان يكونا جميعا يفعلان دائما كل ما في الوجود حتى لا يفعل احدهما 15 دون الآخر، فهذا ايضا محال، كما اصف. وذلك ان كل جملة لا يتم فعل ما الا بجميعها فلا واحد منها فاعلا باعتبار ذاته، ولا واحد منها ايضا سببا اوليا⁽¹²⁰⁾ لذلك الفعل بل السبب الاول هو اجتماع الجملة.

- وقد تبرهن ان الواجب الوجود يلزم ضرورة ان لا يكون له سبب. وايضا ان اجتماع الجملة فعل ما، فهو مفتقر لسبب آخر، وهو جامع الجملة. 20 فان كان الجامع لتلك الجملة التي لا يتم الفعل الا بها واحدا، فهو الاله بلا شك. وان كان الجامع ايضا لهذه الجملة بجملة اخرى، لزم الجملة الثانية مثل ما لزم الجملة⁽¹²¹⁾ الاولى، فلا بد من الانتهاء لواحد هو السبب في وجود هذا الموجود الواحد على اى وجه كان. اما على جهة احداه

(118) - آخر : ت ، اخرى : ج (119) قوى : ت ج ، قوة : ن (120) سببا اوليا : ت ، سبب اول : ج (121) - الجملة : ت ، في الجملة : ج

بعد عدم او على جهة اللزوم |. فقد بان لك ايضا بهذا الطريق⁽¹²²⁾ ان كون (١٠ - ب) م الموجود كله واحدا، دلنا على ان موجدته واحد.

طريق آخر⁽¹¹⁸⁾ في نفي الجسمية: كل جسم مركب كما ذكر في الثانية والعشرين. وكل مركب فلا بد له من فاعل، هو السبب لوجود صورته 5 في مادته. ويتبين هو جدا ان كل جسم قابل للانقسام، وله ابعاد فهو محل للاعراض بلا شك. فليس الجسم واحدا لامن جهة انقسامه، ولا من جهة تركيبه، اعني كونه اثنين بالقول. لان كل جسم انما هو جسم ما من اجل معنى زائد فيه على كونه جسما، فهو ذو معنيين ضرورة. وقد تبرهن ان واجب الوجود لا تركيب فيه بوجه من الوجوه. وبعد تقديم هذه البراهين 10 آخذ في تلخيص طريقنا نحن كما وعدنا.

فصل ب [٢]

هذا الجسم الخامس وهو الفلك لا يخلو من ان يكون اما كائنا فاسدا. والحركة ايضا كائنة فاسدة، او يكون غير كائن ولا فاسد، كما يقول الخصم. فان كان الفلك كائنا فاسدا فتوجد بعد العدم هو الاله جل اسمه. وهذا 15 معقول اول، لان كل ما وجد بعد العدم، فله موجد ضرورة. ومحال ان يوجد ذاته. وان كان هذا الفلك لم يزل ولا يزال هكذا متحركا حركة دائمة سرمدية، لزم بحسب المقدمات التي تقدمت، ان يكون | محركه هذه الحركة (١١ - ا) م السرمدية لا جسما ولا قوة في جسم، وهو الاله جل اسمه. فقد بان لك ان وجود الاله تعالى وهو الواجب الوجود الذي لا سبب له ولا امكان لوجوده 20 باعتبار ذاته، دلت البراهين القطعية اليقينية على وجوده سواء كان العالم حادثا بعد عدم، او كان غير حادث بعد عدم. وكذلك دلت البراهين على كونه واحدا وليس بجسم كما قدمنا لان البرهان على كونه واحدا وليس بجسم قد يصح سواء كان العالم حادثا بعد عدم او لم يكن، كذلك، كما بينا في الطريق الثالث من الطرق الفلسفية. وكما بينا في⁽¹²³⁾ الجسمية واثبات 25 الوجدانية بالطرق الفلسفية.

(122) - بهذا الطريق : ت ، بهذين الطريقين : ج

(123) - نفى : ت ، في تبين نفى : ج ن

وقد حسن عندى ان اتم اراء الفلاسفة وابين دلائلهم في وجود العقول المفارقة وابين مطابقة ذلك لقواعد شريعتنا اعنى وجود الملائكة واتم الغرض. وبعد ذلك ارجع لما وعدت به من الاستدلال على حدث العالم. اذ اكبر دلائلنا على ذلك لا تصح | ولا تتبين الا بعد معرفة وجود العقول المفارقة. وكيف استدل على وجودها، ولا بد قبل ذلك كله من تقديم 5 مقدمة هي سراج منير لخفايا هذه المقدمة يجملتها ما تقدم من فصولها وما يتاخر وهي هذه المقدمة.

مقدمة : اعلم ان مقالتي هذه ، ما كان قصدى بها ان اولف شيئا في العلم الطبيعى او الخصص معانى العلم الالاهى على بعض مذاهب ، او ابرهن 10 (١١ - ب) م ما تبرهن منها ، ولا كان قصدى فيها | ان الخصص واقتضب هيئة الافلاك ، ولا ان اخبر بعددها. اذ الكتب المؤلفة في جميع ذلك كافية. وان لم تكن كفاية في غرض من الاغراض ، فليس الذى اقوله انا في ذلك الغرض احسن من كل ما قيل. وانما كان الغرض بهذه المقالة ما قد اعلمتك به في صدرها وهو تبين مشكلات الشريعة واطهار حقائق بواطنها التى هي اعلى من 15 افهام الجمهور.

فلذلك ينبغى لك اذا رأيتنى اتكلم في اثبات العقول المفارقة وفي عددها او في عدد الافلاك وفي اسباب حركاتها ، او في تحقيق معنى المادة والصورة ، او في معنى الفيض الالاهى ، ونحو هذه المعانى فلا تظن او يخطر ببالك اني انما قصدت لتحقيق ذلك المعنى الفلسفى فقط ، اذ تلك المعانى قد قبلت في كتب كثيرة وبرهن على صحة اكثرها ، بل انما اقصد للذكر ما يبين 20 مشكل (124) من مشكلات الشريعة بفهم وتنحل عقد كثيرة بمعرفة ذلك المعنى الذى الخصصه. وقد علمت من صدر مقالتي هذه ان قطبها انما يدور على تبين ما يمكن فهمه من قصة الخلق وقصة الامر (125) وتبين مشكلات تتعلق بالنبوة ، وبمعرفة الالاه. فكل فصل تجدنى اتكلم (126) فيه في تبين

(124) مشكل : ت ، مشكلا : ج (125) : ا ، معش، براشيت ودمش مركبه : ت ج
(126) ، اتكلم : ج ، نتكلم : ت

امرقد برهن في العلم الطبيعي - اوامر تبرهن في العلم الالهي؛ او تبين انه
اولى (127) ما يعتقد، او امر يتعلق بما تبين في التعاليم.

- فاعلم انه مفتاح ضرورة لفهم شيء من كتب النبوة | اعني من امثالها (١٢ - ١) ٢
واسرارها ومن اجل ذلك ذكرته وبيته واوضحته لما يفيدنا من معرفة
5 قصة الخلق او قصة الامر (125) او تبين اصل في معنى النبوة او في اعتقاد
رأى صحيح من الاعتقادات الشرعية. وبعد تقديم هذه المقدمة ارجع الى
اتمام ما ناشيناه.

فصل ج [٣]

- اعلم ان هذه الاراء التي يراها ارسطو في اسباب حركة الافلاك التي
10 منها استخرج وجود عقول مفارقة وان كانت دعاوى لا يقوم عليها برهان
لكنها هي اقل الاراء التي تقال شكوكا ، واجراها على نظام كما يقول
الاسكندر. « في مبادئ الكل » وهي ايضا اقاويل تطابق اقاويل كثيرة من
اقاويل الشريعة، وبخاصة بحسب ما يبين في «التاويلات» (128) المشهورة التي
لا شك انها للحكماء (129) كما سابين. فلذلك آتى بآرائه وبدلائله حتى التقط
15 منها ما هو موافق للشريعة مطابق لاقاويل الحكماء (129) عليهم السلام (130)

فصل د [٤]

- اما ان الفلك ذو نفس، فذلك يبين عند التأمل. وانما يوهم السامع ان
هذا امر عسير الإدراك او يستبعده ايضا كونه يتخيل قولنا ذو نفس انها (١٢ - ٣) ٢
كنفس الانسان او الحمار والثور. وليس هذا معنى القول، بل معنى القول
20 ان حركته المكانية دليل على كونه فيه مبدأ به يتحرك بلا شك. وذلك المبدأ
هو نفس بلا شك ولاريب. وبيان ذلك لانه من المحال ان تكون حركته
الدورية كحركة الحجر المستقيمة الى اسفل او كحركة النار الى فوق حتى

(127) اول : ت ج ، اول : ن (128) : ا ، المرشوت : ت ج (129) للحكماء : ا ،
الحكيم : ت ج (130) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت

يكون مبدأ تلك الحركة طبيعة لانفسا⁽¹³¹⁾. لان الذى يتحرك هذه الحركة الطبيعية انما يحركه⁽¹³²⁾ ذلك المبدأ الذى فيه اذا كان فى غير موضعه ليطلب موضعه فاذا وصل موضعه سكن.

- وهذا الفلك متحرك فى مكانه بعينه دورا ، وليس بكونه ايضا ذا نفس يلزم ان يتحرك هكذا ، لان كل ذى نفس انما يتحرك من اجل 5 طبيعة او من اجل تصور اعنى بقولى هنا طبيعة قصود المؤلف والهرب من المخالف . ولا فرق ان يكون محركه لذلك من خارج . كهرب الحيوان من حر الشمس ، وقصده موضع الماء اذا عطش ، او يكون محركه خيال . فان بتخيل المخالف والمؤلف ايضا يتحرك الحيوان ، وهذا الفلك ليس يتحرك لهرب من مخالف او طلب مؤلف لان ما اليه يتحرك ، فنه يتحرك 10 وكل ما منه يتحرك فاليه يتحرك . وايضا فانه لو كانت حركته من اجل هذا ، للزم ان كان يصل نحو ما تحرك اليه ، ويسكن لانه ان كان يتحرك لطلب شئ او للهرب من شئ ولا يمكن حصول ذلك ابدا ، فصارت الحركة عثا . فهذه الحركة الدورية | اذن انما هى بتصور ما يقضى له ذلك التصور أن (١ - ١١) م عثا .
- ج يتحرك هكذا ، ولا يكون تصور الا | بعقل . فالفلك اذن ذو عقل . وليس 15 كل من له عقل يتصور به معنى ما ، وتكون له نفس بها يمكنه ان يتحرك ، يتحرك عندما يتصور ، لان التصور وحده لا يوجب حركة ، قد بين هذا فى⁽¹³³⁾ الفلسفة الاولى .

- وهو بين لانك تجد من ذاتك انك تتصور معانى⁽¹³⁴⁾ كثيرة . وانت قادر على الحركة اليها ، لكنك لا تتحرك لها بوجه حتى يحدث لك اشتياق 20 ضرورة لذلك المعنى الذى تصوره . وحينئذ تتحرك لتحصيل ما تصوره . فقد بان ايضا ان ليست النفس التى بها تكون الحركة ولا العقل الذى به يتصور الشئ كافيين فى حدوث مثل هذه الحركة حتى يقترن بذلك اشتياق

(131) طبيعة لانفسا ، طبيعة لانفس ج (132) يحركه . ت ج ، حركة . ت (133) هذا فى : ت ، هذا ايضا . ن ، هـ [والباقي مسح] : ج (134) معانى ت ، معانى : ج

لذلك المعنى المتصور ، فيلزم ايضا من هذا ان يكون الفلك له اشتياق لما
تصوره ، وهو الشئ المعشوق وهو الاله تعالى اسمه . وبهذه الجهة قال :
يحرك الاله الفلك اعنى يكون الفلك يشتااق التشبه بما ادرك وهو ذلك
المعنى المتصور الذى هو فى غاية البساطة ولا تغير فيه اصلا ، ولا تجدد
5 حالة ، والخير منه فائض دائما ، ولا يمكن ذلك للفلك من حيث هو جسم
الا ان يكون فعله حركة دور لاغير . فان هذا غاية ما يمكن فى الجسم ان
يدوم فعله عليه وهى ابسط حركة تكون للجسم ولا يكون فى ذاته تغير ولا
فى فيض ما يلزم عن حركته من الخيرات .

- فلما تبين لارسطو هذا كله ، رجع وتأمل ، فوجد الافلاك كثيرة (١٣-ب) م
- 10 بالبرهان وحركة هذا مخالفة لحركة هذا بالسرعة والبطء ، وبجهة الحركة وان
كان يعمها كلها الحركة الدورية . فلزم بحسب النظر الطبيعى ان يعتقد ان
المعنى الذى تصوره هذا الفلك حتى تحرك الحركة السريعة فى يوم واحد غير
المعنى الذى تصوره هذا الفلك الذى تحرك حركة واحدة فى ثلاثين⁽¹³⁵⁾
سنة . فقطع قطعا ان ثم عقولا⁽¹³⁶⁾ مفارقة على عدد الافلاك . كل فلك منها
15 يشتااق ذلك العقل الذى هو مبدؤه وهو محرك هذه الحركة الخصيصة به .
وذلك العقل هو محرك ذلك الفلك . ولم يقطع ارسطو ولا غيره بان عدد
العقول عشرة او مائة ، بل ذكر انها على عدد الافلاك حتى انه كانه يُظن
فى زمانه ان الافلاك خمسون فقال ارسطو : ان كان الامر كذلك ، فالعقول
المفارقة خمسون ، لان كانت التعاليم فى زمانه قليلة ، وما كانت كمات . وكانوا
20 يظنون ان كل حركة تحتاج فلكا ، ولم يعلموا ان من ميل الفلك الواحد
تحدث⁽¹³⁷⁾ حركات مرئية كثيرة ، كانك قلت حركة الطول و حركة الميل
والحركة المرئية ايضا عند دائرة الافق فى سعة المشارق⁽¹³⁸⁾ والمغارب ،
وليس هذا غرضنا و نرجع لما⁽¹³⁹⁾ كنا فيه .

اما قول المتأخرين من الفلاسفة ان العقول المفارقة عشرة لانهم عدوا
25 الاكر المكوبة والمحيط وان كان فى بعض تلك الاكر عدة افلاك والاكر

(135) ثلاثين . ت ، الثلاثين - (136) عقول . ت ، عقولا . ج (137) تحدث : ت ،
تحرك ج (138) المشارق . ت ج ، الافاق ن (139) لما . ت ، الى م -

(١٤-١) م في عددهم تسع المحيط بالكل. وفلك الكواكب الثابتة وافلاك السبعة كواكب والعقل العاشر هو العقل الفعال الذي دل (140) عليه خروج عقولنا من القوة الى الفعل، وحصول صور الموجودات الكائنة الفاسدة بعد ان لم تكن في موادها الا بالقوة.

- 5 وكل ما يخرج من القوة الى الفعل فله ضرورة مخرج خارج (141) عنه وينبغي ان يكون المخرج من نوع المخرج لان التجار ما يعمل الخزانة من حيث هو صانع، بل من حيث في ذهنه صورة الخزانة وصورة الخزانة التي في ذهن التجار هي التي اخرجت صورة الخزانة للفعل وحصلتها في الخشب، كذلك بلا شك معطى الصورة صورة مفارقة، وموجد العقل عقل وهو العقل الفعال حتى تكون نسبة العقل الفعال للاسطقسات، وما 10 تركب منها نسبة كل عقل مفارق الخصيص بكل فلك (142) لذلك الفلك. ونسبة العقل بالفعل الموجود فينا الذي هو من فيض العقل الفعال، وبه ندرك العقل الفعال نسبة عقل كل فلك الموجود فيه الذي هو فيه من فيض المفارق، وبه يدرك المفارق ويتصوره ويشتاق للتشبه به، فيتحرك ويطرد له ايضا الامر الذي قد تبرهن وهو ان الله عز وجل لا يفعل الاشياء مباشرة. 15 فكما انه يحرق (143) بواسطة النار، والنار تتحرك بواسطة حركة الفلك، والفلك ايضا يتحرك بواسطة عقل مفارق، وتكون العقول هي الملائكة المقربون الذين (144) بواسطتهم تتحرك الافلاك.

- (١٤-ب) م ولما كانت المفارقة لا يمكن فيها تعدد بوجه من جهة | اختلاف (٢٣١-ب) ج ذواتها. اذ هي لاجسم، لزم بحسب ذلك ان يكون الآلاه (145) تعالى | عنده 20 هو الذي اوجد العقل الاول الذي ذلك العقل محرك الفلك الاول على الجهة التي بينا. والعقل الذي يحرك الفلك الثاني انما علته ومبدؤه العقل الاول. وهكذا حتى يكون العقل الذي يحرك الفلك الذي يليه، هو علة

(140) دل : ت، يدل : ج (141)، خارج : ج، خارجا : ت (142) بكل فلك : ت ج، بالفلك، ن (143) يحرق : ت، يحرك : ج (144) المقربون الذين : ت، المقربين التي : ج (145) الآلاه : ت، الله : ج

العقل الفعال، ومبدؤه، وعنده ينتهى وجود المفارقة، كما أن الاجسام ايضا
تبتدئ من الفلك الاعلى وتنتهى عند الاسطقات وما تركب منها. ولا يصح
ان يكون العقل المحرك للفلك الاعلى هو الواجب الوجود اذ شارك العقول
الآخر في معنى واحد وهو تحريك الاجسام، وبأين كل واحد الآخر بمعنى،
فصار كل واحد من العشرة ذا معنيين⁽¹⁴⁶⁾. فلا بد من سبب اول للكل،
هذا هو قول ارسطو ورأيه، ودلائله على هذه الاشياء مبسطة حسب
احتمالها في كتب تباعه.

فيكون حاصل كلامه كله ان الأفلاك كلها اجسام حية ذات نفس
وعقل تتصور، وتدرك الاله، وتدرك مبادئها. وان في الوجود عقولا⁽¹⁴⁷⁾
مفارقة لا في جسم اصلا، كلها فائضة عن الله تعالى وهي الوسائط
بين الله⁽¹⁴⁸⁾ وبين هذه الاجسام كلها. وها انا ابين لك ما في شريعتنا من
مطابقة هذه الاراء وما فيها من مخالفتها في فصول تاتي:

(١٠ - ١) م

فصل ٥ [٥]

اما الافلاك حية ناطقة، اعني مدركة، فهذا حق يقين ايضا من جهة
الشريعة، وانها ليست اجساما ميتة كالنار والعرض، كما⁽¹⁴⁹⁾ ظن الجاهل بل
هي كما قالت الفلاسفة حيوانات مطيعة لربها تسبحه وتمجده اى تسبح
واى تمجيد قال: السموات تنطق بمجد الله الخ⁽¹⁵⁰⁾. وما أبعد عن تصور
الحق من ظن ان هذه لسان الحال، وذلك ان لغة الكلام والإخبار⁽¹⁵¹⁾
لم⁽¹⁵²⁾ توقعها العبرانية معا الاعلى ذى عقل. والدليل الواضح على كونه
يصف حالها في ذاتها اعني حال الافلاك لاحال اعتبار الناس بها قوله:
ليس قول ولا كلام لا يسمع به صوتهم⁽¹⁵³⁾.

(146) - ذامنين : ت ، بمعنيين : ج (147) عقول : ت ، عقولا : ج (148) الله : ت ،
الاله : ج (149) كما : ت ، كلها : ج (150) ع [المزمور ١٩ / ٢] ، هشيم مسفرم
كبودال و مشه يدين محيد هرقيع : ت ج (151) : ا ، لشون هجده وسفور : ت ج (152)
لم : ت ، لا : ج (153) : ع [المزمور ١٩ / ٤] ، اين اومر اين دبريم بل تشع قوله : ت ج

- فقد بين وصرح انه يصف ذاتها انها تسبح الله وتخبّر بعجائبه بلا كلام شقة ولسان وهو الصحيح. لان الذى يسبح بالكلام انما يخبر بما تصور. ونفس ذلك التصور هو التسبيح الحقيقى. اما اللفظ به فهو لتعليم الغير اوليين عن نفسه انه ادرك قد قال : تكلموا فى قلوبكم على مضاجعكم وكونوا ساكنين سِلَاة⁽¹⁵⁴⁾، كما بينا⁽¹⁵⁵⁾. وهذا دليل شرعى لا ينكره 5
- الاجاهل او معاند اما رأى الحكماء⁽¹⁵⁶⁾ عليهم السلام⁽¹⁵⁷⁾ ذلك مما اراه يحتاج الى بيان ، ولا الى دليل. تأمل ترتيبهم فى بركة القمر⁽¹⁵³⁾ وما يتكرر فى الصلوات ونصوص «المِدْرَشوت» فى قوله. وجند السماء يسجد لك⁽¹⁵⁹⁾ وفى قوله: اذ كانت الكواكب تنم جميعا وكل نبى الله يهتفون⁽¹⁶⁰⁾
- وهذا فى كلامهم كثير. وفى «براشيت ربه»⁽¹⁶¹⁾ قالوا فى قوله تعالى : 10 وكانت الارض خربة وخالية⁽¹⁶²⁾ قالوا : خراب وخراب⁽¹⁶³⁾ يعنى تتوايل وتتصور على سوء قسمها اعنى الارض قالت انا وهى خلقتنا معا⁽¹⁶⁴⁾
- يعنى الارض والسموات : العلويون احياء والسفليون اموات⁽¹⁶⁵⁾.

- فقد صرحوا ايضا بكون السموات اجساما حية لا اجساما ميتة كالاسطقسات. فقد تبين لك ان الذى قاله ارسطو ايضا فى كون الفلك 15 مدركا متصورا مطابق لا قاويل انبيائنا وحملة شريعتنا وهم الحكماء⁽¹⁶⁶⁾ عليهم السلام⁽¹⁶⁷⁾. واعلم ان كل الفلاسفة مجمعون على كون تدبير هذا العالم السفلى يتم بالقوى الفايضة عليه من الفلك كما ذكرنا.⁽¹⁶⁸⁾ وان

(154) : ع [المزمور ٤ / ٥] ، امر و بلب بل مش كبكم و دوموله : ت ج (155) الجزء الاول الفصل ٦٤ (156) : ا ، الحكيم : ت ج (157) عليهم السلام : ج ، - : ت (158) : ا ، بركت هيرج : ت ج (159) : ع [نحميا ٦ / ٩] ، وصبا هشيم لك مشحويم : ت ج (160) : ع [ايوب ٢٨ / ٢] برون وحد كوكبي بقر ويريمو كل بنى الهيم : ت ج (161) الفصل الثانى (162) : ع [التكوين ١ / ٢] ، و هارص هيته تهر و بهو : ت ج (163) : ا ، توهاو بوها : ت ج (164) : ا ، امره انى و هن نبر او كاحت : ت ج (165) : ا ، هليونيوم حيم وحتونيم متيم : ت ج (166) : ا ، الحكيم : ت ج (167) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (168) الجزء الاول الفصل ٨٢

الافلاك مدركة لما تدبره عالمة به. وهذه ايضا نصت به التوراة وقالت :
مما جعله الرب الهك حظاً لجميع الشعوب⁽¹⁶⁹⁾ يعنى انه جعلها واسعة
 لتدبير الخلق لا ان تعبد وقال يبيان : ولتحكم على النهار والليل وتفصل
بين النخ⁽¹⁷⁰⁾. ومعنى الحكم⁽¹⁷¹⁾ الاستيلاء بالتدبير وهو معنى زائد على
 5 معنى الضوء والظلام الذى هو علة الكون والفساد القرية لان معنى
 الضوء والظلام هو المعقول عنه : ولتفصل بين النور وبين الظلام⁽¹⁷²⁾.
 ومحال ان يكون المدبر لامرما لا يعلم ذلك الامر الذى يدبره ، اذا علم
 حقيقة التدبير على ما ذا تقع هنا. وسنبسط فى هذا المعنى قولاً اخر.

م (١٦ - ١)

فصل و [٦]

- 10 اما ان الملائكة موجودون فهذا مما لا يحتاج ان يؤتى عليه بدليل شرعى،
 لان التوراة قد نصت ذلك فى عدة مواضع. وقد علمت ان الآلهة⁽¹⁷³⁾
 اسم الحكماء⁽¹⁷⁴⁾ : فالى الآلهة ترفع الدعوى⁽¹⁷⁵⁾ ولذلك استعير هذا الاسم
 للملائكة وللآله⁽¹⁷⁶⁾ لكونه حاكماً على الملائكة. ولذلك قال : الى
 الرب | الهكم⁽¹⁷⁷⁾. وهذا خطاب لنوع الانسان كله ثم قال : هو اله (٢٣٢ - ١) ج
 15 الآلهة⁽¹⁷⁸⁾ يعنى اله الملائكة ، ورب الارباب⁽¹⁷⁹⁾ سيد الافلاك والكواكب
 التى هى ارباب⁽¹⁸⁰⁾ لكل جسم سواها. فهذا هو المعنى لان يكون آلهة
 واربابا⁽¹⁸¹⁾ من نوع الانسان. اذ هم اخص من ذلك. ولا سيما ان قوله :
 الهكم⁽¹⁸²⁾ يعم⁽¹⁸³⁾ كل نوع الانسان. رئيسه ومروسه. ولا يمكن ان يكون

(169) : ع [التثنية ٤ / ١٩] ، اشرحق الله اوتم لكل مميم : ت ج (170) : ع
 [التكوين ١ / ١٨] ، ولشئ بيوم و بليله و لميد يل كو : ت ج (171) : ا ، المشيه :
 ت ج (172) : ع [التكوين ١ / ١٨] ، ولميد يل بين هاروبين همشك : ت ج 173 : ا ،
 الهيم : ت ج (174) الحكماء : ت ، الحاكم : ج (175) : ع [الخروج ٩ / ٢٢] ، مد هالميم
 يبا دبرشنيهم : ت ج (176) للآله : ت ، والآله : ج (177) - : ع [الخروج ١٠ / ١٧] :
 ت ، كى الله الهيم : ت ج (178) هو الهى هالميم : ت ج (179) : ا ، ادنىها دينم : ت ج
 (180) : ا ، ادونيم : ت ج (181) : ا ، الهيم وا دوينم : ت ج (182) : ا ، الهيمكم :
 ت ج (183) يعم : ت ، يعنى : ج

المراد به ايضا انه تعالى سيد كل ما يعتقد فيه الوهية من حجر وعود. اذ لا فكر ولا تعظيم في كون الاله سيد الحجر والخشب وقطعة مسبوكة. وانما المراد انه تعالى الحاكم على الحكام اعني الملائكة وسيد الافلاك. وقد تقدم لنا في هذه المقالة فصل⁽¹⁸⁴⁾ في تبين ان الملائكة ليست اجساما⁽¹⁸⁵⁾. فهذا ايضا هو الذي قاله ارسطو، غير ان هنا اختلاف اسمية هو يقول : عقول 5 مفارقة ونحن نقول : ملائكة⁽¹⁸⁷⁾ واما قوله هو ان هذه العقول المفارقة هي ايضا واسطة بين الله تعالى وبين الموجودات ، وان بوساطتها تتحرك الافلاك الذي ذلك سبب كون الكائنات .

فان هذا ايضا هو نصوص الكتب كلها ، لانك لا تجد قط فعلا يفعله الله الاعلى يد ملك⁽¹⁸⁶⁾. وقد علمت ان معنى الملك⁽¹⁸⁹⁾ رسول ، فكل منفذ 10 امر هو ملك⁽¹⁸⁹⁾، حتى ان حركات الحيوان ولو الغير ناطق⁽¹⁹⁰⁾، ينص الكتاب فيها انها على يد ملك⁽¹⁸⁸⁾، اذا كانت تلك الحركة وفق غرض الاله الذي جعل فيه قوة تحركه تلك الحركة قال : ان الهى ارسل ملكه فسد افواه الاسود فلم تؤذنى⁽¹⁹¹⁾ وحركات اتان⁽¹⁹²⁾ باهم كله على يد ملك⁽¹⁸⁸⁾ حتى ان الاسطقتات تسمى ايضا ملائكة⁽¹⁹³⁾: الصانع ملائكته ارواحا وخدّامه 15 لهيب نار⁽¹⁹⁴⁾.

وسيين لك ان الملك يقال على الرسول من الناس : ووجه يعقوب رسلاً⁽¹⁹⁵⁾. ويقال على النبي : وصعد ملك الرب من الجبل الى

(184) - الجزء الاول ، الفصل ٤٩ (185) اجساما : ت ، اجسام : ج (187) : ا ، ملاكيم : ت ج (188) : ا ، حل يدى ملاك : ت ج (189) : ا ، ملاك : ت ج (190) - ناطق : ت ، ناطقة : ج (191) : ع [دانيال ٢٢/٦] ، الهى شلح ملاكيه وسجروم اريحا ولا حلونى : ت ج (192) : ا ، اتون : ت ج (193) : ا ، ملاكيم : ت ج (194) : ع [المزمور ١٠٣ / ٤] ، عوشه ملاكيو روحوت مشريتو اش لوهط : ت ج (195) : ع [التكوين ٣٢ / ٣] ، ويشلح يعقب ملاكيم : ت ج

- موضع الباكين⁽¹⁹⁶⁾، وبعث ملكا واخرجنا من مصر⁽¹⁹⁷⁾. ويقال على العقول المفارقة التي تظهر للانبيا بمرآى النبوة. ويقال على القوى الحيوانية كما نبين. وكلامنا هنا انما هو في الملائكة: الذين هم عقول مفارقة. فان شريدتنا لا تنكر كونه تعالى يدبر هذا الوجود بوساطة الملائكة⁽¹⁹⁹⁾. نص الحكماء⁽²⁰⁰⁾ في قول التوراة: نصنع الانسان على صورتنا⁽²⁰¹⁾ وقوله: 5 هلم وقواه نهبط⁽²⁰²⁾ الذى ذلك لسان كثيرين⁽²⁰³⁾ قالوا: كأنه تعالى وتقدس لا يصنع شيئا دون ان يتامل الحشم، فوق⁽²⁰⁴⁾ واعجب من قولهم: ينظر⁽²⁰⁵⁾ فانه بهذا النص بعينه يقول افلاطون فان الله ينظر في عالم العقول | (١٧ - ١) م فيفيض عنه الوجود. وفي مواضع قالوا هكذا مطلقا⁽²⁰⁶⁾ تبارك وتعالى 10 لا يصنع شيئا دون ان يستشير الحشم فوق⁽²⁰⁷⁾ وفامليا هو العسكر في لغة يونان. وفي «براشيت ربه» ايضا قيل وفي «مدرش الجامعة»: ما قد فعل آتفا⁽²⁰⁸⁾. وقيل انه لم يفعل ولكن فعلوا (يعنى) كأنه هو وعحكمته قدر كل عضولك ووضعه في موضعه حيث قيل⁽²⁰⁹⁾: انه فطرك وابدعك⁽²¹⁰⁾. وفي «براشيت ربه» ايضا قالوا اينما قيل والرب [القصد منه] هو 15 ومحكمته⁽²¹¹⁾.

(196) : ع [القضاة ٢ / ١] : و يعل ملاك الله من هبوكيم : ت ج (197) : ع [العدد ١٦ / ٢٠] ، ويشلح ملاك ويوصيانو بمصر : ت ج (198) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (199) - ا ، الملاكيم : ت ج (200) : ا ، الحكيم : ت ج (201) : ع [التكوين ١٦ / ١] ، نعشه ادم بصلمينو : ت ج (202) : ع [التكوين ١١ / ٧] ، هبه زده : ت ج (203) : ا ، لشون ربيم : ت ج (204) : ا ، كيبكول شايين هقبه لموشه دبرمه شمتكل بفيليا شلمعه : ت ج (205) : ا ، مستكل : ت ج (206) مطلقا : ت ، مطلق : ج (207) هذا النقل غير معروف المصدر. انظر ماياي من الملاحظة كما اشارت ر اليه : بنس [ابن هقبه عوسه دبر عدشتملك بفيليه شل معله : ت ج [التلمود البابلي ، سهدرين ٣٨ ، والتلمود البري وشلبي ، سهدرين ٢] (208) : ع [الجامعة ١٢ / ٢] ، مدرش قهلت ات اشركر عشهو : ت ج (209) : ا ، عشهولا نامركن الامشوهو بيكول هوا وبيت دينو نمونهل كل اروار شكك هوا وهوشيبو اوتوصل كنوشنار هوا : ت ج (210) : ع [التثنية ٦ / ٣٢] ، عشل ويكوتيك : ت ج (211) : ا ، براشيت ربه ، الفصل ، ٥١ . كل مقوم شنارالله والله هوا وبيت دينو : ت ج

- وليس القصد بهذه النصوص كلها ما يظنه ⁽²¹²⁾ الجهال بان ثم كلاما ⁽²¹³⁾ [له] تعالى او فكرة اوروية او مشورة واستعانة برأى الغير. وكيف يستعين الخالق بما خلق؟ بل هذا كله تصريح بان ولوجزيات الوجود حتى خلق الاعضاء من الحيوان على ما هي عليه، كل ذلك بواسطة ملائكة. لان القوى كلها ملائكة وما اشد ⁽²¹⁴⁾ عى الجهل وما اضره! لو قلت لرجل من ⁵ الذين يزعمون انهم حكماء (*) اسرائيل ان الاله يبعث ملكا يدخل في بطن المرأة ويصور ثم الجنين، لاجبه (**) ذلك وقبلة. ويرى هذا عظمة و ⁽²¹⁵⁾ قدرة في حق الله وحكمة منه تعالى مع اعتقاده ايضا ان الملاك جسم من نار محرقة مقداره قدر ثلث العالم باسره ويرى كله ممكنا في حق الله.
- 10 اما اذا قلت له ان الله جعل في المني قوة وصورة تشكل هذه الاعضاء وتخطيطها وهي الملاك او ان الصور كلها من فعل العقل الفعال وهو الملاك (١٧-ب) م وهو صاحب العالم ⁽²¹⁶⁾ الذي يذكره ⁽²¹⁷⁾ الحكماء ⁽²¹⁸⁾ | دائما، نفر من ذلك. لانه لا يفهم معنى هذه العظمة والضرورة الحقيقية، وهي ايجاد القوى الفاعلة في الشيء التي لا تدرك بحاسة قد صرحوا الحكماء ⁽²¹⁸⁾ عليهم السلام ⁽²¹⁹⁾
- 15 لمن هو حكيم ⁽²²⁰⁾ ان كل قوة من القوى البدنية ملك. ناهيك القوى (٢٣٢-ب) ج المبنوثة في العالم | وان كل قوة لها فعل ما واحد مخصوص، ولا يكون لها فعلا ⁽²²¹⁾ في «راشيت ربه»: انه قد علم ان ملكا واحدا لا يؤدي رسالتين ولا الملكان يؤديان رسالة واحدة ⁽²²²⁾. وهذه هي حال جميع القوى ومما يؤكد عندك كون القوى الشخصية الطبيعية والنفسانية تتسمى ملائكة ⁽²²³⁾.
- 20

ت ج (212) يظنه : ت، يظنها : ج (213)، كلاما : ج، كلام : ت (214) ما اشد : ت و اما اشد : ج ما اشر : ن (*) حكماء : ج، حكى : ت (**) لاجبه : ت، اعجبه : ج (215) و : ت، - : ج (216) : ا، شرو شلوعوم : ت ج (217) يذكره : ت ج، ذكروه : ن (218) : ا، الحكيم : ت ج (219) عليهم : ج، : ز : ت (220) : ا، حكم : ت ج (221) فلان : ت، فعلا : ج (222) : ا، الفصل ٥٠، تى اين ملاك عوشه شى شليحوت ولا شى ملاكيم عوشين شليحوت است : ت ج (223) : ا، ملاكيم : ت ج

قولهم في عدة مواضع، وأصله في «براشيت ربه»: انه تعالى وتقدس
يخلق كل يوم طائفة من الملائكة ينشدون امامه شعرا ثم يذهبون⁽²²⁴⁾ ولما
اعترض هذا القول بقول يدل على كون الملائكة ثابتين، وكذلك تبين مرات
ان الملائكة احياء وموجودون⁽²²⁵⁾. فكان الجواب ان منهم ثابت ومنهم
5 تالف. وهكذا الامر بالحقيقة ان هذه القوى الشخصية كائنة فاسدة على
الاستمرار وانواع تلك القوى باقية لا تختل.

وهناك قيل في قصة يهودا و تamar: قال الربّي يوحنا: اراد
يهودا ان يمر ولكن الله تعالى امر الملك ان يكون موظفا على الشهوة⁽²²⁶⁾
يعنى قوة الإنعاط فقد سمى هذه القوة ايضا ملاكا وكذا تجدهم دائما
10 يقولون: ان الملك مامور على كذا وكذا⁽²²⁷⁾، لان كل قوة وكلها
الله تعالى بامر من الامور فهي الملك المامور على الشيء نفسه⁽²²⁸⁾ ونص
«مدرش الجامعة»: عندما ينام الرجل تتكلم نفسه مع الملك | والملك (١٨-١) م
مع الكروب⁽²²⁹⁾.

فقد صرحوا لمن يفهم ويعقل بان⁽²³⁰⁾ القوة المتخيلة ايضا تسمى
15 ملكا⁽²³¹⁾ وان العقل- يسمى كروبا⁽²³²⁾. فما احسن هذا لمن يعلم وما
اسمجه عند الجهال. اما كون كل صورة يُرى فيها الملك فهي بِمِثْرَاي
النبوة⁽²³³⁾. فقد قلنا في ذلك: انت⁽²³⁴⁾ تجد انبياء يرون الملائكة كانه
شخص انسان وهنا ثلاثة رجال⁽²³⁵⁾ ومنهم من يراه كانه انسان

(224): ا، الفصل ٧٨، بكل يوم هقبه يورى كت شلملايم واوريم لفتيو شييه وهو
لكين لمن: ت ج (225): ا، حيم وقيم: ت ج (226): ا، يوده وتمر امر يوحنا
يقش لعيور ومن لو هقبه ملاك شها مونه هل هتاوه: ت ج (227): ا، ملاك شها مونه هل
كك وكك: ت ج (228): ا، ملاك همدونه هل اوتود بر: ت ج (229): ا، بشعه شادم يش
نفسو اومرت لملاك واور ملاك لكروب: ت ج [٣٠، ١٠] (230) بان: ت ج، وان: ج
(231): ا، ملاك: ت ج (232): ا، كروب: ت ج (233): ا، بمراه هنبراه: ت ج
(234): انت: ت ج، انك: ن (235): ع [التكوين ١٨/٢]، وهنه شله انشيم: ت ج

مهول مبته قال . ومنظره كمنظر ملك الله مرهب جدا⁽²³⁶⁾ . ومهم من يراه نارا : فتجلى له ملك الرب في لبيب من نار⁽²³⁷⁾ وهناك قيل⁽²³⁸⁾ بما ان ابراهيم كان عظيما في القوة ظهر وا له في صورة الانسان ، وبما ان لوطا كان ضعيف القوة ظهوروا له على صورة الملائكة⁽²³⁸⁾ . وهذا سر نبوى عظيم وسيقع الكلام في النبوة بما يليق

5

وهناك قيل يسمعون رجالا قبل اتمام رسالتهم وبعد اداها يمنحون رتب الملائكة⁽²³⁹⁾ . فتأمل كيف يتن من كل جهة ان معنى ملاك هو فعل ما . وان كل مرأى الملك⁽²⁴⁰⁾ انما هو بيمرأى النبوة⁽²⁴¹⁾ . وبحسب حالة المدرك ، فليس في ما ذكره ارسطو ايضا في هذا المعنى شئ يخالف الشريعة ، بل الذى يخالفنا⁽²⁴²⁾ في هذا كله كونه يعتقد هذه الاشياء كلها قديمة وانها امور لازمة عنه تعالى . هكذا ونحن نعتقد ان كل هذا مخلوق ، وان الله خلق العقول المفارقة ، وجعل في الفلك قوة الشوق لها . وهو الذى خلق العقول والافلاك وجعل فيها هذه القوى المدبرة في هذا نخالفه⁽²⁴³⁾ وستسمع رأيه ورأى الشريعة الحاقة في حدوث العالم.

15

فصل ز [٧]

م (١٨ - ب)

قد بينا اشتراك اسم ملاك وانه يعم العقول والافلاك والأسطقتات ، لان كلها منفذة امرأ⁽²⁴³⁾ لكن لا تظن ان الافلاك او العقل بمنزلة سائر القوى الجسمانية التى هى طبيعية⁽²⁴⁴⁾ ، ولا تدرك فعلها بل الافلاك والعقول

(236) ع [القضاة ١٣/٦] ومرا جوكره ملاك هالميم نورا ماد : ت ج (237) : ع [الخروج ٢/٣] ، ملاك الله اليو بلبت اش [+ متوك حسنه : ج] : جت (238) : ا براشيت ربه ، الفصل ٥٠ ، ابراهيم شبيه كحو [يقفه ندمولو كدموت انشيم لوط شبيه كحو : -] : ع ندمولو كدموت ملاكيم : ت ج (239) : ا ، عشللا عشو شليحوتن انشيم ومشوشو شليحوتن لبشوملا كوت : ت ج (240) : ا ، مرآ ملاك : ت ج (241) : ا ، بمرآه هنيواه : ت ج (242) بخالفنا : ت ج ، يخالفوا : ن ، يخالفه : ي (243) امر : ت ، امرا : ج (244) ، طبيعية : ج ن ، طبيعة : ت

مدركة افعالها ، ومختارة ومدبرة ، لكن ليس مثل اختيارنا ولا تدبيرنا الذي هو كله بامور متجددة . قد نصت التوراة بمعانٍ نهتنا على ذلك قال الملاك لاوط : فاني لا استطيع ان اصنع شيئا الخ .⁽²⁴⁵⁾ وقال له لتخلصه : ها انذا قد شفعتك في هذا الامر ايضا⁽²⁴⁶⁾ . وقال : فتحفظ له وامثل قوله ولا تعصه . فانه لا يصفح عن جرمكم لأن اسمي فيه⁽²⁴⁷⁾ . فهذه كلها تدل على

5 ادراكهم لافعالهم وكونهم لهم ارادة واختيار في ما فُوض لهم من التدبير كما لنا ارادة في ما فُوض لنا واُقدِرنا⁽²⁴⁸⁾ عليه في اصل كوننا ، غير ان نحن قد نفعل الانقص ، ويتقدم تدبيرنا وفعلنا الاعدام . اما العقول والافلاك فليست كذلك ، بل تفعل الخير ابدا . وليس عندها الا الخير كما نبين

10 في فصول ، وكل ما لها موجود بالكمال والفعل دائما منذ وجدت .

م (١-١٩)

فصل ح [٨]

من الآراء القديمة الذائعة عند الفلاسفة وعامة الناس ان لحركة الافلاك اصواتا⁽²⁴⁹⁾ هائلة جدا عظيمة⁽²⁵⁰⁾ ، وكان دليلهم على ذلك بان⁽²⁵¹⁾ قالوا :

15 إن الأجرام الصغيرة التي لدينا اذا تحركت حركة مسرعة سمعت لها قعقة عظيمة وطنينا مزججا⁽²⁵²⁾ . فناهيك اجرام الشمس والقمر والكواكب على ما هي عليه من العظم والسرعة . وشيعة فيثاغورس كلها تعتقد ان لها اصواتا⁽²⁵³⁾ ملدة مناسبة مع عظمها كتناسب ألحان الموسيقى ، ولهم اعطاء علل في كوننا لانسمع تلك الاصوات الهائلة العظيمة . وهذا الرأي مشهور في ملتنا ايضا ، الاترى الحكماء⁽²⁵⁴⁾ يصفون عظم صوت الشمس في حين

20 جريها كل يوم في الفلك⁽²⁵⁵⁾ وكذا يلزم في الكل .

(245) : ع [التكوين ١٩ / ٢٢] ، كي لا اوكل لمشوت دبر : ت ج (246) - : ع [التكوين ١٩ / ٢٢] ، هـ نشأت فيك جم لدبر هيه : ت ج (247) - : [الخروج ٢١ / ٢٣] ، هـ مشر مقيو وشمع بقلو ال تمر بوكى لاننا لفشمكم : ت ج (248) - اقدرنا : ت ، اقررنا : ج (249) اصواتا : ج ، اصوات : ت (250) هائلة جدا عظيمة : ت ج ، هائلة عظيمة جدا : ن (251) بان - : ج (252) طيننا مزججا : ج ، طنين مزجج : ت (253) اصواتا : ج ، اصوات : ت (254) : ا ، الحكيم : ت ج (255) يوما ، ١/٣٢ ، براشيت ربه ٦

- ٢٣٣ - ١) ج اما ارسطو | فيأبى هذا ويبين ان لاصوت لها ، انت تجد ذلك في كتابه «فى السماء ، فمن هناك تفهم هذا. ولا تستشع كون رأى ارسطو مخالفا لرأى الحكماء⁽²⁵⁴⁾ عليهم السلام⁽²⁵⁶⁾ فى ذلك ، لان هذا الرأى اعنى كون الافلاك⁽²⁵⁷⁾ لها اصوات انما هو تابع لاعتقاد فلك ثابت ونجوم راجعة⁽²⁵⁸⁾ وقد علمت ترجيحهم رأى حكماء⁽⁵⁵⁹⁾ امم العالم⁽²⁶⁰⁾ ، على 5 رأبهم فى هذه الامور الهيئته ، وهو قولهم ببيان: وغلب حكماء امم العالم⁽²⁶¹⁾ وهذا⁽²⁶²⁾ صحيح لأن الامور النظرية انما تكلم فيها كل من تكلم بحسب ما ودتى اليه النظر، فلذلك يعتقد ما صح برهانه.

فصل ط [٩]

(١٩ - ب) م

- ١٠ قد بينا لك ان عدد الافلاك لم⁽²⁶³⁾ يتحرر فى زمان ارسطو، وان الذين عدوا الافلاك فى زماننا تسعة. انما عدوا الكرة الواحدة المشتملة على عدة افلاك كما يبين لمن نظر فى علم الهيئة. فلذلك لا تستشع ايضا قول بعض الحكماء⁽²⁵⁴⁾ عليهم السلام⁽²⁵⁶⁾ هما الفلكان⁽²⁶⁴⁾ ولذا قيل فان للرب الهك السموات وسموات السموات⁽²⁶⁵⁾، لأن قائل هذا القول عدّ كرة الكواكب كلها كرة واحدة⁽²⁶⁶⁾ اعنى الافلاك التى فيها كواكب وعدّ ١٥ كرة الفلك المحيط الذى لا كوكب فيه كرة ثانية فقال: هما فلكان⁽²⁶⁷⁾ وانا اقدم لك مقدمة يحتاج اليها فى غرض قصده فى هذا الفصل وهى هذه.
- اعلم ان فلك الزهرة وعطارد مختلف فيها بين الأوائل من اهل التعاليم هل هما فوق الشمس او تحت الشمس لان ليس ثم برهان دلنا على

(256) : ا ، ز. ل : ت ، - ج (257) الافلاك : ج ، - : ت (258) : ا ، جليل قبيوع ومزلوت حوزرين : ت ج (259) : حكاء : ج ، حكى : ت (260) : ا ، اموت همول : ت ج (261) : ا ، ونصحو حكى اموت همول : ت ، - : ج (262) - عل رأبهم فى هذه . . . وهذا : ت ، وهذا : ج (263) لم : ج ، لا : ت (264) : ا ، [حبيبته ١٢ ب] ، شنى رقيبهم هم : ت ج (265) : ع [الثانية ١٤ / ١٠] ، شهن لله الهيك هشيم وشنى هشيم : ت ج (266) كرة واحدة : ت ج ن ، اكر : ي ، كرة : ز (267) : ا ، شنى رقيبهم هم : ت ج

رنة هاتين الكرتين ، وكان مذهب الأقدمين كلهم يقولون ⁽²⁶⁸⁾ : ان كرتي الزهرة وعطارد فوق الشمس. فاعلم هذا ⁽⁹⁶⁹⁾ وحصله جدا. ثم جاء بطلميوس ورجح كونها تحت ، وقال : إن الاشبه بالأمور الطبيعية ⁽²⁷⁰⁾ ان تكون الشمس في الوسط وثلاثة كواكب فوقها وثلاثة تحتها. ثم جاءوا ⁽²⁷¹⁾ اقوام متأخرون في الاندلس مهروا في التعاليم جدا ويتنوا 5 بحسب مقدمات بطلميوس ان الزهرة وعطارد فوق الشمس وقد | الف (٢٠ - ١) م في ذلك ابن افلح الاشيلي الذي اجتمعت بولده ، كتابا مشهورا ثم تأمل هذا المعنى الفيلسوف الفاضل ابوبكر بن الصائغ الذي قرأت على احد تلاميذه واطهر وجوه استدلال قد نسخناها عنه ، يبعد بها ان تكون الزهرة وعطارد 10 فوق الشمس لكن ذلك الذي ذكره ابو بكر هو دليل استبعاد ذلك ، لا دليل منعه.

وبالجملة ⁽²⁷²⁾ كان الامر كذلك او لم يكن ، فان الاوائل كلهم كانوا يرتبون الزهرة وعطارد فوق الشمس . فلذلك كانوا يعدون ⁽²⁷³⁾ الأكر خمسا ⁽²⁷⁴⁾ : كرة القمر التي تليها بلاشك ، وكرة الشمس التي هي فوقها 15 ضرورة ، وكرة الخمسة كواكب المتحيرة وكرة الكواكب الثابتة ، والفلك المحيط بالكل الذي لا كوكب فيه ، فتكون عدد الأكر المصورة اعنى كُرَات الصور التي فيها كواكب ، لان هكذا كانوا ⁽²⁷⁵⁾ الاقدمون يسمون الكواكب صورا ، كما هو مشهور في كتبهم ، يكون عددها اربع أكر: كرة الكواكب الثابتة ، وكرة الكواكب المتحيرة الخمسة ، وكرة الشمس ، 20 وكرة القمر. وفوقها كلها فلك واحد اجرد لا كوكب فيه. وهذا العدد هو عندي اصل عظيم جدا لمعنى خطر يبالي لم اره لاحد من الفلاسفة

(268) يقولون :- ج ، : ت (269) فاعلم هذا : ت ، - : ج (270) ان ... بالامور الطبيعية : ج ، اله ... بالامر الطبيعي : ت (271) جاء وا : ت ، جاء : ج [نسخة ت جاءت على قول : « اكلوني البراغيث » في اللغة العربية ولكنها هي قاعدة متبادلة في العبرية كما سنشير اليها في التقديم] (272) وبالجملة : ت ج ، بالجملة : ن (273) يمدون : ت ، يمدون : ج (274) خمسا : ت ، خمس : ج (275) كانوا : ت ، كان : ج

بيان ، لكنني وجدت في اقاويل الفلاسفة وكلام الحكماء ⁽²⁷⁶⁾ ما ينتهي عليه وهانا اذكره في هذا الفصل واين المعنى.

(٢٠ - ب) م

فصل ي [١٠]

- معلوم مشهور في جميع كتب الفلاسفة اذا تكلموا في التدبير قالوا :
- ان تدبير هذا العالم السفلى اعنى عالم الكون والفساد إنما هو بالقوى الفائضة 5 من الأفلاك ، وقد ذكرنا ذلك مرات . وكذلك تجد الحكماء ⁽²⁷⁶⁾ عليهم السلام ⁽²⁷⁷⁾ يقولون ليس لك اى عشب تحت مالا نجم له ، الفلك يقرع عليه ويغيره ان يكبر . ولذلك قيل ⁽²⁷⁸⁾ هل علمت أحكام السموات ام جعلت لها سلطانا على الارض ⁽²⁷⁹⁾ . و « مزل » [النجم] يسمون ايضا الكوكب ⁽²⁸⁰⁾ . تجد ذلك بينا في اول « براشيت ربه » هناك قالوا : يوجد 10 نجم تنتهى حركته في ثلاثين يوما ، ويوجد نجم تنتهى حركته في ثلاثين سنة ⁽²⁸¹⁾ فقد صرحوا بهذا القول ان ولو اشخاص الكون لها قوى كواكب خصيصة بها ، وان كانت جميع قوى الفلك سارية ⁽²⁸²⁾ في جميع الموجودات ، لكن تكون ايضا قوة كوكب ما خصيصة بنوع ما ، كمثل الحال في قوى الجسم الواحد. اذ الوجود كله شخص واحد كما ذكرنا . وكذلك ذكرت 15
- (٢٢٣ - ب) ج | الفلاسفة ان للقمر قوة زائدة وخصوصية باسطقس الماء ، دليل ذلك زيادة البحور والأنهار بزيادة القمر . ونقصانها بنقصانه ، وكون المد في البحور مع اقبال القمر . والجزر ⁽²⁸³⁾ مع ادباره اعنى صعوده وانحطاطه في ارباع الفلك على ما هو بين واضح عند من ترصد ذلك.

(276) : ا ، الحكيم : ت ج (277) : ا ، علم : ج ، زل : ت (278) : ا ، اين لك كل عشب وعشب ملمطه شاين لومزل رقيع مكه اوتو و اوامر لوجدول شن : ت ج (279) : ع [ايوب ٣٣/٣٨] ، هيدعت حقوت شيم ام تشيم شطر وبارص : ت ج (280) الكواكب : ج (281) : ا ، يش مزل شها جوهر هلوكو لاشيم يوم ويش مزل شها جوهر هلو كواشليم شه : ت ج [براشيت ربه] (282) سارة . ت (283) الفور -

اما | كون شعاع الشمس يحرك اسطقس النار ، فذلك بين جدا كما (٢١-١) م
 تراه من مسريان الحرارة في الوجود مع الشمس وغلبة البرد بعدها
 عن موضع او بغيتها عنه. وهذا ابين من ان يطوّل في ذكره . فخطر
 يبالي لما علمت هذا ان هذه الاربعة ادر المصوّرة مع كونها بحملتها
 5 تفيض قوى منها في جميع المتكونات⁽²⁸⁴⁾. وهى عللها فان لكل كرة اسطقس
 من الاربعة اسطقسات ، تلك الكرة مبدأ قوى ذلك الاسطقس خاصة ،
 وهى المحركة له حركة الكون بحركتها ، فتكون كرة القمر محركة الماء ،
 وكرة الشمس محركة النار ، وكرة بقية⁽²⁸⁵⁾ الكواكب المتحركة محركة
 الهواء ، ولكثرة⁽²⁸⁶⁾ حركتها واختلافها ورجوعها واستقامتها واقامتها
 10 كثر⁽²⁸⁷⁾ تشكل الهواء واختلافه وانقباضه وانبساطه بسرعة ، وكرة
 الكواكب الثابتة محركة الارض.

وقد ربما لذلك عسرت حركتها لقبول الانفعال والامتزاج لبطء
 الكواكب الثابتة في التحرك. وقد نبهوا على اختصاص الكواكب الثابتة
 بالارض⁽²⁸⁸⁾ بقولهم : ان عدد انواع النبات كعدد اشخاص كواكب
 15 من جملة الكواكب . وهكذا يمكن ان يكون النظام ان تكون الأكر
 أربعا⁽²⁸⁹⁾ والاسطقسات المتحركة عنها اربعا⁽²⁹⁰⁾ والقوى الصادرة منها
 في الوجود على العموم اربع قوى كما بينا. وكذلك اسباب كل حركة
 فلكية اربعة اسباب . وهى شكل الفلك اعنى كريته ونفسه وعقله الذى
 به يتصور كما بينا . والعقل | المفارق الذى هو معشوقه ، فافهم هذا جدا. (٢١-ب) م
 20 وبيانه ان لولا كون شكله هذا الشكل لما امكن بوجه ان يتحرك حركة
 دورية على الاتصال ، لان لا يمكن اتصال حركة بالعود⁽²⁹¹⁾ الا فى حركة
 الدورية فقط. اما الحركة المستقيمة ، ولو كان المتحرك⁽²⁹²⁾ يرجع فى تلك
 المسافة بعينها مرات فلا تتصل الحركة ، لان بين كل حركتين متضادتين

(284) : المتكونات : ت ، المتكونات : ج ، (285) باقية : ت (286) ولكثرة : ت ،
 لكثرة : ج ، (287) ماكثر : ج ، (288) فى الارض : ج . (289) اربعا : ج ، اربع :
 ت (290) اربعا : ج ، اربعة : ت (291) بالصورة : ج (292) متحرك : ج

سكون كما رهن في موضعه. فقد بان ان من ضرورة اتصال الحركة بالعودات في مسافة واحدة بعينها، ان يكون المتحرك يتحرك دورا ولا يتحرك الاذو نفس فيلزم وجود النفس، ولا بد من داع⁽²⁹³⁾ للحركة وهو تصور و تشوق ما تُصوّر كما ذكرنا. وذلك لا يكون الا بالعقل، اذ وليس هو هرب من مخالف ولا طلب مؤالف، ولا بد من موجود ما هو⁵ الذي تصوّر ورقع الشوق له كما بينا.

فهذه اربعة اسباب لحركة الفلك، واربعة اوجه من القوى العامة الصادرة منه البناء، وهي قوة تكوين المعادن، وقوة النفس النباتية، وقوة النفس الحيوانية، وقوة النفس الناطقة كما بينا. وايضا فانك اذا اعتبرت افعال هذه القوى تجدها بوعين: تكوين كل ما يتكون وحراسة ذلك¹⁰ المتكون اعنى حراسة نوعه دائما، وحراسة اشخاصه مدة ما. وهذا⁽²⁹⁴⁾ هو معنى الطبيعة التي يقال انها حكيمة مدبرة معتنية بايجاد الحيوان بصناعة كالمهنية معتنية بحراسته ودوامه، بايجاد قوى مصورة هي سبب وجوده، وقوى غذائية هي سبب بقاءه، وحراسته مدة ما يمكن القصد هو ذلك الامر الالهى الواصل عنه. هذان الفعلان بواسطة الفلك. وهذا عدد¹⁵ الاربعة هو عجيب وموضع تأمل في تاويل الربى⁽²⁹⁵⁾ تتحوما قالوا كم درجة موجودة في السلم؟ اربع⁽²⁹⁶⁾ يعنى قوله: كأن سلما منتصبة على الارض⁽²⁹⁷⁾ وفي جميع «الميدرشوت» يذكر ان اربع مراحل للملائكة⁽²⁹⁸⁾ ويتكرر ذلك.

ورأيت في بعض النسخ⁽²⁹⁹⁾ كم درجة موجودة في السلم؟ سبعة⁽³⁰⁰⁾²⁰ لكن النسخ كلها وكل «المدرشوت» مجمعون ان ملائكة الله⁽³⁰¹⁾ الذين رأى

(293) داع: ت، داهي: ج (294) هذه: ت، هذا: - (295) ١٠، مدراش رى: ت ج (296): ١، كه معلوت هيويسلم اربع: ت - (297) ع [التكوين ١٢/٢٨]،
وهه سلم مصب ارضه: ت ج (298) ١٠، محنوت شللا كيم هم: ت - (299) نسخ -
300 (يفرق من 296 «سبعة» [شبع: ت ج] (301) ١٠، ملاكى الهيم: ت -

- صاعدين ونازلين⁽³⁰²⁾ انما كانوا اربعة لا غير. اثنان صاعدان واثنان نازلان⁽³⁰³⁾. وان الاربعة اجتمعوا في درجة واحدة من درج السلم ، وصاروا الاربع في صف واحد والاثنان الصاعدان⁽³⁰⁴⁾ والاثنان النازلان⁽³⁰⁵⁾ حتى انهم تعلموا من ذلك ان عرض السلم⁽³⁰⁶⁾ | كان قدر عالم وتُلت (١ - ٢٣٤) ج 5 بِمَرَأَى النُبُوَّة⁽³⁰⁷⁾ لان عرض الملاك الواحد بمَرَأَى النُبُوَّة⁽³⁰⁷⁾ قدر ثلث العالم لقوله : وجسمه كالزبرجد⁽³⁰⁸⁾ فيكون عرض الاربعة علما وثلثا. وفي امثال⁽⁸⁰⁹⁾ زكريا عند وصفه : باربع عجلات خارجات من بين جبلين والجبلان جبلا نحاس⁽³¹⁰⁾. قال في شرح ذلك : هذه رياح السماء الاربع التي تخرج من الوقوف امام سيد الارض كلها⁽³¹¹⁾، فهي علة 10 كل ما يحدث. واما ذكر النحاس⁽³¹²⁾ وكذلك قوله : النحاس الصقيل⁽²¹³⁾ فلحظ فيه اشتراكا ما وستسمع في ذلك تنبيها. واما قولهم ان الملك ثلث العالم وهو قولهم في « براشيت ربه » بهذا النص ان الملك ثلث العالم⁽³¹⁴⁾ فهو بين | جدا. وقد بينا ذلك في تاليفنا الكبير في الفقه⁽³¹⁵⁾ لان المحلوقات (٢٢ - ب) م كلها ثلاثة أقسام : العقول المفارقة وهم الملائكة⁽³¹⁶⁾ ، والثاني اجسام 15 الافلاك ، والثالث المادة الاولى اعنى الاجسام الدائمة التغير التي تحت الفلك⁽³¹⁷⁾ هكذا يفهم من يريد ان يفهم الالغاز النبوية وينتبه من نوم الغفلة وينجو من بحر الجهل ويرقى الى العليين⁽³¹⁸⁾. اما من يعجبه ان

(302) : ا ، عوليم ويورديم ، ت ج (303) : ا ، شنيم عوليم وشنيم يورديم : ت ج (304) : ا ، العوليم : ت ج (305) : ا ، اليورديم : ت ج (306) السلم : ج ، السولم : ت (307) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (308) : ع [دانيا ١٠ / ٦] ، وجويتوكر شيش : ت ج (309) امثال : ت ، مثال : ج (310) : ع [زكريا ١ / ٦] اربع مركبوت يوصات ميين شني ههريم وههريم هربي نخشت : ت ج (311) : ع [زكريا ٦ / ٤] ، اربع روحوت هشيم يوصات مهتصب حل ادون كل هارص : ت ج (312) : ا ، النخشت : ج ، نخشت : ت (313) : ع [حزقيال ١ / ٧] ، نخشت قلل : ت ج (314) : ا ، شهملك شليشو ثل عولم - ت ج (315) اسس التوراة : ب ٣ (316) : ا ، الملاكيم : ت ج (317) : الافلاك - ح (318) العليين : ت ج ، طليين : ن

يسبح في بحار جهله ويهبط متنازلاً⁽³¹⁹⁾ فلا يحتاج ان يتعب جسمه ولا قلبه . يتخلى عن الحركة فهو ينزل الى اسفل بالطبع فافهم كل ما ذكر واعتبره .

فصل يا^(١١)

- 5 اعلم أن هذه امور الهيئة⁽³²⁰⁾ المذكورة اذا قرأها وفهمها رجل تعليمي فقط ، فيظن انها برهان قاطع على ان صورة الافلاك وعددها هكذا ، وليس الامر كذلك ، ولا هذا مطلوب علم الهيئة⁽³²⁰⁾ بل منها امور برهانية انها كذلك ، كما تبرهن ان طريق الشمس طريق مائل عن معدل النهار وهذا ، ما لا شك فيه . واما⁽³²¹⁾ هل لها فلك خارج المركز او فلك تدوير فلم يتبرهن . وهذا مما لا يبالى به صاحب الهيئة⁽³²²⁾ لان قصد 10 هذا العلم فرض هيئة يمكن معها ان تكون حركة الكوكب⁽³²³⁾ واحدة دورية لا سرعة فيها ولا ابطاء ولا تغير ويكون | اللازم من تلك الحركة موافقا لما يرى ويتوحي⁽³²⁴⁾ مع ذلك ان يقلل الحركات وعدد الافلاك ما يمكن ، لانه مثلا اذا قدرنا ان نفرض هيئة يصح معها المرنى من حركات هذا الكوكب بثلاثة افلاك ، وهيئة اخرى يصح معها ذلك بعينه 15 باربعة افلاك . فان الاولى ان نعتمد على الهيئة القليلة عدد الحركات ، ولذلك اخترنا في الشمس خروج المركز على فلك التدوير⁽³²⁵⁾ كما ذكر بطليموس .

- وبحسب هذا الغرض لما ادركنا ان⁽³²⁶⁾ حركات الكواكب كلها الثابتة حركة واحدة لا تختلف ولا تتغير اوضاعها بعضها من بعض ، علمنا⁽³²⁷⁾ 20 على انها كلها في فلك واحد . ولا يمتنع ان يكون كل كوكب منها

(319) : ع [التثنية ٢٨ / ٤٣] ، ويرد مظه مظه : ت ج (320) الهيئات : ج (321) واما : ت ، اما : ج ن (322) الهيئات : ج (323) الكواكب : ج (324) يتوحي : ت (325) تدوير : ت (326) ان ج ، — : ت (327) علمنا : ج ز ، علمنا : ت ، علمنا : ن

في فلك وتكون حركاتها كلها واحدة وتلك الافلاك كلها على اقطاب واحدة؛ فتكون حينئذ العقول على عدد الكواكب كما قيل: هل من عدد لجنوده؟ ⁽³²⁸⁾ يعنى لكثرتها ، لان العقول والاجرام السماوية ، القوى كلها الجميع جنوده ⁽³²⁹⁾ ولا بد ان يحصر انواعها عدد. فحتى لو كان الامر 5 هكذا ، لما اختل علينا ترتيبنا في كوننا عددنا فلك الكواكب الثابتة كرة واحدة ، كما انا عددنا خمسة افلاك : الكواكب المتحيرة مع كثرة افلاكها كرة واحدة. اذ القصد قد فهمته انه انما نعد جملة القوة ⁽³³⁰⁾ التي ادركناها في الوجود ادراكا مجملا من غير مراعاة لتحرير حقيقة العقول والافلاك ، لكن المقصود كله ان الموجودات من دون الباري تعالى تنقسم ثلاثة اقسام: (٢٣-ب) م

10 احدها العقول المفارقة.

والثاني الاجرام الفلكية التي هي موضوعات لصور ثابتة لا تتقل الصورة فيها من موضوع لموضوع ولا يتغير ذلك الموضوع ⁽³³¹⁾ في ذاته.

والثالث هذه الاجسام الكائنة الفاسدة التي تعمها مادة واحدة وان التدبير يفيض من الاله تعالى على القول على ترتيبها ؛ ومن العقول يفيض منها مما استفادته خيرات وانوارا ⁽³³²⁾ على اجسام الافلاك ، ويفيض من الافلاك قوى وخيرات على هذا الجسم الكائن الفاسد بعظيم ما استفادته من مبادئها.

واعلم ان كل مفيض خيرا ما في هذا الترتيب ، فليس وجود ذلك المفيد وقصده وغايته افادة هذا المستفيد فقط ، فانه يلزم من ذلك المحال المحض. 20 وذلك ان الغاية اشرف من الاشياء التي هي من اجل الغاية ، فكان يلزم ان يكون وجود الأعلى والأكمل والاشرف من اجل الأدنى (٢٣٤-ب) ج ولا يتخيل هذا عاقل ، بل الامر كما اصف. وذلك ان الشيء الكامل

(328) : ع [ايوب ٣/٢٥] ، هيش مسفر لجوديو : ت ج (329) : ا ، جوديو ت ج (330) القوى ج ن (331) موضوع لموضوع .. الموضوع : ت ج ، موضع لموضع . الموضوع ن (332) انوارا ج ، انوارات

بنحومًا من الكمال قد يكون ذلك الكمال فيه في حيز يكمل ذاته ولا يتعدى منه كمال لغيره ، وقد يكون كماله في حيز يفضل عنه كمال لغيره. كأنك قلت على جهة المثل ان يكون شخص له من المال ما يقوم بضرورياته فقط. ولا يفضل عنه ما يستفيد به غيره ، وآخر له من المال ما يفضل عنه ، منه ما يغني خلقا كثيرا حتى انه يهب⁽³³³⁾ لشخص اخر قدرا⁽³³⁴⁾ يصير به | ذلك ٢ (١-٢٤) 5 الشخص ايضا غنيا. ويفضل عنه ما يغني به شخصا ثالثا. هكذا الامر في الوجود ان الفيض الواصل منه تعالى لايجاد عقول مفارقة فاض عن تلك العقول ايضا لايجاد بعضها بعضا الى العقل الفعال ، وعنده انقطع ايجاد المفارقات.

10 وكل مفارق فاض عنه ايضا ايجاد ما حتى انتهت الأفلاك عند فلك القمر ، وبعده هذا الجسم الكائن الفاسد اعنى المادة الاولى وما تركيب منها. وكل فلك تصل منه قوى الى اسطوانات حتى انقضى فيها عند نهاية الكون والفساد. وهذه الأمور كلها قد بينا انها لا تناقض شيئا مما ذكرته انبيأنا وحملة شريعتنا لان ملتنا ملة عالة كاملة⁽³³⁵⁾ كما بين تعالى على يد⁽³³⁶⁾ السيد الذى كتلتنا. وقال : لا جرم ان هذا الشعب العظيم 15 هو شعب حكيم فهم⁽³³⁷⁾ لكنه ، لما اتلفت محاسننا شيرار⁽³³⁸⁾ المال الجاهلية وابدوا حِكَمَتنا وتوالفنا واهلكوا علماءنا حتى عُدنا جاهلية كما تواعدنا بلذوبنا وقال : فحكمة حكماؤه تضمحل وعقل عقلائه يَفنى⁽³³⁹⁾ ، وخالطناهم ، فتعدت إلينا آراؤهم كما تعدت إلينا اخلاقهم وافعالم ، كما قال في تشابه الاعمال : بل اختلطوا بالامم وتعلموا اعمالم⁽³⁴⁰⁾ 20 كذلك قال في تعدى آراء الجاهلية إلينا : ويعاهدون بني الغرباء⁽³⁴¹⁾ ترجمه

(333) يلهم : ج (334) قدر : ج (335) كاملة : ت ج ، — : ن (336) يد : ت ، يدى : ج (337) : ع [التثنية ٤ / ٦] ، رقم حكم ونبون مجوى هجول هزه : ت ج (338) شدائد : ج . حكمتنا : ت ج ، حكمتنا : ن ، حكمتنا : ي (339) : ع [اشعيا ١٤ / ٢٩] ، وابده حكمت حكيم وبيت نبونيو مستر : ت ج (340) : ع [الزمور ١٠٥ / ٢٥] ، ويتمر بوا مجوم ويلدوا مشيم : ت ج (341) : ع [اشعيا ٦ / ٢] ، ويلاى نكرم يسفيقو : ت ج

يوناتان بن عزرائيل عليه السلام يتشبهون باخلاق الامم⁽³⁴²⁾. فلما نشأنا على اعتياد آراء الجاهلية جاءت هذه الامور الفلسفية كأنها غريبة عن شريعتنا كغرابتها عن آراء الجاهلية | وليس الامر كذلك. واذ قد تكرر (٢٤-ب) م. في كلامنا ذكر الفيض عن الاله وعن العقول فينبغي ان نبين لك حقيقته اعنى المعنى الذى يُكَنَّى عنه بالفيض وبعد ذلك آخذ في الكلام 5 في حدث العالم.

فصل يب [١٢]

يبين⁽³⁴³⁾ ان كل حادث فله سبب فاعل ضرورة ، هو الذى احدثه بعد ان لم يكن موجودا. وذلك الفاعل القريب لا يخلو ان يكون جسما ، او ليس بجسم. وكل جسم فليس يفعل من حيث هو جسم بل انما يفعل 10 فعلا ما من حيث هو جسم ما ، اعنى بصورته. وسأتكلم في هذا في ما بعد. وذلك الفاعل القريب المحدث للشيء الحادث ، قد يكون هو ايضا حادثا⁽³⁴⁴⁾. وهذا لا يمر الى لا نهاية ، بل لابد لنا ضرورة ان كان ثم شيء حادث ان انتهى لمحدث قديم غير حادث هو الذى احدثه. فبقى السؤال لاي شيء احدث الان ولم يحدث هذا من قبل ؟ اذ وهو موجود فلا بد ضرورة ان يكون 15 امتناع ذلك الفعل الحادث قبل حدوثه. اما من عدم نسبة ما بين الفاعل والمفعول ان كان الفاعل جسما او من قبل عدم تهيؤ المادة⁽³⁴⁵⁾ ان كان الفاعل غير جسم. وهذا التمهيد كله على ما يوجبه النظر الطبيعى من غير التفات الآن لقدّم العالم او حدوثه ، اذ ليس هذا غرض هذا الفصل.

وقد تبين في العلم الطبيعى ان كل | جسم يفعل فعلا ما في جسم م (٢٥-١) م 20 آخر فلا يفعل فيه الا بان يلقاه او يلقى ما يلقاه ، ان كان ذلك الفاعل انما يفعله⁽³⁴⁶⁾ بوسائط. مثال ذلك ان هذا الجسم الذى احترأ الآن ، انما

(342) : ا ، و بنموس عميا از لين : ت ج (343) بين : ت ، بين هو : ج (344) حادثا : ت ، حادث : ج (345) المادة : ج ، مادة : ت (346) يفعله : ج ، فعلة : ت

- احتَرَّ بكون جرم النار لقيه⁽³⁴⁷⁾ او تكون النار اسخنت الهواء والهواء⁽³⁴⁸⁾ المحيط بذلك الجسم اسخنه ، فيكون الفاعل القريب لاسخان ذلك الجسم جرم الهواء الساخن⁽³⁴⁹⁾ حتى ان حجر المغناطيس انما يجذب الحديد على بعد بقوة تنبث منه في الهواء اللإق للحديد. ولذلك لا يجذب على اى بعد اتفق ، كما لا تُسَخَّن هذه النار على اى بعد اتفق⁽⁴⁵⁰⁾ ، بل على بعد 5 يتغير الهواء الذى بينها وبين الشئ المتسخن⁽³⁵¹⁾ من قوتها. واما اذا انقطعت سخونة الهواء من هذه النار دون هذا الشمع فهو لا يذوب منها. كذلك الحال في ما يجذب ، وهذا الذى لم يكن سخنا⁽³⁵²⁾ ثم سخن ، فلا بدله ضرورة من سبب مسخن حدث ، اما نار حدثت او كانت منه على بعد ما فتغير ذلك البعد. وهذه النسبة هى التى كانت معدومة ثم حدثت. وهكذا 10 نجد اسباب كل ما يحدث في الوجود من حوادث يكون سببها امتزاج الاسطقسات التى هى اجسام فاعلة بعضها في بعض ومتفعلة بعضها عن بعض اعنى ان سبب حدوثها قرب جسم من جسم او بُعد جسم عن جسم.
- اما ما نجده من حوادث ليس هى تابعة لمزاج ، وهى الصور كلها ، فلا بد لها ايضا من فاعل اعنى معطى الصورة وهو غير جسم لان فاعل 15 (٢٥ - ب) م الصورة صورة لا فى مادة ، كما | يبين فى موضعه. وقد نهينا على دليل ذلك فيما تقدم⁽³⁵³⁾ ، ومما يبين لك هذا ايضا ان كل مزاج قابل للزيادة والنقصان وهو يحدث اولا اولا ، والصور ليست كذلك. لانها لا تحدث اولا اولا ، فلذلك لا حركة فيها ، وانما تحدث او تفسد فى لازمان ، فليست من فعل المزاج ، بل المزاج مُهيء فقط للمادة لقبول الصورة. 20 وفاعل الصورة شئ لا يقبل الانقسام ، اذ فعله من نوعه. ولذلك يبين ان فاعل الصورة اعنى معطيها صورة ضرورة ، وهى مفارقة. وهذا الفاعل الذى هو غير جسم ، محال ان يكون اثاره لما يؤثره بنسبة ما. اذ ليس هو

(347) لقيه : ج ، لاقاه : ت (348) الهواء : ت ، الهوى : ج [فى كل ما ذكرنا]
 (349) السخن : ت (350) كالا نسخن ... اتفق : ت ، - : ج (351) المتسخن :
 ت ج ، المتسخن : ن (352) سخنا : ت ، سخن : ج (353) الصحيفة 286

جسماً فيقرب او يبعد او يقرب جسم منه او يبعد اذ لا نسبة بعد بين الجسم ولا جسم. فبالضرورة ان علة عدم ذلك الفعل هو عدم تهيؤ تلك المادة لقبول فعل المفارق. فقد بان ان فعل الاجسام بحسب صورها بعضها في بعض يوجب تهيؤ المواد لقبول فعل الذي ليس بجسم التي تلك الافعال هي الصور. 5

فلما كانت آثار العقل المفارق بينة واضحة في الوجود ، وهي كل متجرد غير حادث عن مجرد نفس الامتزاج ، عُلِمَ بالضرورة ان ذلك لفاعل ليس يفعل بالمباشرة⁽³⁵⁵⁾ ، ولا على بعد مخصوص. اذ ليس هو جسم فيكون ابدأ عن فعل المفارق بالفيض على جهة التشبيه بعين الماء التي تفيض من كل جهة ، وليست⁽³⁵⁶⁾ لها جهة مخصوصة تستمد منها او تمتد لغيرها ، بل من جميعها تنبع ولجميع الجهات | تروى القرية منها والبعيدة (٢٦-١) م دائماً. كذلك هذا العقل ليست تصله قوة من جهة ما ومن بُعد ما ولا تصل قوته لغيره ايضاً من جهة مخصوصة ، وعلى بعد مخصوص ولا في وقت دون وقت ، بل فعله دائماً. كل ما⁽³⁵⁷⁾ تهيأ شئ قبل ذلك الفعل الموجود على الدوام الذي عبر عنه بالفيض ، كذلك الباري جل اسمه لما تبرهن انه غير جسم وثبت ان الكل فعله وانه سببه الفاعل كما بينا. 10 15

وكما نبين قيل عن العالم من فيض الله وانه افاض عليه كل ما يحدث فيه. وكذلك يقال انه افاض علمه على الانبياء ، المعنى كله ان هذه الافعال من فعل من ليس بجسم وهو الذي يُسمى فعله فيضاً وهذه الاسمية اعني الفيض ، قد اطلقته العبرانية ايضاً على الله تعالى من اجل التشبيه بعين الماء الفائضة كما ذكرنا. اذ لم يوجد لتشبيه⁽³⁵⁸⁾ فعل المفارق احسن من هذه العبارة اعني الفيض اذ لا نقدر على حقيقة اسم تطابق حقيقة المعنى ، لان تصور فعل المفارق عسر جداً ، كمثّل عسر تصور وجود المفارق. 20

(354) جسم : ج (355) مباشرة . ت (356) ليست : ج ن ، ليس : ت (357)
كل ما ، ح ، كلما : ت (358) لتشبيه : ت ح ، لتب : ن

وكما ان الخيال لا يتصور موجودا الاجسام او قوة في جسم. كذلك (859)
لا يتصور الخيال وقوع فعل الا بمباشرة فاعل او على بعد ما. ومن جهة
مخصوصة حتى انه لما صح عند بعض الجمهور كون الاله لاجساماً (360)
او انه لا يدنو مما يفعله، تخيلوا انه يامر الملائكة والملائكة تفعل تلك
الافعال بالمباشرة، وبدنو جسم من جسم، كما | نفعل نحن في ما نفعل فيه. 5
وتخيلوا الملائكة ايضا اجساما.

ومنهم من يعتقد انه تعالى يامر الشيء بكلام ككلامنا اعني بحرف
وصوت فينفعل ذلك الشيء. كل هذا تبع الخيال الذي هو ايضا يفعل
الشر (361) حقيقة. اذ كل نقيصة منطقية او خلقية، فهي فعل الخيال او تابعة
لفعله. وما هذا غرض الفصل، بل القصد فهم معنى الفيض المقول في حق 10
الله وفي حق العقول اعني الملائكة لكونها غير اجسام. ويقال في القوى
الفلكية ايضا انها تفيض في الوجود، ويقال فيض الفلك، وان كانت افعاله
تأتي من جسم. ولذلك تفعل الكواكب بعد مخصوص، اعني قريبا من
المركز وبعدها منه. ونسبة بعضها لبعض ومن هنا دُخل لاحكام النجوم.
اما ما ذكرناه من ان كتب الانبياء استعارت معنى الفيض، ايضا لفعل 15
الاله فهو قوله: تركوني انا يذبح المياه الحية (362) يعني (363) فيض الحياة
اي (364) الوجود الذي هو الحياة بلا شك. وكذلك قوله: لان عندك يذبح
الحياة (365) يريد به فيض الوجود. وكذلك تمام القول وهو قوله: وبنورك
نعين النور (366) هو المعنى بعينه ان بفيض العقل الذي فاض عنك نعقل
فنهتدي ونستدل ونذكر العقل، فافهمه. 20

فصل بيج [١٣]

م (٢٧-١)

آراء الناس في قدم العالم او حدوثه عند كل من اعتقد ان ثم لها
موجودا (367) هي ثلاثة آراء:

(359) كذلك : ت ج ، وكذلك : ن (360) لاجسام : ت ، لاجسم : ج (361) :
ا ، يصره : ع : ت ج (362) : ع [ارميا ١٣/٢] اوق هزبو مقورم حيم : ت ج
(363) يعني : ت ، ات الله : ج (364) اي : ت ، او : ج (365) : ع [المزمور ١٠/٣٦] ،
كي علك مقورم حيم : ت ج (366) : ا ، باورك تراه اور : ت ج (367) الها موجودا :
ج ن ، اله موجود : ت

الرأى الاول : وهو رأى كل من اعتقد شريعة سيدنا موسى عليه السلام (368) وهو (369) ان العالم يحملته اعنى ان كل موجود غير الله تعالى ، فالله او جده بعد العدم المحض المطلق وان الله تعالى وحده كان موجودا ولا شئ سواه ، لا ملك ولا فلك ولا كل (370) مادانها الفلك .
 5 ثم اوجد كل هذه الموجودات على ماهى عليه بارادته ، ومشيته ، لامن شئ ، وان الزمان نفسه ايضا من جملة المخلوقات . اذ الزمان تابع للحركة والحركة عرض فى المتحرك ، وذلك المتحرك نفسه الذى الزمان تابع لحركته محدث . وكان بعد ان لم يكن . وان هذا الذى يقال كان الله قبل ان يخلق العالم الذى تدل لفظة « كان » على زمان . وكذلك كل ما ينجر فى الزمن من امتداد وجوده قبل خلق العالم امتدادا لا نهاية له . كل ذلك تقدير
 10 زمان او تخيل زمان ، لاحقيقة زمان . اذ الزمان غرض بلا شك ، وهو عندنا من جملة الاعراض المخلوقة كالسواد والبياض . وان لم يكن من نوع الكيفية لكنه بالجملة عرض لازم للحركة كما يبين لمن فهم كلام ارسطو فى تبين الزمان وحقيقة وجوده .

15 ونبيين هنا معنى | وان كان ليس من غرض مانحن بسبيله ، لكنه (٢٧ - ب) م نافع فيه وهو ان الذى اوجب خفاء امر الزمان على اكثر اهل العلم حتى حيرهم امره ، هل له حقيقة فى الوجود اولا حقيقة اه ، كجالينوس وغيره ، هوكونه عرضا فى عرض لان الاعراض الموجودة فى الاجسام وجودا اولا ، كالألوان والطعوم فانها تفهم باول وهلة ، وتتصور
 20 معانيها . واما الاعراض التى موضوعاتها اعراض اخر كالبريق فى اللون والانحناء والاستدارة فى الخط فيخفى امرها جدا ، وبخاصة اذا انضاف لذلك ان يكون العرض الموضوع غير مستقر الحال ، بل فى حالة بعد حالة (371) فيخفى الامراكثر ، فاجتمع فى الزمان الامران جميعا ، لانه عرض

(368) عليه السلام : ت ، - : ج (369) وهو : ج ، هو : ت (370) كل ج ، - : ت : (371) بل فى .. حالة : ت ج ، يتغير فى حالة بمدحالة : ن ، بل هى حالة بعد : ي

لازم للحركة ، والحركة عرض في المتحرك وليس الحركة بمنزلة السواد والبياض التي هي حالة مستقرة ، بل ⁽³⁷²⁾ حقيقة الحركة وجوهرها ان لا تستقر على حال ، ولو طرفة عين .

- فهذا مما اوجب خفاء امر الزمان . والقصد انه عندنا شئ مخلوق
 5 مكون كسائر الاعراض والجواهر الحاملة لتلك الاعراض . فلذلك لا يكون
 ايجاد الله العالم في مبدأ زمانى ، اذ الزمان من جملة المخلوقات « فكُنْ » من
 هذا المعنى على تأمل شديد ، لئلا تلزمك الردود التي لا يحصى عنها لمن
 يجهل هذا . لانه متى اثبت زمانا قبل العالم لزمك اعتقاد القدم . اذ الزمان
 عرض ، ولا بد له من حامل فيلزم وجود شئ قبل وجود هذا العالم الموجود
 10 الآن . ومن هذا هو الحرب . فهذا هو احد الآراء وهو قاعدة شريعة موسى
 سيدنا عليه السلام ⁽³⁷³⁾ بلا شك ، وهي ثمانية قاعدة التوحيد لا يخطر ببالك
 غير هذا . وابونا ابراهيم عليه السلام ⁽³⁷³⁾ ابتداء باشهار هذا الرأى الذى ودّاه
 اليه النظر ولذلك كان ينادى : باسم الرب الاله السرمدى ⁽³⁷⁴⁾ ، وقد
 صرح بهذا الرأى بقوله : مالك السموات والارض ⁽³⁷⁵⁾ .

- والرأى الثانى : هو رأى كل من سمعنا خبره ، ورأينا كلامه من
 15 الفلاسفة . وذلك انهم يقولون : ان من المحال ان يوجد الله شيئا من لاشئ ،
 ولا يمكن ايضا عندهم ان يفسد شئ الى ، لاشئ ، اعنى انه لا يمكن ان
 يتكون موجود ما ، دون ⁽³⁷⁶⁾ مادة وصورة من عدم تلك المادة عدم
 محض ⁽³⁷⁷⁾ ، ولا يفسد الى عدم تلك المادة عدم محض ⁽³⁷⁷⁾ ووصف الله
 عندهم بانه قادر على هذا ، كوصفه بانه قادر على الجمع بين الضدين فى آن
 20 واحد ، او يخلق مثله تعالى او يتجسم او يخلق مربعا قطره مساو لضاعه . وما
 شابه هذه من الممتنعات . والمفهوم من كلامهم انهم يقولون كما انه لا عجز

(372) : بل : ت ، و : ج (373) عليه السلام : ت ، - : ج (374) : ع
 [التكوين ٢١/٢٣] ، الله ال عولم : ت ج (375) : ع [التكوين ١٤/٢٢] ، قونه شيم :
 ت ج (376) دون : ج ، ذو : ت (377) عدما محضا : ت

في حقه لكونه لا يوجد الممتنع، اذ للمتنع طبيعة ثابتة ليس هي من فعل فاعل. فلذلك لا يمكن تغييرها. كذلك لا يعجز في حقه اذا لم يقدر ان يوجد شيئا، من لا شيء⁽³⁷⁸⁾. اذ هذا من قبيل الممتنع كلها. فلذلك يعتقدون ان ثم مادة متا موجودة قديمة كقديم الاله ، لا يوجد دونها ولا توجد دونه. 5 ولا يعتقدون انها في مرتبته تعالى في الوجود، بل هو سبب وجودها ، وهي له مثلا كالطين للفخاراني⁽³⁷⁹⁾ | او الحديد⁽³⁸⁰⁾ للحداد وهو الذي يخلق فيها (٧٢-ب) م ماشاء. فتارة يصور منها سماء ، وارضاً ، وتارة يصور منها غير ذلك.

واهل هذا الرأي يعتقدون ان السماء ايضا كائنة فاسدة لكنها ليست كائنة من، لا شيء، ولا فاسدة الى، لا شيء، بل كما | ان اشخاص الحيوان (٢٣٦-١) ج 10 كائنة فاسدة من مادة موجودة ، والى مادة موجودة. كذلك السماء تكون وتفسد. وتكونها وفسادها كسائر الموجودات من دونها. واهل هذه الفرقة ينقسمون الى فرق ، لا فائدة للذكر فرقتهم وآرائهم في هذه المقالة ، لكن اصل هذه الفرقة العام، ما ذكرت لك. وافلاطون ايضا هذا⁽³⁸¹⁾ اعتقاده، انت تجد ارسطو يحكي عنه « في السماع » انه يعتقد اعنى افلاطون ان السماء 15 كائنة فاسدة. وهكذا تجد مذهبه مصرّحاً في كتابه « لطيمائوس » لكنه لا يعتقد اعتقادنا كما يظن من لا يعتبر الآراء ، ولا يدقق النظر، ويتخيل ان رأينا ورأيه سواء، وليس الامر كذلك. لان نحن نعتقد كون السماء ، لا من شيء، الا بعد العدم المطلق. وهو يعتقد انها موجودة مكونة من شيء. فهذا هو الرأي الثاني.

20 والرأي الثالث: هو رأي ارسطو وتبّاعه وشارحي كتبه. وذلك انه يقول بما قاله اهل الفرقة المتقدم ذكرها. وهوانه لا يوجد ذومادة ، من لا مادة ، اصلاً، ويزيد على ذلك ويقول : ان السماء ليست واقعة تحت الكون والفساد بوجه. وتلخيص رأيه في ذلك هو هذا : يزعم ان

(378) من لا شيء : ت ، لا من شيء : ج (379) للفخاراني : ج (380) او الحديد :

ت . وكالحديد : ج (381) هذا : ت ، هو : ج

(٢٩ - ١) ٢ هذا الموجود كله على ما هو عليه لم يزل ولا يزال هكذا. وان الشئ الثابت الذى لا يقع تحت الكون والفساد وهو السماء لا يبرح كذلك. وان الزمان والحركة ابديان دائماً، لا كائنان ولا فاسدان. وان الشئ الكائن الفاسد وهو ما تحت فلك القمر لا يبرح كذلك، اعنى ان تلك المادة الاولى لا كائنة ولا فاسدة فى ذاتها لكن الصور تتعاقب عليها وتخلع صورة وتلبس اخرى. 5

وان هذا النظام كله العلوى والسفلى لا يختل، ولا يبطل ولا يتجدد فيه متجدد مما ليس فى طبيعته ولا يطرأ فيه طارئ⁽³⁸²⁾ خارج عن القيام⁽³⁸³⁾ بوجه قال: وان كان لم يقل بهذا النص لكن المتحصل من رأيه انه من باب الممتنع عنده ان تتغير لله مشيئة او تتجد له ارادة. وان جميع هذا الوجود على ما هو عليه، الله او جده بارادة، لكن ليس فعل بعد عدم. وكما انه من باب الممتنع ان يعدم الاله او تتغير ذاته، كذلك يظن انه من باب الممتنع ان تتغير له ارادة او تتجد له مشيئة، فيلزم ان يكون هذا الموجود كله على ما هو عليه الآن. كذلك كان فى ما لم يزل، وكذلك يكون فى غابر الدهر.

فهذا تلخيص هذه الاراء وحقيقتها وهى آراء من قد تبرهن عنده وجود الاله⁽³⁸⁴⁾ لهذا العالم. اما من لم يعلم⁽³⁸⁵⁾ وجود الاله جل وعز، بل 15 ظن ان الاشياء تكون⁽³⁸⁶⁾ وتفسد بالاجتماع والافتراق بحسب الاتفاق، وان ليس ثم مدبر⁽³⁸⁷⁾ ولا ناظم⁽³⁸⁸⁾ وجود وهو افيقوروس وشيعته وامثاله كما يحكى الاسكندر، فلا فائدة لنا فى ذكر تلك الفرق. اذ قد تبرهن وجود الاله، وذكرنا آراء اقوام بنوا أمرهم على قاعدة قد تبرهن نقيضها، لا فائدة فيه. وكذلك ايضا كوننا نروم تصحيح قول اهل رأى الثانى اعنى كون السماء كائنة فاسدة، لا فائدة لنا فيه. اذهم يعتقدون القدم ولا فرق عندنا بين من يعتقد ان السماء كائنة، من شئ، ضرورة وفاسدة الى شئ، او اعتقاد ارسطو الذى يعتقد انها غير كائنة ولا فاسدة. اذ قصد كل تابع شريعة

(382) ولا يطرأ فيه طارئ : ت ج ، - ن (384) الاله : ت ، اله : ج (385) لم يعلم : ت ، لا يعلم : ج (368) تتكون : ج (387) مدبر : ج (388) ناظم : ت ، نظام : ج

٣٠٩

موسى وايننا ابراهيم ، او من نحانحوهما ، انما هو اعتقاد ان ليس ثم شئ قديم⁽³⁸⁹⁾ بوجه مع الله ، وان ايجاد الموجود⁽³⁹⁰⁾ من عدم فى حق الاله ليس من قبيل الممتع ، بل واجب ايضا بزعم⁽³⁹¹⁾ بعض اهل النظر ، وبعد ان قررنا⁽³⁹²⁾ الآراء ، آخذ فى تبين وتلخيص⁽³⁹³⁾ دلائل ارسطو على رأيه وما دعاه الى ذلك. 5

فصل يد [١٤]

لا احتاج ان اكرر فى كل فصل ان هذه المقالة إنما القها لك لعلمى بما حصل عندك. واني⁽³⁹⁴⁾ لا احتاج ان آتى بعض كلام الفلاسفة فى كل موضع ، بل باغراضهم ، ولا اطول كلاما⁽³⁹⁵⁾ بل انبهك على الطريق التى يقصدونها ، كما فعلت لك فى آراء المتكلمين. التفت لمن تكلم غير ارسطو 10 اذ آراؤه هى التى ينبغى ان تتامل وان ثبت الرد عليه او التشكيك فى مانرد ، او | نشكك⁽³⁹⁶⁾ عليه فى شئ منها ، فذلك فى حق غيره من كل من خالف (١-٣٠) م قواعد الشريعة اخرى واوكد.

فاقول إن ارسطو يقول : ان الحركة لا كائنة ولا فاسدة يعنى الحركة 15 على الاطلاق ، لانه يقول : ان كانت الحركة حدثت ، فكل حادث تتقدمها حركة وهى خروجه للفعل. وحدوثه بعد ان لم يكن ، فتكون الحركة اذن موجودة ، وهى الحركة التى بها وجدت هذه الحركة الاخيرة. فالحركة الاولى قديمة ضرورة | او يمر الأمر لانهية. وبحسب هذا الاصل ايضا (٢٣٦-ب) ج

يقول : ان الزمان غير كائن ولا فاسد. اذ الزمان تابع للحركة ولازم 20 لها. ولا حركة الا فى زمان ولا يعقل الزمان الا بالحركة كما برهن. فهذه طريق له يلزم بها قدم العالم.

(389) شئ. قديم : ت ، شيئا قديما : ج (390) الموجودات : ج (+) : ا ، ابراهيم اينو : ت ج (391) بزعم : ت ، يزعم : ج ن (392) قدرنا : ج (393) وتلخيص : ت ج ، - : ن (394) انا : ت ، انا : ج (395) كلاما : ج ، - : ت (396) فى مانرد او نشكك : ت ، فيها نريد نشكك : ج ، فيها نريد ان : ن

- طريق ثانية له يقول : المادة الاولى المشتركة للاسطقسات الاربعة
لا كائنة ولا فاسدة ، لانها ⁽³⁹⁷⁾ ان كانت المادة الاولى كائنة فانها مادة ، منها
تكونت . ويلزم ان تكون هذه المتكونة ذات صورة اذ هي ⁽³⁹⁸⁾ حقيقة
الكون ونحن فرضناها مادة لا ذات صورة فتلك ضرورة ⁽³⁹⁹⁾ غير كائنة ،
من شئ ، فهي اذلية لا تنبذ . وهذا ايضا يوجب قدم العالم . 5
- طريق ثالثة له يقول : ان مادة الفلك يجملته ليس فيها شئ من
التضاد لان الحركة الدورية لا ضد لها كما بيّن . وانما التضاد في الحركة
المستقيمة كما برهن . قال : وكل ما يفسد انما سبب فساد ما فيه من التضاد
م (٣٠ - ب) واذ والفلك لا تضاد ⁽⁴⁰⁰⁾ فيه ، فليس هو فاسدا ⁽⁴⁰¹⁾ وما ليس بفاسد فليس
بمتكون ويطلق قضايها ويبيّن . وهي : ان كل كائن فاسد ، وكل فاسد كائن . 10
وكل ما لم يتكون لا يفسد وكل ما لا يفسد لم يتكون . فهذا ⁽⁴⁰²⁾ ايضا
طريق يوجب بها ما يريده من قدم العالم .
- طريق رابعة : قال : كل حادث ، فامكان حدوثه متقدم على حدوثه
بالزمان . وكذلك كل متغير ، فامكان تغيره متقدم عليه بالزمان . وبهذه
المقدمة الزم دوام الحركة الدورية وانها لا انقضاء لها ، ولا بداءة . وبهذه 15
المقدمة بيّن ⁽⁴⁰³⁾ المتأخرون من تباعه قدم العالم . وقالوا : العالم قبل ان
يكون لا يخلو ان يكون حدوثه ممكنا او واجبا او ممتنعا . فان كان حدوثه
واجبا فانه لا يبرح موجودا وان كان حدوثه ممتنعا ، فلا يصح ان يوجد
ابدا ، وان كان ممكنا فن حامل ذلك الامكان فلا بد من شئ موجود هو
حامل الامكان ، وبه يقال لذلك الشئ ، إنه ممكن وهذه طريق قوية جدا 20
في اثبات قدم العالم .

وزعم بعض حذاق المتأخرين من المتكلمين انه فكّ هذا العويص ،
فقال : الامكان هو عند الفاعل لا في الشئ المتفعل ، وهذا لا شئ ،

(397) لانها : ج ، لانه : ت (398) هي : ت ، هو : ج (399) ضرورة : ت ج ،
صورة : ن (400) لا تضاد : ت ج ، لم تضاد : ن (401) فاسدا : ت ، فاسد : ج
(402) فهذا : ت ، فهذا : ج (403) بين : ت ، بين : ج

لأنها امكانان، لان كل شئ حادث ، امكان حدوثه متقدم عليه. وكذلك
الفاعل الذى اخذته ، كان فيه امكان ان يحدث ما احذته قبل ان يحدثه،
فهما امكانان بلا شك. امكان فى المادة ا ب تكون كذا ، وامكان فى الفاعل
ان يفعل كذا. فهذه امهات الطريق التى يسلكها ارسطو فى | اثبات قدم (٣١ - ١) م
5 العالم من جهة العالم نفسه.

و ثم طرق ايضا ذكرها الذين اتوا بعده، استخرجوها من فلسفته
يثبتون بها قدم العالم من جهة الاله جل اسمه.

منها انهم قالوا : ان كان الله ⁽⁴⁰⁴⁾ جل اسمه احدث العالم بعد العدم،
فكان الله قبل ان يخلق العالم فاعلا ⁽⁴⁰⁵⁾ بالقوة ، فلما خلقه صار فاعلا
10 بالفعل . فقد خرج الله من القوة الى الفعل ، ففيه تعالى امكان ما ولا
بد له من مخرج اخرجه من القوة الى الفعل، وهذا ايضا شديد الاشكال،
وهذا هو الذى ينبغى ان يفكر كل عاقل فى حله و اظهار سره.

وطريق اخرى قالوا انما يفعل الفاعل فى وقت ولا يفعل فى وقت،
بحسب الموانع او الدواعى الطارئة له وفيه ، فتوجب له الموانع تعطيل
15 فعل ما ، يريده وتوجب له الدواعى ارادة ما لم يكن يريده من قبل.
واذا كان البارى جل اسمه لا دواعى له توجب تغير ⁽⁴⁰⁶⁾ مشيئة ولا عوائق
عنده ولا موانع تطرأ او تزول، فلا وجه لكونه يفعل فى وقت ولا يفعل
فى وقت بل فعله دائما كدوامه ، موجود بالفعل.

وطريق اخرى : يقولون : افعاله تعالى كاملة جدا ، ليس فيها
20 شئ من النقص ولا فيها شئ عبث ولا زائد ، وهذا هو المعنى الذى
يكمره ارسطو دائما ويقول : الطبيعة حكيمة ولا تفعل شيئا عبثا، وانها
تفعل كل شئ على اكمل ما يمكن فيه ، فقالوا : من ذلك هذا الموجود ،
هو اكمل ما يكون ، وليس بعده من غاية. | فلذلك يجب ان يكون دائما، (٣١ - ب) م

(404) الله : ت ، الاله : ج (405) فاعلا : ت ، فاعل : ج (406) تغير :
ت ج ، تنيير : ن

اذ حكمته كذاته دائمة (407) ، بل ذاته حكمته التي اقتضت وجود هذا الموجود (408) .

- فكل ما عساه ان تجده من حجج من يعتقد القدم من هذه الطريق يتفرع والى احداها (409) يرجع ، وايضا على جهة التشنيع انهم يقولون: كيف كان الاله عز وجل عطالا (410) ؟ لم يعمل شيئا بوجه ولا احدث 5 حادثا في الازل الذي لم يزل (411) وطال امتداد وجوده القديم الذي لانهاية له لا يفعل شيئا ، فلما كان نهار امس افتتح (412) الوجود. اذ لو قلت مثلا ان الله خلق عوالم كثيرة (413) ، قيل هذا على (414) عدد ملء كرة الفلك الاقصى خردلا ، وان كل عالم منها ، اقام موجودا سنين على عدد ملؤه 10 (١-٢٢٧) خردلا ، لكن ذلك كله بالاضافة الى وجوده تعالى الذي لانهاية له | بمنزلة لو قلت : ان الله أمس خلق العالم ، لانتمى اثبتنا افتتاح وجود بعد عدم ، فلا فرق بين ان تجعل ذلك كان منذ مئتي الف (415) من السنين او منذ زمان قريب جدا. فهذا ايضا مما يشنع به من يعتقد القدم.

- وايضا على جهة الاستدلال بالمشهور عند الملل كلها في غابر الدهر الذي يوجب ذلك ان الامر طبيعي لا وضعي ، ولذلك وقع الاجماع عليه يقول (416) 15 ارسطو : كل الناس يصرحون بدوام السماء وثباتها (417) ولما شعروا بانها غير كائنة ولا فاسدة جعلوها مسكنا لله تعالى وللروحانيين يعني (418) الملائكة ونسبوها (419) له للدلالة على دوامها وأتى في هذا الباب ايضا بامور من هذا القبيل. على جهة رفق الرأي الذي صححه النظر عنده بالمشهورات. م (١-٢٢)

20

فصل طو [١٥]

غرضي في هذا الفصل ان ابين ان ارسطو لا برهان عنده على قدم العالم بحسب رأيه ، ولا هو في ذلك غالط (420) اعني انه نفسه ، عالم ان لا برهان

(407) دائمة : ت ، دائما : ج (408) : الموجود : ج ، الوجود : ت (409) احداها : ت ، احدا : ج (410) عطالا : ت ، عطلا : ج (411) الذي لم يزل — : ج (412) افتتاح : ب ، افتتاح : ج (413) كثيرة : ت ، - : ج (414) على : ت ، - : ج (415) كان منذ مئتي الف : ت ، منذ ما بين الاف : ج (416) يقول : ت ، وقول : ج (417) ثباتها : ت ، اثباتها : ج (418) يعني : ت ، ج ، اعني : ن (419) نسبوها : ت ، ج ، ينسبونها : ن (420) غالط : ج ، غالطا : ت

له على ذلك. وان ⁽⁴²¹⁾ تلك الاحتجاجات والدلائل التي يقولها هي التي تبدو وتميل النفس اليها اكثر ، وهي اقل شكوكا على ما يزعم الاسكندر ولا يُظَنّ بارسطو انه يعتقد تلك الاقاويل برهانا ، اذ و ⁽⁴²²⁾ ارسطو هو الذي علم الناس طرق البرهان وقوانينه وشرائطه ، والذي دعاني لهذا القول ، لان المتأخرين من تباع ارسطو يزعمون ان ارسطو قد برهن على 5 قدم العالم. واكثر الناس ممن يزعم انه تفلسف ، يقلد ارسطو في هذه المسألة ، ويظن ان جميع ما ذكره برهان قطعي لا ريب فيه ، ويستشنع مخالفته او كونه خفيت عنه خافية او وهم ⁽⁴²³⁾ في امر من الامور. فلذلك رأيت ان اجاريهم ⁽⁴²⁴⁾ على رأيهم وأبين لهم ان ارسطو نفسه لا يدعى البرهان في هذه المسألة. 10

من ذلك انه يقول في « السباع » ⁽⁴²⁵⁾ : إن جميع من تقدّمنا من الطبيعيين يعتقد ان الحركة غير كائنة ولا فاسدة ما خلا افلاطون ، فانه يعتقد ان الحركة كائنة فاسدة. وكذلك السماء ايضا عنده كائنة فاسدة هذا نص. (٣٢ - ب) م و معلوم ان لو كانت هذه المسألة تبرهنت بالبراهين القاطعة ⁽⁴²⁶⁾ لما احتاج 15 ارسطوان يرفدها بكون من تقدم من ⁽⁴²⁷⁾ الطبيعيين . كذلك يعتقد ولا كان يحتاج ان يقول كل ما قاله في ذلك الموضوع من التشنيع على من خالفه ، وتقييح رأيه ، لان كل ما تبرهن لا تزيد صحته ⁽⁴²⁸⁾ ولا يقوى اليقين به باجماع كل العالمين عليه ولا تنقص صحته ولا يضعف اليقين به بمخالفة اهل الارض كلهم عليه.

وانت ايضا تجد ارسطو يقول « في السماء والعالم » ⁽⁴²⁹⁾ عندما شرع ان يبين ان السماء غير كائنة ولا فاسدة ، قال فتريد الآن ان نفحص بعد ذلك عن السماء ايضا فنقول : أترآها ⁽⁴³⁰⁾ مكوّنة من شئ او غير مكوّنة من شئ ، وهل تقع تحت الفساد ام لا تفسد البتة ؟ ورام بعد فرض هذه

(421) ان : ت ، من : ج (422) اذ و : ج ، اذ : ت (423) وهم : ت ، بهم : ج (424) اجاريهم : ت ، اجاريهم : ج (425) ارسطو ، الطبيعة ١ / ٨ ، ٢٥١ ب ١٥ (426) القاطعة : ت ، القطعية : ج ن (427) من : ت ، — : ج (428) لا تزيد صحته : ت ج ، لا تزيد في صحته : ن (429) السماء والعالم (De caelo) ١ / ١٠ ، ٢٧٩ ب ٤ (430) فنقول اترآها : ت ، فيقول تراها : ج

المسألة ان يذكر حجج من يقول بكون السماء ⁽⁴³¹⁾ فاتبع ذلك بكلام هذا
نصه قال : فانا اذا فعلنا ذلك كان قولنا حنيئذ عند محسنى النظر اقبل
وآرضى ⁽⁴³²⁾ . ولا سيما اذا سمعوا حجج المخالفين اولا ، فانا ان قلنا نحن
رأيتنا وحججنا ولا نذكر حجج المخالفين كان اضعف لقبوها عند السامعين .

- ومما يحق على من اراد ان يقضى بالحق ان لا يكون معاديا لمن يخالفه ، 5
بل يكون رفيقا منصفيا يميز له ما يميز لنفسه من صواب الحجج . هذا نص
كلام الرجل . فيا معشر اهل النظر هل بقى على هذا الرجل لوم بعد هذه
المقدمة : وهل يظن احد بعد هذا القول | ان حصل له برهان على هذه
المسألة ، وهل يتخيل احد؟ فكيف ارسطو ان الشئ الذى تبرهن ، بكون
قبوله اضعف ان لم تسمع حجج المخالفين عليه؟ وأيضا كونه جعل هذا رأيا 10
له وان دلالة عليه حجج . هل ارسطو يجهل الفرق بين الحجج والبراهين
وبين الآراء التى تقوى الظنة بها او تضعف ، وبين الامور البرهانية .

وايضا هذا القول الخطي الذى قدمه من انصاف الخصم حتى يقوى
رأيه . هذا كله يحتاج اليه فى البرهان ، لابل غرضه كله هو ان يبين ان رأيه
اصح من آراء مخالفيه ممن ادعى ان النظر الفلسفى يؤدى الى كون السماء واقعة 15
تحت الكون والفساد ، لكنها لم تقدم قط ، وتكونت ولا تفسد وسائر
ما يذكر من تلك الآراء ، وهذا صحيح بلا شك ، لان رأيه اقرب الى
الصحة من آرائهم بحسب الاستدلال من طبيعة الوجود .

- ونحن ليس كذلك نزع ، كما سأبين ، لكن قد غلبت الاهوية ⁽⁴³³⁾
على جميع الفرق حتى على الفلاسفة ويريدون ان يثبتوا ان ارسطو برهن 20
هذه المسألة . فلعل على رأيهم ارسطو برهن على هذه المسألة | ، وهولم
يشعر ⁽⁴³⁴⁾ ، انه برهن حتى تُنْبَه لذلك بعده . اما انا فلا شك عندى في ⁽⁴³⁵⁾
ان تلك الآراء التى يذكرها ⁽⁴³⁶⁾ ارسطو فى هذه المعانى اعنى قدم العالم وعلة

(431) بكون السماء : ت ج ، يكون السماء كائنه فاسدة : ن (432) اقبل وارضى :
ت ، اقبلوا رخصا : ج (433) الاهوية : ت ، الاهوى : ج (434) لم يشعر : ت ، لا يشعر : ج
(435) فى — : ج (436) يذكرها : ت ، ذكرها : ج

٣١٥١

اختلاف حركات الافلاك وترتيب العقول، كل ذلك لا برهان عليه ولا
توهم ارسطو يوما قط ان تلك الاقاويل برهان، بل كما ذكر من ان (437)
طرق الاستدلال على هذه الاشياء ابوابها مسدودة من دوننا ولا عندنا (٣٣ - ب) م
مبدأ لها نستدل به. وقد علمت نص كلامه وهو هذا (438) والتي ليست
لنا فيها حجة او هي (439) عظيمة عندنا. فان (440) قولنا فيها ليم ذلك
5 عسر (441). مثل قولنا هل العالم ازلي (442) ام لا: هذا نصه.

لكنك قد علمت تاويل ابى نصر لهذا المثل وما بين فيه وكونه
استشع ان يكون ارسطو يشك في قدم العالم واستخف بجالينوس كل
الاستخفاف في قوله: وان (444) هذه المسألة مشكلة لا يعلم لها برهان (445)
10 ويرى ابونصر ان الامر بين واضح يدل عليه البرهان ان السماء ازلية وما
داخلها كائن فاسد. وبالجمله ليس بشئ من هذه الطرق التي ذكرناها
في هذا الفصل يصحح رأيا (446) او يبطل او يشكك فيه. وانما اتينا بما اتينا
لعلنا ان اكثر من يزعم انه قد (447) تحذق وإن لم يفهم شيئا من العلوم
يقطع بقدم العالم تقليدا لمن شهر علمهم القائلين بقدمه، ويطرح كلام
15 جميع النبيين لما ليس (448) كلامهم في معرض التعليم بل في معرض الاخبار
عن الله، وهى الطريق التي لا يهتدى بها الا احاد، أسعدهم العقل. واما
ما نرومه نحن من امر حدوث (449) العالم على رأى شريعتنا فسوف اذكره
في فصول تاتى.

فصل يو [١٦]

م (١ - ٣٤)

20 هذا فصل (450) أبين لك فيه ما اعتقده في هذه المسألة، وبعد ذلك
أتى بدلائل على ما نرومه فاقول: ان كل ما يقوله من يزعم انه برهن على

(437) من ان: ت، ان من: ج (439) او هي: ت، أن هي: ج (438) طويقا
١١ / ١ (440) فان: ت، ان: ج (441) لم... عسر، ت، ليس... عسرا: ج
(442) ازلي: ج، اول: ت (443) يشك: ت، يشكك: ج (444) وان هذا:
ت، في هذه: ج (445) برهان: ت، برهانا: ج (446) رأيا: ج، رأى: ت (447)
قد... ت (448) ليس: ت، لام: ج (449) حدوث: ت، حدث: ج (450) فصل:
ت، الفصل: ج

حدوث العالم من المتكلمين لا ارضى تلك الأدلة، ولا أغا لط نفسى فى ان
اسمى طرق المغالطات براهين⁽⁴⁵¹⁾ وكون الانسان يدعى انه يبرهن مسألة
ما بمغالطات، فانه عندى لم يقو تصديق⁽⁴⁵²⁾ ذلك المطلوب بل اضعفه
وطرق الطعن عليه⁽⁴⁵³⁾ لانه اذا تبين فساد تلك الادلة ضعفت النفس
فى تصديق المستدل عليه، وكون الامر الذى لا برهان عليه يبقى مع مجرد
5 كونه مطلوبا ان يقبل⁽⁴⁵⁴⁾ فيه احد طرفي النقيض اولى. وقد ذكرت لك
طرق المتكلمين فى اثبات حدث العالم، ونهتلك على مواضع الطعن فيها.
كذلك كل ما ذكره ارسطو وتباعه من الاستدلال على قدم العالم، ليس
هو عندى برهانه قطعيا بل حججا⁽⁴⁵⁵⁾ تلحقها الشكوك العظيمة كما
ستسمعه.

10

فالذى ارومه انا ان ابين ان كون العالم محدثا على رأى شريعتنا
الذى قد بينته، ليس بممتنع وان تلك الاستدلالات كلها الفلسفية⁽⁴⁵⁶⁾
التي يبدو منها ان ليس الامر كما ذكرنا، يوجد لتلك الحجج كلها وجه
(٣٤ - ب) م يعطلها ويطل الاستدلال بها علينا. فاذا صبح لى ذلك وكانت هذه
المسألة اعنى قدم العالم او حدوثه ممكنة⁽⁴⁵⁷⁾ كانت عندى مقبولة من جهة
15 النبوة التي تبين امورا ليس فى قوة النظر الوصول اليها، كما نبين ان النبوة
لا تبطل ولو على رأى من يعتقد القدم. وبعد ان ابين امكان دعوانا آخذ
فى ترجيحه على ما سواه بدليل نظرى⁽⁴⁵⁸⁾ ايضا اعنى فى⁽⁴⁵⁹⁾ ترجيح القول
فى⁽⁴⁶⁰⁾ الحدوث على القول بالقدم وابين ان كما تلزمنا شناعة ما فى اعتقاد
الحدوث، كذلك تلزم شناعة اشد منها فى اعتقاد القدم، وها انا الآن آخذ
20 فى ايجاد الطريق التي تعطل دلائل كل⁽⁴⁶¹⁾ من يستدل على قدم العالم.

(451) المغالطات براهين : ت ، المغالطة برهانا : ج (452) تصديق — : ج (453)
عليه : ت ، اليه : ج (454) ان يقبل : ج ، او يقبل : ت ، يطلق : ن ، يطلب : ي (455)
برهانا قطعيا بل حججا : ت ، برهان قطعى بل حجج : ج (456) الفلسفية : ت ، فلسفية : ج
(457) ممكنة : ت ، ممكن : ج (458) نظرى : ت ، نظر : ج (459) فى — : ت
(460) فى : ج ، ب : ت (461) كل — : ج

فصل يز [١٧]

- كل حادث كائن بعد ان لم يكن. ولو كانت مادته موجودة وانما خلعت صورة ولبست اخرى. فان طبيعته بعد حدوثه وفراغه واستقراره غير طبيعته في حال تكونه وأخذه في الخروج من القوة الى الفعل وغير طبيعته ايضا قبل ان يتحرك ⁽⁴⁶²⁾ للخروج الى الفعل. مثال ذلك ان طبيعته متى الانثى وهودم في اوعيته غير طبيعته في حال الحمل عندما لقيه ⁽⁴⁶³⁾ متى الذكر، واخذ يتحرك، وطبيعته ايضا في هذا الوقت غير طبيعة الحيوان المستكمل بعد ولادته ولا استدلال بجميع الوجوه ⁽⁴⁶⁴⁾ من طبيعة الشيء بعد كونه وفراغه وحصوله، مستقرا على اكل حالاته على حال ذلك (١-٣٥) م
- ١٠ بشئ في حال حركته للكون ولا يستدل من حالته في حال حركته على حالته قبل ان ياخذ في الحركة ومتى ما غلطت في هذا وطردت الاستدلال (١-٢٣٨) ج
- من طبيعة الشيء الحاصل بالفعل على طبيعته وهو بالقوة حدث لك شكوك عظيمة، وتمحلت عندك امور لازم كونها ولزمت عندك امور مستحيلة.
- ١٥ فافرض في ما مثلنا به أن انسانا كامل الفطرة جدا ولد ومات والدته بعد ان ارضعته اشهرًا وانفرد الرجل ⁽⁴⁶⁵⁾ بتام تربية هذا المواد في جزيرة منقطعة الى ان كبر وعقل وعلم وهو لم يرقط امرأة ولا انثى من اناث سائر الحيوان. فسأل وقال الرجل ممن معه كيف وجدنا وعلى اى حال تكوننا ⁽⁴⁶⁶⁾ ؟ فاجابه المسؤول ان كل شخص منا انما تكون في بطن شخص من نوعنا مثلنا هو انثى بصورة كذا. وان الشخص منا كان صغير
- ٢٠ الجسم في داخل البطن يتحرك ويغتذى وينمو ⁽⁴⁶⁷⁾ قليلا قليلا وهو حي حتى ينتهى حدا ⁽⁴⁶⁸⁾ كذا من العظم فينفتح ⁽⁴⁶⁹⁾ له باب في اسفل الجسم يبرز منه ويخرج ولا يزال ⁽⁴⁷⁰⁾ ينمو ⁽⁴⁶⁷⁾ بعد ذلك الى ان يصير كما ترانا. فذلك المولود اليتيم يسأل ضرورة.

(462) يتحرك : ت ، تحرك : ج (463) لقيه : ج ، لقاء : ت (464) الوجوه : ت ، الوجود : ج (465) الرجل : ت ، الرجال : ن (466) تكوننا : ت ، تكوننا : ج (467) ينمو : ج ، ينمى : ت (468) خدا : ت ، حد : ج (469) فينفتح : ت ، يفتح : ج (470) ولا يزال : ت ، ج ، ولم يزل : ن

- ويقول . فهذا الواحد منا عند ما كان صغيرا في البطن وهو حي متحرك ينمو . هل كان يأكل ويشرب ويتنفس من فيه وانفه ويتغوط⁽⁴⁷¹⁾ ؟ فيقال له ، لا . فهو بلا شك ، يبادر لتكذيب هذا ويقم البرهان على جميع هذه الامور الحقيقية بانها ممتنعة باستدلاله بالموجود | الكامل المستقر ، ويقول كل شخص منا اذا مُسك عنه النَفَس بعض ساعة ، مات وتعطلت حركاته . 5 فكيف يتصور ان يكون شخص منا في داخل وعاء صفيق محيط به في داخل جوف مدة اشهر ، وهو حي متحرك ؟ ولو ابتلع احدا عصفورا مات ذلك العصفور لحينه عند حصوله في المعدة . فكيف في البطن الاسفل وكل شخص منا ان لم يأكل⁽⁴⁷²⁾ الطعام فيه ويشرب الماء ففي ايام قليلة يموت بلا شك ، فكيف يبقى الشخص حيا اشهر دون اكل وشرب⁽⁴⁷³⁾ . وكل شخص منا 10 ان اغتذى ولم يَغُط⁽⁴⁷⁴⁾ ففي ايام قليلة يموت باشد ألم . فكيف يقيم هذا اشهر دون تغوط ولو انتقب بطن احدا ، مات بعد ايام ، فكيف يزعم ان هذا الجنين كانت سرته مفتوحة وكيف لا يفتح عينيه ولا يبسط كفيه ولا يمد رجليه ، وجميع أعضائه سالمة لا آفة بها كما زعمتم . وهكذا يطرد 15 له القياس كله ان الانسان لا يمكن بوجه ان يتكون على هذه الصورة . فتأمل هذا المثل واعتبره يا ايها الناظر فتجد هذه حالنا مع ارسطو سواء ، لانا نحن معشر تباع موسى سيدنا وابراهيم ابينا عليها السلام نعتقد ان العالم كَوْن على صورة كذا وكذا ، وكان كذا من كذا وخلق كذا بعد كذا ، فيأخذ ارسطو يناقضنا ويستدل علينا من طبيعة الوجود المستقرة 20 الكاملة الحاصلة بالفعل التي نقرله نحن انها بعد استقرارها وكما لها ، لا تشبه شيئا مما كانت عليه في حال الكون ، وانها | اوجدت بعد العدم المحض . (٣٦ - ١) م واي حجة تقوم علينا من جميع ما يقوله ، وانما تلزم تلك الحجج لمن يدعى ان طبيعة هذا الوجود المستقرة تدل على كونه محدثا وقد اعلمت اني انا لا ادعى ذلك وها انا ارجع واذكر لك اصول طرقه ، وأريك كيف 25 لا يلزمنا منها شيء بوجه .

(471) انفه ويتغوط : ت ، انفيه ويتنيط : ج (472) لم يأكل : ت ج ، لا يأكل : ن
(473) اكل وشرب : ت ، يأكل ويشرب : ج (474) يغط : ت ، يغوط : ج

ودعوانا ان العالم يجملته اوجده الله بعد عدم ، وكونه الى ان كمل
كما تراه. قال : ان المادة الاولى لا كائنة ولا فاسدة. واخذ ان يستدل على
ذلك من الاشياء الكائنة الفاسدة ويبين امتناع كونها ، وهذا صحيح لانا
نحن ما ادعينا المادة الاولى تكونت كتكون الانسان من المني او تفسد كفساد
5 الانسان للتراب ، بل ادعينا ان الله اوجدها ، من لاشئ⁽⁴⁷⁵⁾ ، وهى على
ما هى عليه بعد ايجادها ، اعنى كونها يتكون منها كل شئ ويفسد لها⁽⁴⁷⁶⁾ كل
ما تكون منها ولا توجد عارية⁽⁴⁷⁷⁾ من صورة ، وعندها ينتهى الكون
والفساد ، وهى لا كائنة ككون ما يتكون منها ولا فاسدة كفساد ما يفسد
اليها ، بل مُبدَعة. واذا⁽⁴⁷⁸⁾ شاء مُبدِعوها ، عدمها عدما محضاً مطلقاً.
10 وكذلك نقول فى الحركة سواء لانه استدلال من طبيعة الحركة انها غير كائنة
ولا فاسدة ، والامر صحيح لانا ندعى انه بعد وجود الحركة على هذه الطبيعة
التي هى مستقرة عليها لا يتخيل كونها وفسادها كونا كلياً وفساداً كلياً
ككون الحركات الجزئية الكائنة وكفساد الحركات الجزئية وهو القياس
فى كل ما يلزم | طبيعة الحركة.

(٣٦ - ب) م

15 وكذلك القول فى الحركة⁽⁴⁷⁹⁾ الدورية لا ابتداء لها هو صحيح بعد
ايجاد الجسم | الكرى المتحرك دورا لا يتصور فى حركته ابتداء. وكذلك (٢٣٨ - ب) ج
نقول فى الامكان الذى يلزم ان يتقدم كل متكون لان هذا انما يلزم فى هذا
الموجود المستقر الذى كل ما يتكون⁽⁴⁸⁰⁾ فيه انما يتكون⁽⁴⁸⁰⁾ من موجود ما.
اما الشئ المبتدع من عدم ، فليس ثم شئ مشار اليه لافى الحس ولا فى العقل
20 فيتقدمه امكان. وكذلك نقول ايضا فى كون السماء لا تضاد فيها ، فان
هذا صحيح غير انا نحن ما ادعينا ان السماء تكونت كتكون الفرس والنحلة
ولا ادعينا ان تركيبها يوجب لها الفساد كالنبات والحيزان من اجل التضاد
الذى فيها.

(475) من لاشئ : ت ، لا من شئ : ج (476) يفسد لها : ت ، يفسد ويفسد اليها :
ج (477) عارية : ت ، صرية : ج (478) اذا : ت ، ان : ج (479) فى الحركة :
ت ج ، فى ان الحركة : ن (480) يتكون : ت ، تكون : ج

وملاك الامر هو ما ذكرناه ان الموجود في حال كماله وتماه لا تدل حالته تلك على حالته قبل كماله ، ولا شنيع علينا ايضا في قول قائل انه كُوت السماء قبل الارض او الارض قبل السماء ، او كانت السماء دون كواكب ، او نوع حيوان دون نوع آخر . اذ ذلك كله في حال تكون (481) هذه الجملة . كما ان الحيوان عند تكونه (482) ، كان القلب منه قبل الانثيين 5 كما يشاهد عيانا ، والعروق قبل العظام ، وان كان بعد كماله لا يوجد فيه عضودون عضو من جميع الاعضاء التي لا يمكن بقاء الشخص دونها . هذا كله ايضا (483) يحتاج اليه ان أخذ النص على ظاهره ، وان كان ليس الامر كذلك ، كما سيبيّن اذا امعنا في القول (484) .

(١-٢٧) م فينبغي ان تحفظ بهذا المعنى فانه سور عظيم | بنيته حول الشريعة 10 محيط بها يمنع حجارة كل رام اليها فان حاجتنا (485) ارسطو اعنى الآخذ برأيه وقال فاذا و (486) لا يدلنا هذا الموجود فهاذا (487) علمتم انتم ان هذا مكوّن ؟ وانه كانت ثم طبيعة اخرى كونه . قلنا هذا لا يلزمنا بحسب رومنا ، لانا لا نروم الآن ان نثبت ان العالم محدث بل الذى نرومه هو امكان كونه محدثا ولا يستحيل هذا الدعوى بالاستدلال بطبيعة الوجود 15 التي لاننا كره فيها ، فاذا ثبت امكان الدعوى كما بينا ، رجعنا بعد ذلك ، ورجعنا رأى الحدوث ولم يبق في هذا الباب الا ان ياتينا بامتناع كون العالم محدثا ، ليس من طبيعة الوجود ، بل مما يقضيه (488) العقل في حق الاله ، وهى الجهات الثلاث التي قد قدمت لك ذكرها وانهم يستدلون بها على قدم العالم من جهة الاله . وها انا اظهر لك وجه التشكيك عليها حتى لا يصح 20 منها دليل بوجه في فصل (489) . ياتى .

(481) تكون : ت ج ، تكوين : ن (482) تكونه : ج ، تكوينه : ت (483) في : ت
بعد يحتاج (484) الفصل الآتى ٣٠ (485) حاجتنا : ت ، حاجتنا : ج (486) فاذا و : ج ،
فاذا : ت (487) فيها ذا : ت ، بما : ج (488) يقضيه : ت ج ، يقضيه : ن (489)
فصل : ت ج ، فصول : ن

فصل يـح [١٨]

الطريق الأولى التي يذكرون التي يلزمنا بها بزعمهم ان الله ⁽⁴⁹⁰⁾ خرج من القوة الى الفعل اذا كان يفعل وقتا ، ولا يفعل وقتا ، ونقض هذا الشك بين جدا. وذلك ان هذا الامر انما يلزم في كل مركب | من مادة (٣٧ - ب) م 5 ذات امكان وصورة فهو بلا محالة ، متى فعل ذلك الجسم بصورته بعد ان لم يفعل ، فقد كان فيه شئ بالقوة وخرج للفعل ، فلا بدله من مخرج ، لان هذه المقدمة انما تبرهن في ذوات المواد. اما ما ليس بجسم ولا له مادة ، فليس في ذاته امكان بوجه. وكل ما له هو بالفعل دائما وليس يلزم فيه هذا ولا يمتنع فيه ان يفعل وقتا ولا يفعل وقتا ، ولا يكون ذلك تغيرا 10 في حق المفارق ، ولا خروجا ⁽⁴⁹¹⁾ من القوة الى الفعل.

دليل ذلك ، العقل الفعال ، على رأى ارسطو وتباعه ، الذي هو مفارق ، وقد يفعل وقتا ولا يفعل وقتا ، كما بين ابو نصر في مقاله « في العقل » هناك قال كلاما هذا نصه :

« وظاهر ⁽⁴⁹²⁾ ان العقل الفعال ليس دائما يفعل ، بل يفعل حيناً ولا 15 يفعل حيناً » ⁽⁴⁹³⁾. هذا نصه. وهو حق بين ومع كونه كذلك ، فليس يقال ان العقل الفعال متغير ولا كان فاعلا بالقوة وصار بالفعل ، لما فعل في وقت ما لم يفعله من قبل ، لانه لا نسبة بين الاجسام ، وما ليس بجسم ولا شبه بوجه لا في حين الفعل ولا في حين الكف عن الفعل. وانما يقال لفعل الصور ذوات المواد ، ولفعل المفارق فعلا باشتراك الاعم. 20 فلذلك لا يلزم من كون المفارق لا يفعل في وقت ما ، الفعل الذي يفعله في ما بعد ان يكون خرج من القوة الى الفعل كما نجد ⁽⁴⁹⁴⁾ ذلك في الصور ذوات المواد ، ولعل ظاناً يظن ان في هذا القول مغالطة ما ، وذلك ان العقل | الفعال انما يجب ان يفعل وقتا ولا يفعل وقتا ، ليس من اجل (٣٨ - ا) م

(490) الله : ج ، الاله : ت (491) خروج : ج (492) وظاهر : ج ، قال وظاهر : ت (493) القسم ٤٧ الصحيفة ٣٢ نشر Bouyge (494) نجد - : ج

امرما في ذاته . بل من اجل تهيؤ المواد . اما الفعل منه فدائم لكل متهيؤ .
فان كان ثم عائق عن الفعل فمن اجل التهيؤ⁽⁴⁹⁵⁾ المادى لامن اجل العقل
في نفسه

- فليعلم هذا الظان ان قصدنا ليس هو الاخبار بالسبب الذي من اجله
فعل الله تعالى في وقت ولم يفعل في وقت ولا الزمنا بهذا المثال . وقلنا 5
(٢٣٩ -) ج ان كما العقل | الفعال يفعل في وقت ولا يفعل في وقت وهو مفارق كذلك
الله تعالى ، ما قلنا هذا ولا الزمناه ، ولو فعلنا ذلك لكانت مغالطة ، بل الذي
الزمناه وهو الزام صحيح ان العقل الفعال الذي ليس هو جسما ولا قوة
في جسم ، وان فعل وقتا ، ولا يفعل ذلك الفعل وقتا اخر ، كان سبب ذلك
اى شئ كان فليس يقال فيه انه خرج من القوة الى⁽⁴⁹⁶⁾ الفعل ولا انه كان 10
في ذاته امكان ولا انه مفتقر لمُخرج يخرج من القوة الى الفعل ، فقد
سقط عنا ذلك الشك العظيم الذي شكك⁽⁴⁹⁷⁾ علينا القائل بقدم العالم اذ
ونحن نعتقد انه تعالى لا جسم ولا قوة في جسم ، فلذلك لا يلزمه تغير ، اذ
وفعل بعد ان لم يفعل .

- الطريق الثانية: هي الشئ⁽⁴⁹⁸⁾ يوجب بها قدم العالم لارتفاع الدواعي 15
والطوارئ والموانع في حقه تعالى وحل هذا الشك عسير⁽⁴⁹⁹⁾ وهو
دقيق فاسمعه .

- اعلم ان كل فاعل ذى ارادة يفعل افعاله من اجل شئ ما ، فانه
بالضرورة انما يوجب له ان يفعل وقتا | ولا يفعل وقتا من اجل موانع (٣٨ - ب) ٢
او طوارئ . مثال ذلك ان الانسان مثلا يريد ان تكون له دار فلا يئنيها 25
لاجل الموانع ، وذلك اذا لم تكن مادة حاضرة او تكون حاضرة ولا
تتأتى لقبول الصورة لعدم الآلات ، وقد تكون المادة والآلات حاضرة
ولا يئني لكونه لا يريد ان يئني لا يستغناؤه عن الكن ، فاذا طرأت

(495) التهيؤ ت ، تهيؤ ج (496) ال ت ، (497) شكك : ت ،
شك - (498) يوجب ت ، وجب - (499) عير ت ، صر ج

طوارئ مثل حرّ او رد يوجد له طلب الكنّ ، فحينئذ يريد ان يبنى ، فقد تبين ان الطوارئ تغير الارادة ، والموانع تقاوم الارادة ، فلا يفعل بحسبها. هذا كله متى كانت الافعال من اجل شيء ما ، خارج عن ذات الارادة. امامتي لم يكن للفعل غاية اخرى بوجه الاكونه تابعا لارادة ، فان تلك الارادة لا تحتاج دواعي . وذلك للمريد وان لم تكن له موانع لا يلزم ان يفعل دائما ، اذ ليست⁽⁵⁰⁰⁾ ثم غاية ما خارجة من اجلها يفعل. فيلزم اذا لم تكن موانع لحصول تلك الغاية ان يفعل ، ان الفعل ههنا تابع لمجرد الارادة.

فان قال قائل : هذا كله صحيح لكن كونه يريد وقتا ولا يريد وقتا ، ليس هذا تغيرا ؟ قلنا له : لا ، اذ حقيقة الارادة وما هيها ، هذا معناها ان يريد ولا يريد. فان كانت تلك الارادة لذى مادة حتى يطلب بها غاية ما خارجة ، فتكون ارادة متغيرة بحسب الموانع والطوارئ . اما ارادة المفارق التي ليست هي من اجل شيء آخر بوجه فليست متغيرة ولا كونه⁽⁵⁰¹⁾

يريد الآن شيئا و⁽⁵⁰²⁾ يريد غيره غدا تغيرا في ذاته | ولا يستدعى هذا سببا (٣٩ - ١) م آخر ، كما انه كونه يفعل ولا يفعل ، ليس بتغير كما بينا . سيدين ان ارادتنا وارادة المفارق انما يقال عليها⁽⁵⁰³⁾ ارادة باشتراك ولاشبه بين الارادتين ، فقد انفك ايضا هذا الاعتراض ، وتبين انه لا يلزمنا من هذه⁽⁵⁰⁴⁾ الطريق⁽⁵⁰⁵⁾ محال وهذا هو رومنا كما علمت .

والطريق⁽⁵⁰⁶⁾ الثالثة : وهي التي يلزمون بها قدم العالم لكون كل ما تقتضيه الحركة ان يبرز قد برز وحكمته قديمة كذاته ، فاللازم عنها قديم. وهذا الزام ضعيف . وذلك انا كما جهلنا حكمته التي اوجبت ان تكون الافلاك تسعة لا اكثر ولا اقل ، وعدد الكواكب على ما هو⁽⁵⁰⁷⁾ عليه ، لا اكثر ولا اقل ولا اكبر ولا اصغر . كذلك نجعل حكمته في كونه او جد الكل بعد ان لم يكن مند مدة قريبة والكل تابع لحكمته الدائمة الغير متغيرة

(500) ليست ت . ليس - (501) ولا كونه ت ج . ولا : ن (502) و ت . ولا - (503) عنيها ت ، عليها - (504) هذه : ت ، هذا : ج (505) الطريق ت . - الطريق ن (506) الطريق : ج (507) هو : ت ، هي : ج

لكوننا⁽⁵⁰⁸⁾ مجهول كل الجهل قانون تلك الحكمة ومقتضاها . اذ المشيئة ايضا في رأينا تابعة للحكمة . والكل شئ واحد اعنى ذاته وحكمته اذ نحن لانعتقد الصفات . وستسمع في هذا المعنى كثيرا ؛ اذا تكلمنا في العناية⁽⁵⁰⁹⁾ وبهذا الاعتبار تسقط تلك الشناعة .

- 5 واما ما ذكره ارسطو من اجماع الالم في سالف الدهر⁽⁵¹⁰⁾ من ساكن الملائكة في السماء ومن كون الاله في السماء . وكذلك جاء في ظواهر النصوص ، فليس ذلك للدلالة على قدم السماء كما يريد هو ، بل ذلك قيل للدلالة على ان السماء تدلنا على وجود العقول المفارقة . وهم الروحانيون والملائكة . وهي تدلنا على وجود الاله وهو محركها ومدبرها كما سنبين ونوضح ان ليس ثم دليل⁽⁵¹¹⁾ يدلنا على وجود الصانع على رأينا كدلالة السماء وهي تدل ايضا على رأى الفلاسفة كما ذكرنا على وجود محركها . وانه لا جسم ولا قوة في جسم . وبعدما بينت لك من امكان دعوانا وانه ليس بالمتنع كما يزعم من يقول بالقدم ارجع واين ترجيح رأينا بالنظر واظهر ما يلزم رأيه من الشناعة في فصول تاتى .
- 10

15 فصل يط [١٩]

- ج (٢٣٩ - ب) قد بان لك من مذهب ارسطو ومن مذهب كل من يقول بقدم العالم انه يرى ان هذا الوجود صدر عن البارى على جهة اللزوم ، وانه تعالى علته⁽⁵¹²⁾ ، وهذا معلول ، و⁽⁵¹³⁾ هكذا لزم . وكما لا يقال فيه تعالى لم وجد او كيف وجد؟ . هكذا اعنى واحدا وغير جسم . كذلك لا يقال في العالم بجملة لم وجد وكيف وجد؟ هكذا ، اذ هذا كله لازم ان يوجد كذا العلة ومعلولها . ولا يمكن فيها عدم بوجه . ولا تغير عماها عليه . فلذلك يلزم عن هذا رأى لزوم دوام كل شئ على طبيعته ، وأن لا يتغير بوجه
- 20

(508) لكوننا : ج ، لكننا . ت (509) الجزء الثالث الفصل ١٢ ، ١٧ وانظر الجزء الاول الفصل ٦٩ (510) سالف الدهر ت ج ، خالف ن (511) دليل ت . دليلا . - (512) حلة ت ، علة العلل : ن ، ولا يقرأ في ج (513) و - : ج

شيء من الاشياء عن طبيعته. وبحسب هذا الرأى يكون تغير شيء من الموجودات عن طبيعته ممتنعاً | فلا تكون اذن هذه الاشياء كلها بقصد (٤٠-١) م قاصد اختار واراد ان تكون هكذا ، لانه ان كانت بقصد قاصد ، فقد كانت غير موجودة ؛ هكذا قبل ان تُقصد. واما بحسب رأينا نحن فالامر بين انها بقصد لاعلى جهة اللزوم ، ويجوز ان يغيرها ذلك القاصد ويقصد ٥ قصداً آخر ، لكن ليس اى قصد باطلاق ، لان ثم طبيعة امتناع ثابتة لا يمكن بطلانها كما نبين .

وغرضى في هذا الفصل ان ابين لك بدلائل تقارب البرهان ان وجودنا هذا يدلنا على انه بقصد قاصد، ضرورة من غير ان اتكلف ما ارتكبه (514) المتكلمون من ابطال طبيعة الوجود والقول بالجزء ، وخلق الاعراض 10 مستمرا ، وجميع ما بينت لك من اصولهم التى انما راموا تمهيدها (515) لايجاد التخصيص (516). ولا تظن انهم ايضا قالوا هذا الذى اقول. اما انهم راموا ما اروه (517) فلا شك. وكذلك ذكروا الامور التى اذكروا ولحظوا فيها التخصيص ، غير انهم لا فرق عندهم بين اختصاص هذا النبات بالحرمة 15 دون البياض او بالحلاوة دون المرارة، او اختصاص السماء بما هى عليه من الشكل دون الترييح والتثليث. واثبتوا التخصيص بمقدماتهم تلك التى قد علمتها ، وانا اثبت التخصيص فى ما ينبغى ان يثبت فيه بمقدمات فلسفية مأخوذة من طبيعة الوجود. وهذه الطريق ابينها بعد تقديم هذه :

المقدمة وهى ان كل مادة (518) مشتركة بين اشياء متغايرة بوجه 20 من وجوه التغاير (519). فلا بد ضرورة من سبب آخر ، خارجا عن (520) | (٤٠-ب) م تلك المادة المشتركة هو (521) الذى اوجب كون بعضها بصفة ما . و

(514) ارتكبه : ج ، ارتكبه : ت (515) تمهيدا : ت ، تمهيدا : ج (516) التخصيص . ت ج - التلخيص : ن (517) ما اروه : ت ، الذى اقول : ج (518) ان كل مادة : ت ج ، ان المادة : ن (520) خارجا : ت ، خارج : ج (519) التغاير : ت ج ، التغاير : ن (521) هو : ت ج ، وهو : ن

بعضها بصفة اخرى ، او اسباب على عدد المتغيرات (522) . وهذه مقدمة مجمع عليها ممن يعتقد القدم ، ومن يعتقد الحدوث . وبعد هذه المقدمة آخذ في تبين (523) ما قصدت تبينه على جهة السؤال (524) والجواب على رأى ارسطو .

- 5 سألنا ارسطو وقلنا له : قد برهنت لنا على كون مادة كل ماتحت فلك القمر مادة واحدة مشتركة للكل . فما علة اختلاف هذه الانواع الموجودة هنا ، وما علة اختلاف اشخاص كل نوع منها ؟

فجاوبنا عن ذلك بان قال علة الاختلاف تغير امتزاج المركبات من تلك المادة . وذلك ان تلك المادة المشتركة قبلت اولاً اربع صور ، وكل صورة منها تبعها كيفيتان ، وبذلك الكيفيات الاربع صارت 10 اسطقسات لما تركب منها . وذلك انها تختلط اولاً بحركة الفلك ، ثم تمتزج فيحدث الاختلاف في المختلطات المترتبة منها بمقادير مختلفة من الحار والبارد والرطب واليابس ، فتصير فيها بهذه الامزجة المختلفة تهيات مختلفة لقبول صور مختلفة . وبذلك الصور ايضا تصير منهية لقبول صور اخرى وهكذا دائماً .

15

والصورة النوعية الواحدة يوجد لمادتها عرض كبير في كمها وكيفيةها . وبحسب ذلك العرض تختلف اشخاص النوع كما تبين في العلم الطبيعي . وهذا كله صحيح بين لمن ينصف نفسه ولا يتخذها .

- (٤١ - ب) م ثم سألنا ارسطو ايضا وقلنا له : اذا كان امتزاج (525) الاسطقسات هو السبب في تهيت المواد لقبول الصور المختلفة ، اى شئ هباً تلك المادة 20 الاولى حتى يقبل (526) بعضها صورة النار وبعضها صورة الارض وما بينهما لقبول صورة الماء والهواء ومادة الكل واحدة مشتركة ؟ وبما ذا كانت مادة الارض احق بصورة الارض ومادة النار احق بصورة النار ؟

(522) المتغيرات : ت ج ، المتغيرات : ن (523) تبين ت ج ، تبينه : ن (524) السؤال : ج ، المسألة : ت (525) امتزاج : ت ، امتزاج : ج (526) يقبل : ج ، قبل : ت

فجواب ارسطو عن ذاك باد⁽⁵²⁷⁾ قال : اوجب ذلك اختلاف
المواضع . اذ هي اوجبت لهذه المادة الواحدة تهيؤات مختلفة ، وذلك ان
الذى يلي منها المحيط اثر فيه لطافة وسرعة حركة ، وقربا⁽⁵²⁸⁾ من
طبيعته ، فقبل بذلك التهيؤ صورة النار . وكلما⁽⁵²⁹⁾ بعدت المادة عن المحيط
5 نحو المركز صارت أكثف واصلب واقل ضوءاً ، فصارت ارضا وهي
العلة في⁽⁵³⁰⁾ الماء والهواء فكان ذلك ضروريا ، اذ من المحال أن تكون
هذه المادة في ، لامكان ، او يكون المحيط هو المركز والمركز هو المحيط . (٢٤٠ - ١) ج
فهذا اوجب لها التخصيص بصور مختلفة اعني التهيؤ لقبول صور مختلفة .

ثم سألناه وقلنا له هل المحيط اعني السماء مادتها ومادة الاسطقسات
10 واحدة ؟ قال : لا ، بل تلك مادة اخرى وصور اخرى ، والجسم
مقول على هذه الاجسام التي لدينا ، وعلى تلك باشتراك كما بين المتأخرون .
وقد برهن على جميع ذلك . ومن هنا اسمع ما ا قوله انا ايها الناظر
في مقالتي هذه .

قد علمت برهان ارسطوان باختلاف الافعال يستدل على اختلاف (٤١ - ب) م
15 الصور ، فلما كانت حركات الاسطقسات الاربعة مستقيمة وجركة الفلك
دورية ، علم ان تلك المادة غير هذه المادة ، وهذا صحيح ، بحسب النظر
الطبيعي . ولما وجدت ايضا هذه التي حركاتها مستقيمة مختلفة الجهة ، منها
ما يتحرك الى فوق ، ومنها ما يتحرك الى اسفل ، ووجد ايضا الذي
يتحرك منها لجهة واحدة ، بعضها اسرع ، وبعضها ابطأ ، علم انها
20 مختلفة الصور . وبهذا علم ان الاسطقسات اربعة . وعلى هذا النحو
من الاستدلال بعينه يلزم ايضا ان تكون مادة الافلاك كلها واحدة ، اذ
كلها تتحرك دورا وصورة كل فلك مخالفة لصورة الفلك الآخر ، اذ
هذا يتحرك من الشرق للغرب واخر من الغرب للشرق . وايضا فان

(527) باد . ت . - ج (528) قرب . ح ، قرب : ت (529) كلما : ت ، كل ما : ج
(530) في الماء . ت ج . من الماء . د

حركاتها مختلفة في السرعة والإبطاء ، فيلزم ان يسأل ايضا ويقال له
اذ وهذه مادة مشتركة لجميع الافلاك قد اختص كل موضوع⁽⁵³¹⁾ منها
بصورة ما غير صورة الآخر. من هو مخصص هذه الموضوعات
ومهيئتها لقبول صور مختلفة ؟ وهل ثم بعد الفلك شئ اخر ينسب له هذا
التخصيص الا الله عز وجل.

5

وها انا انبهك على بُعد غور ارسطو ، وغرابة ادراكه وكيف
زجه هذا الاعتراض ، بلا شك ، ورام الخروج عنه باشياء لم يساعده
الوجود عليه ، و ان كان لم يذكر هذا الاعتراض ، لكنه يبدولنا⁽⁵³²⁾
من اقواله⁽⁵³³⁾ انه يروم ان ينظم لنا وجود الأفلاك كما نظم لنا وجود

10 م (٤٢-١) ما دون الفلك حتى يكون | الكل على جهة اللزوم الطبيعي ، لاعلى جهة

قصد قاصد. كيف شاء ، وتخصيص مخصص على اى وجه احب ، فلم
يتيم له ذلك ولا يتم ابدا. وذلك انه يروم ان يعطي العلة في كون الفلك
تحرك من الشرق ولم يتحرك من الغرب ، ويروم ان يعطي العلة في كون
بعضها سريع الحركة وبعضها بطيئا.⁽⁵³⁴⁾ وان ذلك لازم لنظام وضعها

15 من تلك الاعلى ويروم ان يعطي العلة في كون كل كوكب من السبعة
له عدة افلاك ، وهذا العدد العظيم في فلك واحد ، هذا كله يروم
اعطاء اسبابه حتى ينظم لنا الامر نظما طبيعيا على جهة اللزوم ، لكنه لم
يتم له شئ من هذا ، لان كل ما بينته لنا مما⁽⁵³⁵⁾ دون فلك القمر جرى
على نظام مطابق للموجود بين العلل.

20 وامكن ان يقال فيه إنه على جهة اللزوم عن حركة الفلك وعن
قواه. أما جميع ما ذكره في امور الفلك ، فلا علة بينة اعطى في ذلك .
ولاجرى⁽⁵³⁶⁾ الامر فيه على نظام يمكن ان يُدعى فيه اللزوم. اذ نرى
الافلاك : منها ما هو الاسرع حركة فوق الابطأ حركة ، ومنها ما هو

(531) موضوع : ت ج ، موضع : ن (532) لنا : ج ، - : ت (533) اقواله :
ت ، انا ويله : ج (534) بطيئا : ج ، بطى : ت (535) ما : ت ، من : ج (536)
جرى : ت ج ، اجرى : ن

الابطأ حركة فوق الاسرع حركة ، ومنها ما حركاتها متساوية ، وان كانت بعضها فوق بعض ، وامور أخرى عظيمة جدا في حق اعتبار كون الامر على جهة اللزوم ، سافرد لها فصلا من فصول هذه المقالة (537)

- وبالجملة فان ارسطو ، بلا شك ، لما علم ضعف اقاويله في تحليل هذه الاشياء واعطاء اسبابها ، قدم على اخذه في هذه المباحث كلاما | هذا نصه (٤٢-٣) م
- قال (538) : « نريد الان ان (539) نفحص عن مسألتين اثنتين فحضا شافيا ، فانه من الواجب ان نفحص عنهما ، ونقول فيها بمبلغ عقولنا وعلمننا ورأينا ، الا انه لا ينبغي لاحد ان ينزل ذلك منا على قحة وجرأة ، لكنه ينبغي ان يعجب من حرصنا على الفلسفة ورغبتنا فيها ، فاذا ما طلبنا المسائل الجزيلة (540) الشريفة وقويتنا على اطلاقها اطلاقا يسيرا مبرما (541) فيحق على السامع ان يشتد سروره ويتهيج » هذا نص كلامه .

- فقد تبين لك انه بلا شك عارف لضعف (542) تلك الاقاويل ، ولا سيما بكون علم التعاليم في زمانه كان لم يكمل ولا علم في زمانه من حركات الفلك مثل ما علمناه اليوم . ويبدو لي ان الذي قاله في ما بعد الطبيعة من وضع عقل مفارق لكل فلك ، انما هو من اجل هذا المعنى ايضا حتى يكون هناك شئ يخص كل فلك بحركة ما ، وسنبين انه لم يربح هذا شيئا .

- اما قوله في هذا النص الذي اثبت لك : « بمبلغ عقولنا وعلمننا ورأينا » فاني ابين لك معناه ولم اره لاحد من الشارحين . اما قوله « رأينا » فانه ينسب به جهة اللزوم الذي هو | القول بقدم العالم . واما قوله « علمنا » (٢٤٠-ب) ج
- فيعني الامر بالبين المجمع عليه ان كل شئ من هذه الاشياء لا بد له من سبب وعلّة ، او ليس هو امرا واقعا كيف اتفق . وقوله « عقولنا » يعني

(537) الفصل الآتي ٢٤ (538) كتاب السماء II ، ١٢ (539) ان : ت ، - : ج (540) الجزيلة : ت ج ، الجدلية : ن (541) مبرما : ت ، مكرما : ج (542) لضعف : ح ، ضعف : ت

(٤٣-١) م قصورنا عن اعطاء اسباب مثل هذه الامور على عايتها ومهايتها ، لكنه | رغم انه يعطى فيها شيئا يسيرا . وكذلك فعل ، لان الذى ذكره من سرعة الحركة الكلية و بطء فلك الكواكب الثابتة لكونه فى خلاف الجهة هى علة مستغربة عجيبة .

- وكذلك قال يلزم ان كلما بعد فلك عن الثامن كان اسرع حركة ، 5
لكن هذا لم يطرد ، كما بينت لك ، واشد من هذا ان افلاكا ايضا
تتحرك من المشرق الى المغرب من دون الثامن ، فكان يجب ان تكون
اسرع مما تحتها مما يتحرك كذلك من المشرق الى المغرب ، وان كان تكون
هذه المتحركة من المشرق قريبة فى السرعة من حركة التاسع ، لكنه كما
اعلمتك لم يكن علم الهيئة فى زمانه كما هو اليوم . 10

- واعلم ان بحسب رأينا نحن معشر من يقول بحدث العالم ، يسهل هذا
كله ويطرد على اصولنا . لانا نقول : ثم مخصص مخصص كل فلك بما شاء
من جهة الحركة وسرعتها ، ولكننا نجهل وجه الحركة فى إيجاد هذا .
هكذا فلو قصد (543) ارسطوان يعطينا علة اختلاف حركة الافلاك
حتى يكون ذلك على نظام وضع بعضها من بعض كما ظن ، لكان ذلك 15
غريبا ، وكان يكون علة التخصيص فى حركاتها كعلة اختلاف الاسطقات
فى وضعها بين المحيط والمركز ، لكنه لم ينتظم الامر هكذا كما بينت لك .

- وآبين من هذا فى وجود التخصيص فى الفلك الذى (544) لا يقدر
احد ان يوجد له سببا مخصصا (545) غير قصد القاصد هو وجود
(٤٣-ب) م الكواكب . وذلك ان كون الفلك متحركا دائما | والكوكب ثابتا 20
دائما (546) ، دليل على ان مادة الكواكب ليست هى مادة الافلاك وقد
ذكر ابو نصر فى حواشيه على « السماع » كلاما هذا نصه قال .

(543) قصد . قدر ت (544) الذى ت . > (545) سبب مخصصا ت ،
سبب مخصص > (546) الكوكب ثابتا دائما ت . الكواكب ثابتة دائمة ج

« بين الفلك والكواكب فرق ، لان الفلك يشفّ والكواكب لا تشفّ. والسبب في ذلك ان بين المادتين والصورتين فرقا ، ولكن يسيرا ». هذا نص كلامه. اما انا فلا اقول يسيرا بل يختلف⁽⁵⁴⁷⁾ جدا جدا . لاني لا استدل بالشفوف⁽⁵⁴⁸⁾ بل بالحركات . فيبين لي ان هذه 5 ثلث⁽⁵⁴⁹⁾ مواد وثلاث⁽⁵⁴⁹⁾ صور ، اجسام ساكنة ابدأ في ذاتها ، وهي اجرام الكواكب ، واجسام متحركة ابدأ وهي اجرام الافلاك ، واجسام تتحرك وتسكن وهي الاسطقسات . فياليت شعري اى شئ جمع بين هاتين المادتين المختلفتين ! اما غاية الاختلاف⁽⁵⁵⁰⁾ كما يبدو لي او⁽⁵⁵¹⁾ الذى بينها اختلاف يسير كما يذكر ابو نصر ومن هو المهمل لهذا الاتحاد ؟ .

وبالجملة⁽⁵⁵²⁾ جسمان مختلفان مركوز احدهما في الآخر غير مخالف 10 له ، بل متحيز في موضع منه مخصوص ملتحم به بغير قصد قاصد عجب ، واعجب من هذا هذه الكواكب الكثيرة التى فى الثامن ، كلها اكر بعضها صغار ، وبعضها كبار ، كوكب هنا⁽⁵⁵³⁾ و آخر على بعد ذراع فى رأى العين . وعشرة مزدحمة مجتمعة ورقعة كبرى جدا ، لاشئ فيها . ما السبب 15 المخصص لهذه الرقعة بعشرة كواكب والمخصص للآخرى بعدم⁽⁵⁵⁴⁾ الكواكب ؟ وايضا جسم الفلك كله جسم واحد بسيط لا اختلاف فيه . فباى سبب صار هذا الجزء من الفلك احق بهذا الكوكب الموجود (١-٤٤) م فيه من الجزء الآخر ؟

وهذا كله وكل ما هو من نمطه ، انما يبعد جدا ، بل يقارب 20 الامتناع ، اذا اعتقد ان هذا كله وجب على جهة اللزوم عن الاله⁽⁵⁵⁵⁾ يراه ارسطو . اما اذا اعتقد ان هذا كله بقصد قاصد فعل هكذا⁽⁵⁵⁶⁾ ،

(547) مختلفا : ت ، يختلف : ج (548) بالشفوف : ت ، بالشفيف : ج (549) و : ج : ثلاث (550) اما غاية الاختلاف : ت ، - : ج (551) او : ت ، ان : ج (552) وبالجملة : ت ، بالجملة : ج (553) هنا : ت ، منها : ج (554) بعدم : ت ، لعدم : ج (555) الاله : ت ، الله : ج (556) هكذا : ت ، - : ج

فلا يصحب هذا الرأي شيء من التعجب ولا بعد اصلا . ولا يبق
موضع بحث ، الا قولك ما السبب في قصد هذا ؟ والذي يُعلم على التجميل
ان هذا كله لمعنى لا نعلمه ، وأن ليس هذا فعل عبث ولا كيف اتفق .
لأنك قد علمت ان عروق شخص الكلب والحمار واعصابها ما وقعت
كيف اتفق . وبأى مقدار اتفق ، ولا صار هذا العرق غليظا ، والآخر (557)
دقيقا وعصبة تتشعب شعبا كثيرة ، واخرى لا تتشعب كذلك ، وواحدة
نازلة مستقيمة واخرى انعطفت باتفاق . وانه لم يكن شيء من هذا الا
لمنافع قد علم ضرورتها (558) .

فكيف يتخيل عاقل ان تكون اوضاع هذه الكواكب ومقاديرها
وعدها وحركات افلاكها المختلفة للامعنى ، او كيف اتفق . لاشك
ان كل شيء منها ضرورى بحسب قصد القاصد . وترتيب هذه الامور
على جهة الزوم لا (559) بقصد امر بعيد من التصور جدا جدا ، ولا
دليل يندى على القصد اعظم من اختلاف حركات الافلاك ، وكون
(٢٤١-١) ج الكواكب مركزا في الافلاك . ولذلك تجد الانبياء كلهم قد اتخذوا
الكواكب والافلاك دليلا على وجود الاله ضرورة وجاء حديث
15 (٤٤-ب) م ابراهيم من اعتباره | بالكواكب ما قد شهر ، (560) وقال اشعيا : منبها
على الاستدلال بها : از معوا عيونكم الى العلاء وانظروا من خلق
هذه (561) . وكذلك قال ارميا : خلق السماء (562) وقال ابراهيم : الرب اله
السماء (563) . وقال سيد النبيين : راكم السموات (564) . كما يثبت (565) . وهذا
20 هو الدليل الصحيح الذى لا شك فيه .

(557) الاخر : ج ، اخر : ت (558) ضرورتها . ت ، ضرورتها : ج (559)
لا : ت ، بل : ج (560) بيا پترا ١٥ ب ، يوما ٢٨ ب (561) : ع [اشعيا ٢٦/٤٠] ،
شاو موم عنيكم وراو مارا الاوكو : ت ج (562) يوجد في ارميا كما افاده . ب ، عوشه
هشم : ت ج (563) : ع [التكوين ٧/٢٤] ، الله الهى هشم : ت ج (564) : ع
[التثنية ٢٦/٢٣] ، روكب شيم : ت ، لا يقرأ في ج (565) الجزء الاول ، الفصل ٧٠

٣٣٣

وبيان ذلك ان كل مادون الفلك من الاختلافات ، وان كانت مادتها واحدة كما بينا. تقدر ان تجعل مخصصها قوى فلكية، واوضاع المادة من الفلك ، كما علمنا .ارسطو. اما الاختلافات الموجودة في الافلاك والكواكب، فن مخصصها الا الله تعالى. فان قال قائل :
 5 العقول المفارقة، فما ربح في هذا القول شيئا. وبيان ذلك ان العقول ليست اجساما ، فيكون لها وضع من الفلك، فلاى شئ تحرك هذا الفلك حركته الشوقية ، نحو عقله المفارق لجهة الشرق ، واخر للغرب . اترى ذلك العقل الواحد في جهة الغرب والاخر في جهة الشرق ، وكون هذا ابطأ وهذا اسرع ، ولم يطرد ذلك على نسبة بعد بعضها من بعض
 10 كما علمت.

ولابد ضرورة ان يقال إن طبيعة هذا الفلك وجوهره اقتضت ان يتحرك لهذه الجهة وبهذه السرعة ، وان يكون لازم اشتياقه هذا المعنى هكذا. وكذلك يقول ارسطو ، وبهذا يصريح ، فقد رجعنا لما كنا فيه اولا .

15 فنقول : اذا كانت مادتها كلها واحدة بأى شئ تخصص هذا بطبيعة دون طبيعة الآخر وصار فيه شوق ما يوجب له هذا النحو من الحركة ، مخالف لشوق الآخر الذى | اوجب له نحو حركة اخرى ، م (٤٥-١)
 لا بد من تخصص ضرورة ، فقد اخرجنا هذا الاعتبار الى البحث عن مطلبين :

20 احدهما : هل بوجود هذا الاختلاف يلزم ان يكون ذلك بقصد قاصد ضرورة لاعلى جهة اللزوم ، اولا يلزم ؟

والمطلب الثانى : هل اذا كان جميع⁽⁵⁶⁶⁾ هذا بقصد قاصد تخصص هذا التخصص يلزم ان يكون ذلك حادثا بعد عدم ، اولا يلزم ذلك؟

(566) جميع : ت ، - : ج

بل يكون مخصصه لم يزل هكذا. اذ قد⁽⁵⁶⁷⁾ قال هذا ايضا⁽⁵⁶⁸⁾ بعض من يعتقد القدم. وها انا آخذ في هذين المطلبين وابين ما ينبغي ان يبين فيها في فصول تاتي.

فصل ك [٢٠]

- 5 ارسطو يبرهن أن الامور الطبيعية كلها ليست واقعة بالاتفاق .
وبرهانه على ذلك كما ذكر ، وذلك أن الامور الاتفاقية ليست دائمة ولا
اكثرية وكل هذه الامور اما دائمة او اكثرية . اما السماء وكل ما فيها ،
فدائمة على حالات لا تتغير كما بينا ، لا في ذواتها ولا في تبديل⁽⁵⁶⁹⁾
مواضعها . واما الامور الطبيعية التي دون فلك القمر: فمنها⁽⁵⁷⁰⁾ دائمة ،
ومنها اكثرية . فالدائمة كتسخين النار ونزول الحجر الى اسفل . 10
والاكثرية⁽⁵⁷¹⁾ كاشكال اشخاص كل نوع وافعاله . وكل⁽⁵⁷²⁾ هذا
بين ، فاذا كانت جزئياته ليست بالاتفاق فكيف يكون كله بالاتفاق؟
(٥١-ب) م فهذا برهان | على ان هذه الموجودات ليست اتفاقية . وهذا نص كلام
ارسطو في الرد على من زعم من المتقدمين ان هذا العالم وقع بالاتفاق وانه
كان من تلقاء نفسه بلا سبب . 15

قال⁽⁵⁷³⁾ : « وقد جعل قوم آخر سبب هذه⁽⁵⁷⁴⁾ السماء والعوالم
كلها تلقاء انفسها فانهم قالوا ان من تلقاء نفسه كان الدوران ، والحركة
التي ميزت وقومت الكل على هذا النظام . وان هذا نفسه لموضع عجب
شديد ، اعني ان يقولوا في الحيوان والنبات انها لا تكون ولا تحدث
بالبخت ، لكن لها سبب⁽⁵⁷⁵⁾ اما طبيعة واما عقل واما غير ذلك مما 20

(567) قد: ت ، - : ج (568) ايضا: ت ، - : ج (569) تبديل: ت ، تبديل -
(570) فمنها: ت ، منها: ج (571) الاكثرية: ت ، الاكثرى - (572) وكل
ت ، - : ج (573) الفريقتا II ٤ [علم الطبيعة II ٤ ص ١٣٦ . رحمة احمد لطفى السيد از
الربيع ، دار الكتب المصرية ١٩٢٥ وهناك فرق كبير في الافادة والاسلوب] (574) هذه
ت ، هذا: ج (575) سببا: ت ، سبب -

اشبهه. لانه ليس يتولد اى شئ اتفق، من كل بزر او من⁽⁵⁷⁶⁾ كل منى، لكن من هذا البزر تكون ربتونة ومن هذا المنى يكون انسان ويقولون فى السماء وفى الاجسام التى هى من بين سائر⁽⁵⁷⁷⁾ الاجسام المرتبة للهية اما انما كانت من تلقاء انفسها وانها ليس لها سبب اصلا مثل ما للحيوان والنبات. « هذا نص كلامه واخذ يبين تزييف هذا الوهم الذى توهموه 5 بقول ابسط.

فقد بان لك ان ارسطو يعتقد ويبرهن ان هذا الموجودات كلها ليست موجودة بالاتفاق، فالذى يناقض كونها بالاتفاق ان تكون بالذات، اعنى ان لها سببا موجبا لكونها هكذا ضرورة. ومن اجل ذلك السبب وجدت على ما هو عليه، هذا هو الذى تبرهن وهو الذى يعتقد ارسطو. 10 اما انه يلزم لكونها ليست من تلقاء انفسها ان تكون بقصد قاصد، و ارادة مريد. فن⁽⁵⁷⁸⁾ يبين لى ان ارسطو يعتقد ذلك لان | الجمع م (٤٦-١) بين الوجود على جهة اللزوم وبين الحدوث على جهة القصد و الارادة حتى يكون المعنيان واحدا، قريب عندى من الجمع بين الضدين 15 لان معنى اللزوم الذى يعتقد ارسطو⁽⁵⁷⁹⁾ وهو ان كل شئ من (٢٤١-ب) ج هذه الموجودات التى ليست بصناعية لا بد له من سبب موجب لذلك الشئ الذى كونه على ما هو عليه. ولذلك السبب سبب ثان، وللسبب الثانى ثالث هكذا الى ان⁽⁵⁸⁰⁾ ينتهى لسبب اول، عنه لزوم الكل لامتناع التسلسل الى لا نهاية، لكنه لا يعتقد مع ذلك ان لزوم وجود العالم 20 عن البارى اعنى عن السبب الاول كلزوم الظل عن الجسم او لزوم الحرارة عن النار او لزوم الضوء عن الشمس كما يقول عنه من لا يفهم قوله. بل يعتقد ذلك اللزوم كنحو لزوم المعقول عن العقل.

اذ العقل هو فاعل المعقول من جهة كونه معقولا، اذ ذلك السبب الاول، ولو عنده، هو عقل فى اعلا مراتب الوجود واكملها، وحتى

(576) ومن ج، و ت (577) توهموه : ت، توهمه : ج (578) فن : ج،
فا ت (579) وهو : ج، هو ت (580) الى ان : ت، حتى : ج

- ان قال انه يريد لما لزم عنه ، وسار به ومستلذ . ولا يمكن ان يريد خلافه . فليس يقال لهذا قصد (581) ولا فيه معنى القصد ، لان الانسان يريد لكونه ذا (582) عينين وكفين وسار بذلك ومستلذ به . ولا يمكن ان يريد خلافه ، ولكنه ما كان هذا الشخص ذا عينين وكفين بقصد منه ، وتخصيص لهذا (583) الشكل ، وهذه الافعال ولا معنى القصد 5 ايدا (584) ومعنى التخصيص الالامر غير موجود . ويمكن وجوده كما قصد وخصص ، ويمكن ألا يوجد كذلك ، فلا ادرى هل هؤلاء المتأخرون انفهم لهم من كلام ارسطو وقوله ان هذه الاشياء لا بد لها من سبب (585) ان (585) معنى ذلك القصد والتخصيص او يكونون (587) خالفوه في ذلك واختاروا رأى القصد والتخصيص ، وزعموا انه لا ينافي 10 القصد . وبعد ما بيناه آخذ في رأى هؤلاء المتأخرين .

فصل كا [٢١]

- اعلم أن من المتأخرين من الفلاسفة القائلين بقدم العالم من قال : إن الله تعالى فاعل العالم ومختار وجوده (588) وقاصده وخصصه على ما هو عليه ، لكن يستحيل ان يكون ذلك في رقت دون وقت ، بل هكذا كان ويكون 15 دائما . قالوا : انما اوجب لنا ان لا نتصور ان فاعلا فعل شيئا الا بان يتقدم الفاعل على فعله بالزمان ، كوننا نحن كذا يلزمنا في ما (589) نفعله لكون كل فاعل تكون هذه صفته ، ففيه عدم ما ، وكان فاعلا بالقوة . ولما فعل ، خرج الى الفعل . اما الإله تعالى الذي لا عدم فيه ، ولا شيء بالقوة اصلا ، فما يتقدم فعله بل لم يزل فاعلا . وكما ذاته مبانية لذاتنا اى 20 مبانية ، كذلك نسبة فعله اليه مبانية لنسبة فعلنا اليها ايضا . وهذا القياس

(581) قصدا : ت ، قصد : ج (582) ذا : ت ، ذى : ج (583) لهذا : ت ، ج ، الشخص : ن (584) ايدا : ح ، - : ت (585) سبب : ت ، ح ، سببان : ن ، سببين : ي (586) ان : ت ، او : ج (587) يكونون : ت ، يكونوا : ج . (588) وجوده : ت ، لوجوده : ح (589) في ما : ت ، فيها : ج

بعينه قالوا في التخصيص والارادة ، لان لا فرق بين قولك فاعل او مرید
أو قاصد أو مختار أو مخصص في هذا المعنى قالوا | ويستحيل ايضا ان يتغير
فعله و ارادته كما بينا (590) .

فقد بان لك ايها الناظر في مقالتي هذه ان هؤلاء غيروا لفظ لزوم
5 وابقوا معناه ، لعلمهم قصدوا (591) تحسين عبارة اوازلة شناعة ، لأن
معنى كون هذا (592) الوجود لازما لعلته دائما بدوامها ، و هو الإله على
ما يقول ارسطو هو (593) معنى قولهم ان العالم من فعل الإله او بقصده
وارادته و اختياره وتخصيصه ، لكنه لم يزل هكذا ولا يزال ، كما (594)
ان طلوع الشمس هو فاعل النهار بلا شك . وان كان لا يتقدم احدهما
10 الاخر بزمان ، وليس هذا هو (595) معنى القصد الذي نقصده نحن ،
بل نريد بذلك انه اعنى العالم ليس هو لازما عنه تعالى ، لزوم المعلول
لعلته التي لا يمكن مفارقة لها ، ولا تغييره الا ان تتغير علته او تتغير حالة
من حالاتها (596) ، فاذا فهمت المعنى هكذا ، علم انه من المحال القول
بكون العالم لازما عن وجود الإله لزوم المعلول لعلته . وانه من فعل
15 الإله او بتخصيصه .

فقد تلخص (596) الامر وانتهى بنا القول الى البحث عن هذا الاختلاف
الموجود في السواء الذي تبرهن ان لا بد لذلك من سبب ، هل ذلك السبب
هو العلة لذلك (597) الاختلاف ؟ وهكذا لزم عن وجوده او ذلك (598)
السبب هو الفاعل لهذا الاختلاف المخصص له على الجهة التي نعتقد نحن
20 تباع سيدنا موسى (599) . فلنقل في ذلك بعد ان نقدم مقدمة وهي ان نبين
لك معنى اللزوم الذي يراه ارسطو حتى تتصوره وحينئذ | آخذ في ان (٤٧ - ب)

(590) الجزء الثاني الفصل ١٣ (591) قصدوا : ت ، قصدوه : ج (592) هذا :
ت ، - : ج (593) هو : ت ، - : ج (594) كما : ت ، كذا : ج (595) حالاتها :
ت ، حالاته : ج (596) تلخص : ت ، بان تلخيص : ج (597) العلة لذلك : ت ، حلة لهذا :
ج ، حلة لذلك : ن (598) او : ت ، ان ، ج (599) : ا ، مشعر بينو : ت ج

ايّس لك ترجيحى لرأى حدوث العالم بدلائل نظرية فلسفية بريئة من التمويه.

- قوله : ان العقل الاول لزم عن الله ، وان العقل الثانى لزم عن الاول ، والثالث عن الثانى ، وهكذا كونه ⁽⁶⁰⁰⁾ يرى ان الافلاك لزمّت عن العقول. وذلك الترتيب المشهور الذى قد علمته من مواضعه وقد وضعنا منه هنا نبذا ⁽⁶⁰¹⁾ بين ⁽⁶⁰²⁾ هو انه ليس يريد بذلك ان هذا كان ثم حدث عنه ، ذلك اللازم عنه بعد ذلك ، لانه لا يقول بحدوث شئ من هذه. وانما يريد باللزوم السببية ، كأنه يقول : العقل الاول سبب وجود | العقل الثانى والثالث سبب وجود ⁽⁶⁰³⁾ الثالث الى آخرها. وكذلك الكلام فى الافلاك والمادة الاولى ولم يتقدم شئ من هذه كلها للآخر، ولا يوجد دونه عنده.

- ومثال ذلك كما لو قال قائل: ان عن الكيفيات الاول لزمّت الخشونة والملاسة والصلابة واللين والكثافة والتخلخل الذى لا يشك احد ان تلك اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة هى المحدثة لهذه الخشونة والملاسة ⁽⁶⁰⁴⁾، والصلابة واللين والكثافة والتخلخل ، وما اشبه ذلك. وعن تلك الاربع كيفيات الأول لزمّت هذه، وان كان لا يمكن، ان يوجد جسم ذو هذه الكيفيات الأول ⁽⁶⁰⁵⁾ ومعرّى عن هذه ⁽⁶⁰⁶⁾ الكيفيات الثوانى على هذا المثال ⁽⁶⁰⁷⁾ بعينه يقول ارسطو فى الوجود بجملة ان ⁽⁶⁰⁸⁾ كذا لزم عن كذا الى ان ينتهى للعلة الاولى كما يقول هو ان العقل الاول ، او كيف شئت ان تسميه ، كلنا نحو مبدأ واحد، نقصد
- غير | انه يرى لزوم كل ما سواه عنه ، كما وصفت لك ، ونحن نقول:

(600) كونه : ت ، - ، ج (601) نبذا : ت ، نبذة : ج [انظر : الجزء الثانى الفصل ٤] (602) بين : ت ، بين : ج (603) وجود : ت ، - ، ج (604) الملاسة : ت ، الملوسة : ج (605) الاول : ت ، الاول : ج (606) هذه : ت ، - ، ج (608) ان : ت ، اذ : ج (607) المثال : ت ، المثل : ج

إن كل هذه الاشياء هو فعلها (609) بقصد و ارادة لهذا الموجود الذي لم يكن موجودا ، وصار الآن موجودا بارادته تعالى. وها انا آخذ في ذكر دلائلي (616) و ترجيحي لكون (611) العالم محدثا على رأينا في فصول تاتي .

فصل كب [٢٢]

5 . قضية مجمع عليها من ارسطو ، ومن كل من تفلسف ان الشئ البسيط لا يمكن ان يلزم عنه الا بسيط واحد ، وان كان الشئ مركبا فتلزم عنه اشياء على عدد ما فيه من البسائط التي تركب منها ، مثال ذلك ان النار التي فيها تركيب كيفيتين الحار واليابس يلزم (612) عنها ان تسخن بحرها وتحقق بيبسها. وكذلك الشئ المركب من مادة وصورة ، تلزم عنه 10 اشياء من جهة مادته واشياء من جهة صورته ، ان كان كثير التراكيب (613). وبحسب هذه القضية قال ارسطو :

انه ما لزم عن الله لزوما اولاً غير عقل واحد بسيط لا غير.

قضية ثانية : انه ما يلزم اى شئ اتفق عن اى شئ اتفق ، بل انما يكون ابدا بين العلة ومعلولها مناسبة ما ضرورة ، حتى (614) الاعراض 15 ما يلزم اى عرض اتفق عن اى عرض اتفق ؛ مثل ان يلزم عن الكيفية (615) كمية او عن الكية كيفية. وكذلك لا تلزم عن المادة صورة ما ، ولا عن الصورة مادة | ما.

م (٤٨ -) ب

قضية ثالثة ان كل فاعل يفعل بقصد و ارادة ، لا بالطبع فانه قد يفعل افعالا مختلفة كثيرة.

20 قضية رابعة : ان الجملة المركبة من جواهر مختلفة (616) متجاورة احق بالتركيب من الجملة المركبة من جواهر مختلفة تركيب امتزاج. مثال ذلك

(609) فعلها : ت ، فاعلها : ج (610) دلائل : ت ، دلائل : ج (611) لكون : ت ، كون : ج (612) يلزم : ت ، لزوم : ج (613) التراكيب : ت ، التركيب : ج (614) حتى : ت ج ، حتى ان : ن (615) الكيفية : ت ، الكيفيات : ج (616) مختلفة : ت ، متألفة : ج .

ان العظم مثلا او اللحم او العرق او⁽⁶¹⁷⁾ العصب ابسط من جملة اليد او الرجل المركبة من عصب ولحم وعرق وعظم . وهذا آتئين من ان يزداد فيه كلام .

- وبعد هذه المقدمات فاقول : إن هذا الذى يذكره ارسطو من ان العقل الاول سبب للثانى والثانى سبب للثالث⁽⁶¹⁹⁾ : وهكذا لودرجتها 5
آلاف ، العقل الاخير منها بسيط ، هو بلا شك . فن اين وجد التركيب الموجود فى هذه الموجودات على جهة اللزوم كما يزعم ارسطو : نحن نسلم له كل ما يذكره من ان العقول كل ما بعدت حدث فيها تركيب معانٍ⁽⁶²⁰⁾ ، اذ ومقولاتها كثيرة . فع اقرارنا له بهذا الحدس والتخمين ، كيف صارت العقول سببا للزوم الافلاك عنها ، وای نسبة بين 10
المادة والمفارق الذى لا مادة له اصلا ؟

- وهبك انا⁽⁶²¹⁾ سلمنا ان كل فلك سببه عقل على الصورة المذكورة . اذ وذلك العقل فيه تركيب بكونه عقل ذاته وغيره ، وكأنه مركب من شيئين ، احد ذينك الشيئين يلزم عنه العقل الآخر⁽⁶²²⁾ الذى دونه ، والمعنى الاخر يلزم عنه الفلك⁽⁶²³⁾ فيسال ويقال له : ذلك المعنى الواحد 15
البسيط الذى يلزم عنه الفلك ، كيف لزمت عنه الفلك | والفلك مركب من مادتين وصورتين؟ مادة الفلك وصورته ، ومادة الكوكب المركوز فى الفلك وصورته . واذا كان الامر على جهة اللزوم ، فلا بد لنا ضرورة لهذا المركب من سبب مركب يلزم عن جزئه الواحد جرم الفلك وعن جزئه الآخر جرم الكوكب . هذا وان⁽⁶²⁴⁾ كانت مادة الكواكب كلها واحدة ، 20
وقد يكون جوهر النير منها جوهرًا مّا ، وجوهر اللطيفية جوهرًا آخر ، وقد علم ان كل جسم مركب من مادته وصورته .

(617) او : ت ، و : ج (618) كلام : ج ن ، كلاما : ت (619) الثالث : ج ، الثالث : ت (620) معان : ا ، معاني : ت ج [كذا تكتبها النسختان الا نادرا] (621) انا : ت ، — ج (622) الآخر : ت ، الاخير : ج (623) الفلك : ت ، فلك : ج (624) وان : ج ، ان : ت

- فقد تبين لك انه لا تطرد هذه المعانى على جهة اللزوم الذى يذكره.
وكذلك ايضا اختلاف حركة الافلاك لا يحرز نظام ترتيب بعضها تحت
بعض حتى يدعى فى ذلك جهة اللزوم، وقد ذكرنا ذلك ⁽⁶²⁵⁾، وهذا ايضا
امرهاد لكل ما قُدر في الامور الطبيعية ان اعتُبر ⁽⁶²⁶⁾ حال الفلك. وذلك
5 انه اذا كانت | مادة الافلاك كلها واحدة لاي شئ لا يلزم ان تنتقل
صورة هذا الفلك لمادة الاخر، كما جرى من دون فلك القمر من جهة
استئصال المادة، ولاى شئ ثبتت هذه الصورة في هذه المادة دائما؟ ومادة
الكل مشتركة. اللهم الا ان يدعى مدعٍ ان كل فلك مادته غير مادة
الاخر، فلا تكون اذن صورة الحركة تدل على المادة. وهذا نقض
10 الاصول كلها. وايضا الكواكب ان كانت مادتها كلها واحدة فبما ذا
تباينت اشخاصها هل بصور او باعراض وعلى اى الوجهين كان يلزم
ان تنتقل تلك الصور او تلك الاعراض؟ وتتعاقب على كل واحد منها،
حتى لا يبطل | الاستئصال.
(٢٤٢-ب) ج
(٤٩-ب) م

- وبهذا يتبين لك ان قولنا مادة الافلاك او مادة الكواكب ليس فيه
15 شئ من معنى هذه المادة، وانما هذا اشتراك في الاسم، وان كان ⁽⁶²⁷⁾
كل موجود من تلك الاجسام الفلكية له وجود يخصه لا يشارك فيه غيره.
وبما ذا وقع الاشتراك في حركة الافلاك دورا او ثبوت الكواكب. اما
اذا اعتقدنا ان هذا كله بقصد قاصد فعله ونخصه كما اقتضت حكمته التي
تدرك، فلا يلزمنا شئ من هذه المسائل كلها، بل انما تلزم من يدعى ان
20 هذا كله على جهة اللزوم، لا بارادة مريد، وهو رأى لم يجر امره
على نظام الوجود، ولا اعطيت فيه علة ولا حجة مقنعة. وتبعته مع ذلك
شناعات عظيمة جدا. وهى كون الاله الذى يقر كل عاقل بكما له بجميع
انحاء ⁽⁶²⁸⁾ الكمالات، صار وجوده عند كل الموجودات لا يُبدى شيئا،

(625) الجزء الثالث الفصل ١٩ (626) اعتبر : ت ، اعتبار : ج (627) كان : ج ، - :

ت (628) انحاء . عند : ت ج ، انواع الكمالات مع : ن

ولورام ان يطول جناح ذبابة او ينقص رجل دودة ، لما قدر ، لكن
ارسطو يقول : انه⁽⁶²⁹⁾ لا يروم هذا ويستحيل عليه ان يريد خلاف هذا
وليس هذا مما يزيد كمالا⁽⁶³⁰⁾ بل لعله نقص باعتبار ما.

وجملة اقول لك وان كنت اعلم أن كثيرا من المتعصبين ينسبني
في هذه الاقاول ، امّا لقلة فهم كلامهم او للحياء⁽⁶³¹⁾ عنه بالقصد ، لكنني
ليس من اجل هذا امتنع من ان اقول ما ادركته وفهمته على حال قصورى .
وتلك الجملة هي⁽⁶³²⁾ ان كل ما قاله ارسطو في جميع الموجود الذى من
لدى فلك القمر الى مركز الارض هو صحيح ، بلا ريب ولا يعدل عنه
الا من لم يفهمه او⁽⁶³³⁾ من تقدمت له آراء يريد الذب عنها ، او تقوده
تلك الآراء لانكار امر مشاهد .

اما جميع ما يتكلم فيه ارسطو من فلك القمر لما فوقه ، فكله شبه
حدس وتخمين ، الا بعض اشياء . فناهيك فيما يقوله في ترتيب العقول ،
وبعض هذه الآراء الالهية التى يعتقدونها وفيها الشاعات العظيمة ،
والفسادات الظاهرة البينة في جميع الامم ، واذاعات الشرور⁽⁶³⁴⁾ ، ولا
برهان له عليها . ولا تنتقد كونى عقدت⁽⁶³⁵⁾ الشكوك التى تلزم رأيه ،
وتقول وهل بالشكوك يبطل رأى او يثبت نقيضه ؟ نعم ان الامر ليس
كذلك ، لكن نحن نعامل هذا الفيلسوف بما امرنا ان نعامله به تبعاً ،
وذلك ان الاسكندر قد بين ان كل مالا يقوم عليه برهان ، فينبغى ان
يفرض طرفا⁽⁶³⁶⁾ النقيض في ذلك الامر ويُرَى ما يلزم كل واحد من
النقيضين من الشكوك ، ويعتقد اقلها شكوكا . وكذلك قال الاسكندر : انه
يجرى الامر في كل ما يقوله ارسطو من الآراء الإلهية التى لا يقوم عليها
برهان . فان كل من تاخر بعد ارسطو يقول : ان الذى قاله فيها ارسطو

(629) انه : ت ، - : ج (630) مما يزيد كمالا : ت ، كاي ريد كمال : ج (631) الحياء
: ج ، العهد : ت (632) هي : ت ، - : ج (633) او : ت ، ان : ج (634) الشرور :
ت ج ، الشلوذ : ن (635) عقدت : ت ، عددت : ج ن (636) طرفا : ت ، طرف : -

اقل شكوكا من كل ما عساه ان يقال . وهكذا فعلنا نحن . لما صبح عندنا
ان هذه المسألة وهى : هل السهام كائنة او ازلية؟ لا برهان على احد
التقيضين فيها ، وبيننا الشكوك اللازمة لكل واحد من الرأيين ، اظهرنا لك
ان رأى القدم اكثر شكوكا واضر فى ما ينبغي ان يعتقد فى حق الاله | (٥٠-ب) م
5 مضافا الى كون الحديث رأى ايينا ابراهيم ونبينا موسى عليهما (٦٣٧) السلام
واذا (٦٣٨) وذكرنا اعتبار الاراء بالشكوك فقد ارى ان ايبن لك فى ذلك شيئا .

فصل كج [٢٣]

اعلم ان المقايسة بين الشكوك اللازمة لرأى ما وبين الشكوك اللازمة
لنقيضه ، و ترجيح اقلها (٦٣٩) شكوكا ليس الاعتبار فى ذلك بكثرة (٦٤٠)
10 عدد الشكوك ، بل عظم شناعتهما ومخالفة الوجود لها (٦٤١) فقد يكون الشك
الواحد اعظم من الف شك اخر . ولا تصح ايضا هذه المقايسة الا لمن
طرفا (٦٤٢) النقيض عنده حل السواء . اما من يؤثر احد الرأيين ، اما لاجل
تربية ، او لمنفعة ما من المنافع ، فانه يسمى عن الصواب ، اذ الامر البرهاني
لا يقدر صاحب الهوى ان تعانده نفسه . اما مثل هذه الامور فيمكن
15 عنادها (٦٤٣) كثيرا وقد يمكنك ان شئت ان تنجرد الهوى ، وتطرح المعتاد
وتعتمد على مجرد النظر ، و ترجح ما ينبغي ترجيحه لكن تحتاج فى ذلك
الى شرائط عدة .

اولها : ان تعرف قدر جودة | (٦٤٤) ذهك وسلامة فطرتك ، وذلك (٢٤٣-١) ج
يتبين لك عند ارتياضك فى سائر العلوم الرياضية ، وادراك القوانين
20 المنطقية .

والثانى : معرفة العلوم الطبيعية وتحققها حتى تعلم الشكوك على حقائقها .

والثالث : اخلاقك فانه متى وجد الانسان نفسه لافرق عندنا ان (٥١-١) م

(٦٣٧) عليهم - (٦٣٨) واد - ت ، اد - ج (٦٣٩) اقلها : ج ، اقلها : ت
(٦٤٠) بكثرة : ج ، كثر : ت (٦٤١) لها : ت ، لهذا : ج (٦٤٢) طرفا : ت ، طرف :
- (٦٤٣) عنادها : ت ، ج ، عنادها : - (٦٤٤) مجرد : ت ، مجرد : -

- يكون ذلك بالطبع أو بالاكتساب مائلا نحو الشهوات واللذات أو مؤثر الحرج (645) والغضب وتنفيذ القوة الغضبية وإطلاق عنانها. فانه ابدأ يُخطئ ويغترأين (646) مشى لانه يطلب آراء تساعد على ما طبعه مائل نحوه. وانما نهتلك على ذلك لثلاث تغتر. فقد يومك احد يوما ما بشك يشككه على حدث العالم، فتسارع للانخداع لان هذا الرأي في ضمنه هدّ 5 قاعدة الشريعة، وافتيات في حق الاله فكُن ابدأ متها (647) ذهتك فيه ومقلدا للتبيين المذنبين (648) هما عمدة صلاح وجود النوع الانساني في اعتقاداته واجتماعاته، رلا تعدل عن رأي حدث العالم الا يبرهان. وذلك غير موجود في الطبع ولا ينتقد ايضا الناظر في هذه المقالة كوني قلت هذا القول الخطي لترفد به القول بحدث العالم. 10

- فقد قال رئيس الفلاسفة ارسطو في امهات كتبه اقاويل خطبية يرفد بها رأيه في قدم العالم. وفي مثل هذا يقال بالحقيقة : هل تكون توراتنا الكاملة كقولهم الباطل ؟ (649). اذا كان هو يرفد رأيه بهذيان الصابئة (650) كيف لا نرفده نحن بقول موسى وابراهيم ، وبكل ما يلزم عن ذلك . وقد كنت وعدتك بفصل اذكرك فيه الشكوك العظيمة اللازمة لمن يظن 15 ان الفلك قد احاط الانسان علما بانتظام حركاته وكونها امورا (651) طبيعية جارية على حكم اللزوم بينة الترتيب والنظام وها انا ابين لك ذلك.

فصل كد [٢٤]

(٥١-ب)م

- قد علمت من امور النبية (652) ما قرأته على وفهمته (653) مما تضمنه كتاب المجسطى ولم تفسح (654) المدة ليؤخذ معك في نظر اخر. والذي قد 20

(645) الحرج : ت ، الحرج : ج (646) ابن : ت ، ابن : ج (647) متها : ت ، متها : ج (648) اللذان : ت ، الذي : ج ، الذين : ن ، الذين هم : ي (649) : ا ، لاتها توره شليه شلنو كسيحه بطيله شلكم : ت ج (650) الصابئة : [وفي : ت ج « الصابئة » دائما] (651) امورا : ت ، امور : ج (652) الهية : ت ، الهيات : ج (653) فهمت : ج (654) تفتح : ج

علمته ان الامر كله يجرى فى انتظام الحركات ، ومطابقة سير الكواكب ،
لما يُرى على اصلين . اما فلك تدوير او فلك خارج المركز ، او كليهما
جميعا . وها انا انبهك على كون كل واحد من الاصلين خارجا عن
القياس ⁽⁶⁵⁵⁾ بالجملة ⁽⁶⁵⁶⁾ مخالفا لكل ما تبين فى العلم الطبيعى . اول ذلك
5 اثبات فلك تدوير يدور على فلك ما ، ولا يكون دوره حول مركز ذلك
الفلك الحامل له كما فرض ذلك فى القمر ، وفى الخمسة كواكب . وهذا
يلزم منه الدرجة ضرورة ⁽⁶⁵⁷⁾ وهو ان يكون فلك التدوير يتدحرج
ويبدل جملة مكانه ، وهذا هو الحال الذى هُرب منه ان يكون هناك
شئ يبدل مكانه . ولذلك ذكر ابو بكر بن الصائغ فى كلامه الموجود له
10 فى الهيئة ⁽⁶⁵⁸⁾ : ان وجود فلك تدوير محال . وقال هذا اللزوم ، وقال
مضافا ⁽⁶⁵⁹⁾ الى ما يلزم عنه محال يعنى عن ⁽⁶⁶⁰⁾ وجود فلك تدوير انه يلزم عنه
محالات اخر . وها انا ايئنها لك : منها ان يكون الدور ليس حول مركز
العالم . وقاعدة هذا العالم كله ان الحركات ثلاث : حركة من الوسط ،
وحركة الى الوسط وحركة حول الوسط . فان كان | ثم فلك تدوير فحركة (٥٢ - ١) ج
15 لا من الوسط ولا الى ولا حوله .

وايضا ان تمهيدات ارسطو فى العلم الطبيعى انه لا بد ضرورة من شئ
ثابت ، حوله تكون الحركة . ولهذا لزم ان تكون الارض ثابتة ، وان
كان فلك التدوير موجودا ، فهذه حركة استدارة حول لا شئ ثابت .
وقد سمعت ان ابا بكر ذكر انه اوجد هيئة ⁽⁶⁶¹⁾ لا يكون فيها فلك تدوير
20 بل ⁽⁶⁶²⁾ بافلاك خارجة المراكز لا غير . وهذا لم اسمعه من تلاميذه وحتى
لو صح له ذلك لم يربح فى هذا كبير ⁽⁶⁶³⁾ ربح لان خروج المركز اضافيه
الخروج ⁽⁶⁶⁴⁾ عما اصله ارسطو مالا مزيد عليه .

(655) القياس : ت ، المقياس : ج (656) بالجملة : ت ج ، وبالجملة : ن (657)
الدرجة ضرورة : ت ، حركة ضرورية : ج (658) الهيئة : ت ، الهيئات : ج (659)
مضاف : ج (660) من : ت ، ان : ج (661) هيئة : ت ، هيئات : ج (662) بل - : ج
(663) كبير : ت ، لكبير : ج . الخروج : ت ، من الخروج : ج ن

وهذا تنبيه لى وذلك ان بخروج المركز ايضا قد وجدنا الحركة
الدورية الفلكية لاحول الوسط ، بل حول نقطة متوهمة خارجة عن
مركز العالم. وهي ايضا حركة لا حول شئ ثابت. فان زعم من لا علم له
بالهيئة ان خروج المراكز منذ تلك النقطة ⁽⁶⁶⁵⁾ داخل فلك القمر كما يبدو
باول خاطر. فهي حركة حول الوسط ونحن نتسامح ⁽⁶⁶⁶⁾ له في كونها
5 تكون حول نقطة في النار او في الهواء. وان لم تكن الحركة حينئذ حول
شئ ثابت ونبين له انه قد تبرهن مقادير خروج المراكز في المجسطى بحسب
ما وضع هناك، وبرهن المتأخرون بالبرهان الصحيح الذى لا شك فيه، كم
مقدار خروج تلك المراكز بنصف قطر الارض كما بينوا الابعاد كلها
10 و الاعظام.

فتبين ان النقطة الخارجة عن مركز العالم التى تدور حولها الشمس
(٥٢-ب) م تلك النقطة | خارجة عن مقعر فلك القمر ضرورة ، ودون محدب فلك
عطارد. وكذلك النقطة التى ⁽⁶⁶⁷⁾ يدور حولها المريخ ، اعنى مركز فلكه
الخارج خارجة عن مقعر فلك عطارد ، ودون محدب فلك | الزهرة.
وكذلك مركز المشتري الخارج ايضا في هذا البعد بعينه اعنى بين فلك
15 عطارد والزهرة. واما زحل فان مركز فلكه الخارج يحى بين فلك المريخ
والمشتري. فارى كم في هذه الامور من البعد عن النظر الطبيعى. وهذا
كله يتبين لك اذا تأملت الابعاد والأعظام التى علمت لكل فلك، ولكل
كوكب. وتقدير ذلك كله بنصف قطر الارض حتى يكون الكل من نسبة
واحدة بعينها ، لان ينسب خروج كل فلك الى فلكه.
20

واشنع من هذا واعظم شبهة ان كل فلكين احدهما داخل الاخر،
ولازق به من كل جهة، ومركزهما ⁽⁶⁶⁸⁾ مختلف ⁽⁶⁶⁹⁾ فانه يمكن ان يتحرك

(665) النقطة : ت (666) تتسامح : ت ، تتسامح : ج ن (667) التى : ت ، الذى : ج

(668) مركزها : ت ج ، مركزيهما : ن (669) مختلف : ت ، مختلفان : ج

الاصغر داخل الاكبر والاكبر لا يتحرك ولا يمكن ان يتحرك الاكبر على
 اى قطر اتفق، ولا يتحرك الاصغر الا متى ما تحرك الاكبر، تحرك الاصغر
 بحركته ضرورة الا ان تكون الحركة على القطر المار بالمركزين. وبحسب
 هذه المقدمة البرهانية، وبحسب ما تبرهن ان الخلاء غير موجود،
 5 وبحسب ما وضع من خروج المراكز يلزم انه اذا تحرك الأعلى، حرك الذى
 دونه بحركته وحول مركزه، وليس نجد الامر كذلك، بل نجد كل واحد
 منها الحاوى والحوى لا يتحرك بحركة صاحبه، ولا على مركزه، ولا
 على اقطابه | بل لكل واحد حركة تخصه. ولذلك دعت الضرورة لاعتقاد (١-٥٣) م
 اجسام اخرى⁽⁶⁷⁰⁾ من اجسام الافلاك بين كل فلكين. وكفى هذا ايضا
 10 من الاشكالات، ان كان الامر كذلك، واين تفرض مراكز تلك الاجسام
 التى بين كل فلكين وتكون لتلك الاجسام ايضا حركة خاصة. وقديين
 ذلك « ثابت » [بن قرة] فى مقالة له وبرهن على ما قلناه انه لا بد من جسم
 فلك بين كل فلكين. هذا كله عالم ايئنه لك عند قرائتك على ثلاثاشوش
 عليك ما كان غرضى تفهيمك اياه.

15 اما امر الميل والانحراف المذكور فى عرض الزهرة وعطارد، فقد
 بينت لك شفاها وأريتكم امتناع⁽⁶⁷¹⁾ تصور⁽⁶⁷²⁾ وجود ذلك فى الاجسام.
 وبطلميموس قد صرح بالعجز فى هذا كما رأيت، وقال بهذا النص :
 « ولا يظن احد ان هذه الاصول وما اشبهها⁽⁶⁷³⁾ عسر وقوعها بان يجعل
 نظره فى ما مثلنا بنظره⁽⁶⁷⁴⁾ الى ما يكون من الاشياء التى تتخذ بالحيلة
 20 ولطف الصناعة، وعسر وقوعها. وذلك انه ليس ينبغى ان يقاس على
 الامور الالهية الامور الانسية⁽⁶⁷⁵⁾ ». هذا نص كلامه كما علمت.

وقد ارشدتكم الى المواضع التى تحقق⁽⁶⁷⁶⁾ منها كل ما ذكرت لك،
 الا ما ذكرت لك⁽⁶⁷⁷⁾ من تأمل هذه النقط⁽⁶⁷⁸⁾ التى هى مراكز الافلاك

(670) اخرى : ت ، اخر : ج (671) امتناع : ت ، امتناحات : ج (672) تصور :
 ت ، صور : ج (673) اشبهها : ت ، شابهها : ج (674) بنظره : ج ، كظنه : ت
 (675) المجسط ١٣ ، ٢ (676) تحقق : ت ، يتحقق : ج (677) الاما ذكرت لك : ت
 ج ، - : ن (678) النقط : ت ، النقطة : ج

الخارجة اين تقع ، لاني ما مرت بي قط من جعل ذلك في (679) باله . وهذا يتبين لك من معرفة مقدار قطر كل فلك ، وكم بين المركزين بنصف قطر الارض على ما برهن القيصي في «رسالة الابعاد» . فانك اذا تأملت تلك (٥٢-٣) الابعاد | تبين لك صحة ما نهتكت عليه . فتأمل عظيم هذا الإشكال ، ان كان ما ذكره ارسطو في العلم الطبيعي هو الحق (680) فلا فلك تدوير ولا خارج 5 المركز والكل تدور حول مركز الأرض .

فكيف يوجد (181) للكواكب هذه الحركات المختلفة ؟ وهل ثم وجه يمكن معه ان تكون الحركة دورية مستوية كاملة ، ويرى فيها ما يرى الاباحد اصليين (682) او بمجموعهما ، ولا سيما يكون كل ما ذكر بطليموس من (683) فلك تدوير (684) القمر وانحرافه نحو نقطة خارجة عن مركز 10 العالم وعن مركزه الخارج يوجد ما يحسب بحسب وضع تلك الاصول لا يغادر دقيقة واحدة ، ويشهد على صحة ذلك صحة الكسوفات المحسوبة بتلك الاصول دائما ، وتحرير اوقاتها ، وازمنة إظلامها ، ومقاديرها (685) وكيف يتصور ايضا رجوع الكوكب مع سائر حركاته دون فلك تدوير وكيف يمكن ايضا ان تتخيل هناك دحرجة او حركة حول لا مركز ثابت؟ 15 فهذه هي الحيرة بالحقيقة .

وقد بينت لك شفاها ان هذا كله لا يلزم صاحب الهيئة لان ليس مقصوده ان يخبرنا بصورة وجود الافلاك كيف هي ، بل قصده ان يفرض هيئة يمكن بها ان تكون الحركات دورية ومستوية وتطابق ما يدرك عيانا ، 20 كان الامر كذلك او لم يكن .

وقد علمت أن ابا بكر بن الصائغ يشك في كلامه في الطبيعيات هل علم ارسطو خروج مركز الشمس وسكت عنه (686) . واشتغل بما يلزم

(679) في : ج ، من : ت (680) الحق : ت ، الاحق : ج (681) يوجد : ت ، - : ج (682) اصليين : ت ج ، الاصيلين : ن (683) من : ت ، في : ج (684) تدوير : ت ، تدويرك : ج (685) مقاديرها : ن ، مقاديره : ت (686) عنه : ت ، عنها : ج

- عن الميل لكون فعل خروج المركز ليس بمتميز عن | فعل الميل او لم يدرك. (١-٥٤) م
- والصحيح انه ما ادركه ولا سمعه قط ، لان التعاليم لم تكمل في زمانه ، ولو سمعه لانكره اشد انكار. ولو صح ، لتحير في كل ما وضعه في هذا النوع حيرة شديدة ، والذي قلته قبل ⁽⁶⁸⁷⁾ هو الذي اعيدته الآن. وهو ان كل ما ذكره ارسطو من لدن فلك القمر جرى على قياس ، وجاءت امور 5 معلومة | العلة لازم بعضها لبعض ، ومواضع الحكمة فيها والعناية الطبيعية (١-٢٤٤) ج
- بيّنة واضحة : اما كل ما في السماء فما احاط الانسان بشئ منه الا بهذا القدر التعليمي اليسير .

- وانت ترى ما فيه وانى لا قول على جهة النواذر الشعرية : سماء
- 10 السموات للرب و الارض جعلها لبني البشر ⁽⁶⁸⁸⁾ اعنى ان الاله ⁽⁶⁸⁹⁾
- وحده يعلم حقيقة السماء وطبيعتها وجوهرها وصورتها ⁽⁶⁹⁰⁾ وحركاتها واسبابها على التام. اماما دون السماء ، فقد مكّن الانسان من معرفته ، لانه عالمه وداره التي حط ⁽⁶⁹¹⁾ فيها ، وهو جزء منها. وذلك هو الحق ، لان اسباب الاستدلال على السماء ممتنعة عندنا قد بعد عنا ، وعلا بالموضع 15 و المرتبة والاستدلال العام منه انه دلنا ⁽⁶⁹²⁾ على محركه ، لأمر لا تصل عقول الانسان ⁽⁶⁹³⁾ الى معرفته واتباع الخواطر في ما لا تصل الى ادراكه ، ولانها آلة تصل بها ، انما هو نقص فطرة او ضرب من الوسواس ، فلنقف عند المقدرة ونسلم الامر في ما لا يدرك بقياس لمن اتاه الفيض الالهي العظيم حتى صلح ان يقال عنه : فما الى فم اخاطبه ⁽⁶⁹⁴⁾ فهذا | غاية ما عندي (٥٤-ب) م
- 20 في هذه المسألة. وقد يمكن ان يكون عند غيري برهان يبين له به ⁽⁶⁹⁵⁾ حقيقة ما اشكل على . وغاية ايثاري للتحقيق انى صرحت واخبرت بحيرتي في هذه المعاني ، وانما لم اسمع برهانا على شئ منها ولا علمته.

(687) في الجزء الثاني الفصل ٢٢ / الصحيفة ٩ (688) : ع [المزمور ١١٣/١٦] ، هشيم شميم لله و هارص نتن لبني ادم : ت ج (689) الاله : ت ، الله : ج (690) صورها : ج (691) حط : ت ، حل : ج (692) انه دلنا : ت ج ، - : ن (693) عقول : ت ، عقولنا : ج (694) : ع [المدد ٨/١٢] . فقال فهادبربو : ت ج (695) به : ت ، - : ج

فصل كه [٢٥]

اعلم ان ليس هربُنا من القول بقدم العالم من اجل النص الذى جاء فى التوراة بكون العالم محدثا، لان ليست النصوص التى تدل على حدث العالم باكثر من النصوص التى تدل على كون الإله جسما. ولا ابواب التأويل ايضا مسدودة فى وجوهنا ، ولا ممتنة علينا فى امر حدوث العالم بل كان 5 يمكننا تاويل ذلك كما فعلنا فى نبي التجسيم. ولعل هذا كان اسهل بكثير⁽⁶⁹⁶⁾، وكنا قادرين اعظم قدرة ان نتاول تلك النصوص ونثبت قدم العالم كما تأولنا النصوص ، ونفينا كونه تعالى جسما. وانما جعلنا لا نفعل ذلك⁽⁶⁹⁷⁾ ولا نعتقد سببان :

احدهما: ان كون الإله ليس بجسم تبرهن ، فيلزم بالضرورة⁽⁶⁹⁸⁾ 10 ان يتاول كل ما يخالف ظاهره البرهان ، ويُعلم ، ان له تاويلا ضرورة وقدم العالم لم يتبرهن ، فلا ينبغي ان تدفع النصوص وتتاول من اجل ترجيح رأى يمكن ان يرجح نقيضه بضروب من الترجيحات. فهذا سبب واحد

والسبب الثانى : ان اعتقادنا ان الإله ليس | بجسم لا يهد لنا⁽⁶⁹⁹⁾ 15 شيئا من قواعد الشريعة ، ولا يكذب دعوى كل نبي وليس فيه الا ما يزعم الجاهل ان فى ذلك خلاف النص. وليس هو خلافه كما بينا ، بل هو قصد النص. فاما اعتقاد القدم على الوجه الذى يراه ارسطو : انه على جهة الزوم ، ولا تتغير طبيعة اصلا ، ولا يخرج شئ عن معتاده. فانه 20 هاد للشريعة باصلها ومكذب لكل معجز ضرورة ، وتعطيل لكل⁽⁷⁰⁰⁾ ما رجحت به الشريعة او خوفت منه⁽⁷⁰¹⁾: اللهم الا ان تتاول المعجزات

(696) بكثير : ت ، كثيرا : ج (697) ذلك : ت ، - : ج (698) ليس بجسم ... بالضرورة : ت ج ، فليس بالضرورة الا : ن (699) لنا : ت ، - : ج (700) لكل : ج ، كل : ت (701) منه : ت ، عنه : ج

ايضا كما فعل اهل الباطن (702) من الاسلام فيخرج ذلك (703) لضرب من الهذيان . اما ان اعتقد القدم على الرأي الثاني الذى يبيناه ، وهو رأى افلاطون : وهو ان السياء ايضا (704) كائنة فاسدة. فان ذلك الرأى لا يهد قواعد الشريعة ولا يتبعه تكذيب المعجز بل جوازه. ويمكن ان تتاول النصوص عليه ، ويوجد (705) له شبه (706) كثيرة فى نصوص التوراة 5 وغيرها يتعلق بها ، بل يستدل لكنه لا ضرورة داعية لنا. لذلك الا لو تبرهن ذلك الرأى اما من حيث انه لم يتبرهن ، فلا هذا الرأى نجنب اليه ، ولا ذلك الرأى الآخر (707) نلتفته اصلا ، بل نحمل النصوص على ظواهرها ونقول ان الشريعة اخبرتنا بامر لاتصل قوتنا الى ادراكه 10 والمعجز شاهد على صحة دعوانا.

واعلم ان مع اعتقاد حدوث العالم تصير المعجزات كلها ممكنة ، وتصير الشريعة ممكنة ويسقط كل سؤال يسأل فى هذا المعنى ، حتى اذا قيل لاى شئ اوحى الله لهذا ولم يوح لغيره ، ولاى شئ شرع | (٥٥-ب) م الله بهذه الشريعة لأمة مخصوصة (708) ولم يشرع للغير ؟ ولاى شئ شرع فى هذا الزمان ولم يشرع قبله ، ولا بعده ؟ ولاى شئ امر بهذه الاوامر 15 ونهى عن هذه المنهيات ، ولاى شئ خصص النبي بهذه المعجزات المذكورة ، ولم تكن غيرها ؟ وما قصد الله بهذا التشريع ؟ ولاى شئ لم يجعل هذه الامور المأمور بها والمنهى عنها فى طبيعتنا ، ان كان هذا غرضه ؟

20 فجواب هذه المسائل كلها أن يقال : هكذا شاء ، او هكذا اقتضت حكمته ، كما اوجد العالم حين اراد على هذه الصورة ولا نعلم ارادته فى ذلك ،

(702) الباطن : ت ، الباطل : ن (703) ذلك : ج ، فى ذلك : ت (704) ايضا : ت ، - : ج ن (705) يوجد : ت ، نجد : ج ، يجد : ن (706) شبه : ت ، شها : ج (707) الاخر : ت ج ، ايضا : ن (708) مخصوصة : ج ، مخصوصة : ج

- (۲۴۹-ب) - او وجه الحكمة في تخصيص صورة (709) و زمانه. كذلك لا نعلم ارادته او موجب حكمته في تخصيص كل ما تقدم السؤال عنه.
- فان قال قائل : إن العالم هكذا (710) لزوم ، وجب (711) ضرورة ان تسال تلك المسائل كلها ، ولا خروج عنها الا بأجوبة قبيحة تجمع التكذيب والتعطيل لجميع ظواهر الشريعة التي لاشك فيها عند عاقل ، 5 أنها على تلك الظواهر. فمن اجل هذا هو الحرب من هذا الرأي. ولذلك فنت اعمار الفضلاء وتنفى في البحث عن هذه المسألة لانه لو تبرهن الحدوث ولو على رأى افلاطون - لسقط كل ما تهاقت به لنا الفلاسفة. وكذلك لو صح لهم برهان على القدم على رأى ارسطو لسقطت الشريعة بجمليتها و انتقل الامر لآراء اخرى. فقد بينت لك ان الامر كله متعلق 10 بهذا المطلب (712) فإلـمه.

فصل كو [۲۶]

- رأيت لربّي العزّز الكبير (713) كلاماً في الفصول (714) المشهورة المعلومة بفصول الربّي (*) (العزّز لم ارقط اغرب منه في كلام احد من تبع شريعة سيدنا موسى. وذلك انه قال كلاماً اسمع نصه قال: من اين خلقت السماء؟ 15 من نور دائه اخذه وبسطه كالثوب وكما قيل استمروا منبسطين (615) انت الملتحف بالنور كرداء الباسطُ السماء كسجف (716) من اين خلقت الارض؟ من الثلج الذي تحت كرسى مجده وكما قيل اخذ قسماً منه ورماه (717) يقول

(709) صوره : ت ج ، صورته : ن (710) كذا : ت ، هكذا : ج (711) وجب : ت ج ، يجب : ن (712) المطلب : ت ج ، المطلوب : ن (713) : ا ، جدول : ت ج (714) : ا ، الفرقم : ت ج (*) : ا ، يفرق ربى : ت ج (715) : ا ، شيم مايزه مقوم نبراو مامور لبوشو لقح و نطه كشلمه و هيو تنحين و هولكين شن : ت ج (716) : ع [المزمور ۲/۱۰۳] ، عوطه اور كشلمه نوطه شيم كيريمه : ت ج [فصول ربى العزّز ، ۲] (717) : ا ، هارص مايزه مقوم نبرات مشلج شتحت كسا كبودو و لقح و زرق شن : ت ج

للتلج اسقط على الارض⁽⁷¹⁸⁾ . هذا نص هذا القول المقول هنالك . يا ليت
شعري هذا الحكيم⁽⁷¹⁹⁾ اى شئ⁽⁷²⁰⁾ اعتقد ، هل اعتقد أنه من المحال
ان يوجد شئ من لا شئ؟ ولا بد من مادة يتكون منها ما يتكون . ولذلك
طلب للسما والارض من اين خلقوا؟⁽⁷²¹⁾ وای شئ حصل من هذا
الجواب . بلزم ان يقال له : من اين خلق نور ردايه؟ ومن اين خلق
التلج الذى تحت كرسى المجد؟ ومن اى شئ خلق كرسى المجد نفسه؟⁽⁷²²⁾
فان كان يريد بنور ردايه⁽⁷²³⁾ شيئا غير مخلوق ، وكذلك كرسى المجد⁽⁷²⁴⁾
غير مخلوق فهذا شنيع⁽⁷²⁵⁾ جدا فيكون قد اقرّ بقديم العالم . غير انه على
أى افلاطون .

- 1) اما كون كرسى المجد⁽⁷²⁴⁾ من المخلوقات فالحكاماء⁽⁷²⁶⁾ ينصون⁽⁷²⁷⁾
رداك . لكن على وجه عجيب قالوا انه خلق قبل خلق العالم⁽⁷²⁸⁾ . اما
نصوص الكتب فلم تذكر فيه خلقا بوجه . سواء قول داري : الرب اقرّ
عرشه | في السماء⁽⁷²⁹⁾ وهو قول يحتمل التأويل جدا . اما التأييد فيه م (٥٦ - ب)
منصوحين : انت الرب تجلس عرشك ابدا من جيل الى جيل⁽⁷³⁰⁾ . فان
16 كان الربّى اليعزر يعتقد قدم العرش⁽⁷³¹⁾ فيكون اذنه صفة لله لاجسا
مخاوقا⁽⁷³²⁾ . فكيف يمكن ان يتكون شئ من صفة؟ وا عجب شئ قوله
نور ردايه⁽⁷³³⁾ . وبالجمله هو كلام بشوش على المتشرع العالم اعتقاده

(718) . ع [ايوب ٣٩] . د . ك تلج بارهوى ارض : ت ج (719) : ا ، الخادم .
- (720) اى شئ ، ت ، ايش . - (721) : ا ، ميهيكن فرار : ت ج (722) د ا .
- ميهيكن فرار شلم سمحت كسا ميهيكن فرار كسا ميهيكن فرار : ت ج (723) .
- ا ، بارو دوسو : ت ج (724) : ا ، كسا ميهيكن : ت ج (725) .
- ميهيكن : ت ج (726) . ا ، الحكيم : ت ج (727) ينصون : ت ، منصوا : ج .
- (728) : ا ، ايش رده ، فصل ا ، ميهيكن : ا ، تريم ٣٩ ب (729) : ع [المزموه ،
١٩ : ١٠] . ا ، الله يشيم ميهيكن كسا : ت ج (730) (١) : ع [ميخا ٥ : ١٩] انه الله
موم تش كساك للور و دور : ت ج (731) : ا ، الكسا : ت ج (732) لاجسا مخلوقا :
ت ، لاجسا مخلوق : ج (733) . ٢٨ : ١ اور ليهو : ت ج

- جدا جدا . ولا تبين لى فيه تاويل مقنع . وانما ذكرته لك لئلا تغلط فيه . ولكنه على كل حال قد افادنا به فائدة عظيمة ، انه صرح ان مادة السماء غير مادة الارض . وانها مادتان متباينتان جدا . الواحدة منسوبة له تعالى لرفعتها وجلالها . وهى من نور ردائه ⁽⁷³¹⁾ . المادة الاخرى بعيدة عن نوره تعالى وبهائه ، وهى المادة السفلية . وجعلها من الثلج الذى تحت كرسى المجيد ⁽⁷³⁵⁾ وهذا هو الذى جعلنى ان اتأول ⁽⁷³⁶⁾ قول التوراة : وتحت رجله شبه صنعة من بلاط سمنجوني ⁽⁷³⁷⁾ انهم ادركوا فى ذلك مرأى النبوة ⁽⁷³⁸⁾ حقيقة المادة الاولى السفلية لان انقلوس جعل رجليه ⁽⁷³⁹⁾ عائدا على الكرسى ⁽⁷⁴⁰⁾ كما بنيت لك . وهذا صرح ⁽⁷⁴¹⁾ ان ذلك الايض الذى تحت الكرسي ⁽⁷⁴²⁾ هو مادة الارض ⁽⁷⁴³⁾ .

- وقد كرّر الربّي العزّز هذا المعنى بعينه . وصرّح به اعنى كونها مادتين علوية وسفلية ؛ وان ليس مادة الكل واحدة . وهذا سر عظيم لا تتهاون بتصريح كبراء ⁽⁷⁴⁴⁾ حكماء اسرائيل ⁽⁷⁴⁵⁾ به ⁽⁷⁴⁶⁾ لانه سر من اسرار الوجود : وغامض من غوامض التوراة فى «براشيت ربه» ⁽⁷⁷⁷⁾ قالوا : ان الربّي العزّز يقول كل ما هو فى السماء خلق من السماء وكل ما هو
- (١-٥٧) م فى الارض | خلق من الارض ⁽⁷⁴⁸⁾ . فتأمل كيف صرح لك هذا الحكيم ⁽⁷⁴⁹⁾
- ان مادة كل ما فى الارض مادة واحدة مشتركة اعنى كل ما دون فلك

(734) : ا ، ماور لبوشوت ج (735) : ا ، مشلج شتعت هكبود : ت ج (736) ان اتأول : ت ، تأولت : ج (737) الخروج [١٥/٢٤] ، التوراة وتحت رجله وكعشه لبنت هسفير : ت ج (738) : ا ، مراة هنبواه : ت ج (739) : ا ، رجليو : ت ج (740) : ا ، الكسا : ت ج (741) صرح : ت ج ، صحيح : ن (742) : ا ، وكسا : ت ج (743) الجزء الاول الفصل ٢٨ (744) كبراء : ت ، خبر : ج (745) : ا ، حكى يسرال : ت ج (746) به : ت ، - : ج (747) : ا ، وسترون ستري نوره فى براشيت ربه : ١٠ ت ج (748) : ا ، اليعزر اوامر كل مه شيش بشيم بريتمون هشيم وكل مه شيش بارص بريتمون هارص : ت ج (749) : ا ، الحكمم : ت ج

القمر. ومادة كل السموات وما فيها مادة اخرى ليست هذه. وبين في فصوله (750) هذه النكتة الزائدة اعنى جلالة تلك المادة وقربها منه ونقصان هذه ، وحيث موضعها ايضا. فاعلم هذا.

فصل كز [٢٧]

5 قد بينت لك أن اعتقاد حدث العالم هو قاعدة الشريعة كلها ضرورة .
 اما فسادہ بعد ان حدث وتكون فليس ذلك عندنا قاعدة شريعة بوجه ،
 ولا يختل علينا شيء من اعتقاداتنا باعتقاد دوامه ، ولعلك (751) تقول :
 اليس قد | تبرهن ان كل كائن فاسد. فان كان تكون فهو يفسد. فاعلم (٢٤٥-١) ج
 ان هذا لا يلزمنا لانا ما ادعينا انه تكون على حكم تكون الاشياء
 الطبيعية اللازمة لنظام طبيعى. فان ذلك المتكون على المجرى الطبيعى يلزم (752)
 10 فسادہ ضرورة على مجرى الطبيعة لانه كما ان طبيعته اقتضت ان لا يكون (753)
 موجودا هكذا ، ثم كان كذا ، كذلك ضرورة تقتضى ان لا يكون موجودا
 هكذا ابدًا. اذ قد صح ان هذا الكون غير دائم اللزوم ، له بحسب
 طبيعته .

15 اما بحسب دعوانا الشرعى الذى هو وجود الاشياء وتلافها بحسب
 ارادته تعالى ، لا على جهة اللزوم | فلا يلزمنا بحسب هذا رأى انه تعالى
 لما اوجد شيئا ، لم يكن موجودا ان يفسد ذلك الموجود. ولا بد ، بل
 الامر متعلق بارادته ، ان شاء افسده وان شاء ابقاه ، او بمقتضى حكمته
 فقد يجوز ان يبقيه لأبد الآبدين ويُدِيمه كدوامه (754) تعالى قد علمت ان
 20 كرسى المجد (755) الذى نص الحكماء (756) بكونه مخلوقا . فانه لم يقولوا
 (757) قط : انه يعدم ولا سمع قط فى كلام نبي ولا حكيم (758) ان

(750) : ا ، فرقيو : ت ج (751) و لعلك : ج ن ، و لعل : ت (752) يلزم :
 ت ، لا يلزم : ج (753) ان لا يكون : ت ، ان لم يكن : ج (754) كدوامه : ت ،
 بدوامه : ج (755) : ا ، كسا هكبود : ت ج (756) : ا ، الحكيم : ت ج (757)
 لم يقولوا : ت ، لم يقل : ج (758) : ا ، نبي ولا حكم : ت ج

كرسى المجد⁽⁷⁵⁹⁾ يفسد او يعدم بل الصر تأييده وكذلك نفس الفصلاء .
فانها على رأينا مخلوقة . ولا تعدم ابدا . و على بعض آراء من يتبع
ظواهر « المدرشوت » فان جثهم ايضا تكون منعمة دائما أبد الأبدین .
كاعتقاد⁽⁷⁶⁰⁾ من شهر اعتقادهم فى اهل الجنة .

- و بالجملة النظر يوجب ان لا يلزم فساد العالم ضرورة ، ولم يبق الا
5 جهة اخبار الانبياء والحكماء⁽⁷⁶¹⁾ . هل وقع الاخبار بان هذا العالم يفسد
ولا بد ، ام لا ؟ فان اكثر عوامنا يعتقدون ان ذلك وقع الاخبار به . وان
هذا العالم سيفسد كله . وسابين لك ان الامر ليس كذلك ، بل ان نصوصا
كثيرة جاءت فى تأييده . وكل ماجاء من ظاهر⁽⁶⁶²⁾ يبدو منه انه سيفسد ،
فالامر فيه بن جدا انه مثل كما سابين . فان ابى ذلك⁽⁷⁶³⁾ احد الظاهرية ،
10 وقال لابد له ان يعتقد فساده فلا يشاح ، لكنه يحتاج ان يعرف ان
ليس فساده ضروريا ، لكونه محدثا بل يعتقد ذلك على زعمه تصديقا
(٥٨-١) : للمخبر بذلك المثل الذى حمله هو على ظاهره ولا فساد فى ذلك فى الشريعة
بوجه من الوجوه .

15 فصل كح [٢٨]

- كثير من اهل شريعتنا ظنوا ان سليمان⁽⁷⁶⁵⁾ عليه السلام يعتقد القدم
وهذا عجيب⁽⁷⁶⁶⁾ . كيف يتخيل ان انسانا يكون⁽⁷⁶⁷⁾ من اهل شريعة موسى
سيدنا ، يعتقد القدم . فان توهم شخص ان ذلك نشوز منه وعيادا بالله
عن اراء الشريعة . فكيف قبل ذلك منه كافة الانبياء والحكماء⁽⁷⁶⁸⁾
ولا نازعوه فى ذلك ولا ذموه بعد موته ، كما وجب⁽⁷⁶⁹⁾ فى نساء
20

(759) : ا ، كسا هكبود : ت ج (760) كاعتقاد : ت ، باعتقاد : ج (761) :
ا ، الحكيم : ت ج (762) بان : ت ، به بان : ج (762) ظاهر : ت ج ، ظاهر نص : ن
(763) ذلك : ت ، - ج (764) يشاح : ت ، يشاح : ج ن (765) : ا ، ثله : ت ج
(766) عجيب : ج ، عجب : ت (767) انسانا يكون : ت ، يكون انسانا : ج (768)
ا ، الحكيم : ت ج (769) وجب : ت ، يجد : ن ، نب : ه

اجنبيات⁽⁷⁷⁰⁾ ، وغيرهن. وانما دعا على توهم هذا عليه قول الحكماء⁽⁷⁶⁸⁾
عليهم السلام رجوا ان يجمعوا سفر الجامعة لان اقواله تميل الى اقوال
اهل البدع⁽⁷⁷¹⁾. وكذلك هو الامر بلا شك ، اعنى ان في ظاهر ذلك
الكتاب امورا⁽⁷⁷²⁾ تنحو نحو آراء غريبة⁽⁷⁷³⁾ عن آراء الشريعة ، تحتاج
الى تاويل ، وليس القدم من جملتها ، ولاله نص يدل عليه ولا يوجد له
5 بوجه نص جلى في ازلية العالم. وإنما له نصوص تدل على تاييده ؛ وذلك
صحيح ، فلما رأوا نصوصا تدل على ابديته ظنوا انه يعتقد انه غير محدث ،
وليس الامر كذلك.

اما نصه في التأييد فقوله : والارض قائمة مدى الدهر⁽⁷⁷⁴⁾ حتى
10 النجا من لم يشعر بهذه النكته ان يقول : المدة المقدرة لها. وكذلك يقولون
في قوله تعالى : وابدا ما دامت الارض⁽⁷⁷⁵⁾ انه طول عمرها | المقدرها. (٥٨ - ب) م
فياليت شعري ما يقال في قول داود : المؤسس الارض على قواعدها
فلا تتزعزع على مدى الدهر والى الابد⁽⁷⁷⁶⁾. فان كان قوله ايضا الدهر
والابد⁽⁷⁷⁷⁾ يعطى التأييد. فالإله اذن له مدة ما ، لان النص في تاييده تعالى :
15 الرب يملك الى الدهر والابد⁽⁷⁷⁸⁾. والذي تعلمه ان الدهر ،⁽⁷⁷⁹⁾ لا يعطى
التأييد الا متى اقترن⁽⁷⁸⁰⁾ به ابدا⁽⁷⁸¹⁾. اما بعده مثل قوله ، الدهر. والابد⁽⁷⁸²⁾
او قبله مثل قوله : ابد الآبدن⁽⁷⁸³⁾ فاذن قول سليمان قائمة الى الابد⁽⁷⁸⁴⁾
دون قول داود بل تتزعزع على مدى الدهر والابد⁽⁷⁸⁵⁾.

(770) : ا ، نشيم نكريوت : ت ج (771) : ا ، بتشولجنوز سضر قهلت مفتى شديريو
نوطيم لدبرى مينيم : ت ج (772) امورا : ج ، امور : ت (773) غريبة : ت ج ، قرية : ن
(774) : ع [الجامعة ٤/١] ، ومارص لعولم هومت : ت ج (775) : ع [التكوين
٢٢/٨] ، عد كل يمي هارص : ت ج (776) : ع [المزمور ١٠٣/٥] ، يسدارس هل
مكونيه بل تموط عولم وعد : ت ج (777) : ا ، عولم وعد : ت ج (778) : ع [الخروج
١٨/١٥] ، الله يملك لعولم وعد : ت ج . (779) : ا ، عولم : ت ج (780) اقترن :
ت ، ما : ج . (781) : ا ، عد : ت ج . (782) : ا ، عولم وعد : ت ج (783) :
ا ، عد عولم : ت ج (784) : ا ، لعولم هومت : ت ج (785) : ا ، تموط عولم وعد : ت ج

وقد بين داود⁽⁷⁸⁶⁾ عليه السلام و اوضح ابدية السماء ودوام رسومها ، وكل ما فيها على حال لا تتغير ، وقال : سبحوا الرب في السموات ، سبحوه في الاعلى . فانه هو امر فخلقت ، واقامها الى الدهر والابد ، جعل لها رسما فلا تتعداه⁽⁷⁸⁷⁾ يعنى ان هذه الرسوم التى رسمها لا تتغير ابدا ، لان هذا الرسم⁽⁷⁸⁸⁾ اشارة الى رسوم السماء والارض⁽⁷⁸⁹⁾ المتقدم ذكرها لكنه بين 5 انها مخلوقة | وقال : انه أَمَرَ فخلِقت⁽⁷⁹⁰⁾ (٢٤٥-ب) م

وقال ارميا عليه السلام : الجاعلُ الشمسِ نورا في النهار وأحكام القمر والكواكب نورا في الليل الخ . ان زالت هذه الاحكام من امامي يقول الرب فذرية اسرائيل ايضا تكفّ عن ان تكون امة⁽⁷⁹¹⁾ . فقد صرح ايضا بانها وان كانت مخلوقة اعنى هذه الرسوم فانها لا تزول⁽⁷⁹²⁾ . 10 واذا تَتَبَعَ هذا ، وجد في غير كلام سليمان .

وقد ذكر ايضا سليمان ان هذه اعمال الاله اعنى العالم وما فيه ثابتة على طبيعتها للابد . وان كانت مصنوعة قال : ان كل ما يعمل الله يدوم (٥٩-١) م مدى الدهر لا يزداد عليه ولا ينقص منه⁽⁷⁹³⁾ . فقد اخبر في هذا النص⁽⁷⁹⁴⁾ بان العالم من صنع الاله ، وانه ابدى ، واعطى العلة ايضا في ابديته وهو قوله عليه السلام⁽⁷⁹⁵⁾ ولا يزداد عليه ولا ينقص منه⁽⁷⁹³⁾ فان هذا علة لكونه يدوم على الابد⁽⁷⁹⁶⁾ كأنه يقول ان الشئ الذى يغير انما يُغَيَّر من اجل نقص فيه فيتم ، او زيادة فيه لا حاجة اليها ، فتحذف تلك الزيادة .

(786) داود : ت ، - : ج (787) : ع [المزمور ١٤٨/١٥٥] ، هلاوات الله من هشيم كوكبوا صوه ونبراو ويميدم لمد لعولم سق نتن ولا يمبر : ت ج (788) : ا ، الحق : ت ج (789) : ا ، حقوت هشيم وارص : ت ج (790) : ا ، كيهواصوه ونبراو : ت ج (791) : ع [ارميا ٣٦/٣١ - ٣٥] ، بورا شمش لاور يوم حقوت يرح وكوكبم لا ورليه وكوام يمشو محقيم هاله ملفنى نام الله جم زرع يشرال يشبتو مهبوت جوى : ت ج (792) : ا ، لاعموش : ت ج (793) : ع [الجامعة ١٤/٣] ، كى كلاشريمشه هالمم هوا بيهه لعولم عليواين لهوسيف وعنوان لجروع : ت ج (794) : ا ، الفسوق : ت ج (795) عليه السلام : ج ، - ت (796) : ا ، بيهه لعولم : ت ج 19 - لا يمكن : ت ، لا يمكن : ج

اما أفعال الإله اذ وهى فى غاية الكمال ولا يمكن الزيادة فيها ، ولا النقصان منها . فهى تثبت على ما هى عليه . ضرورة ان لا يمكن داع لتغيرها ، وكأنه ايضا اعطى غاية مآ ، فى ما وجد او اعتذر عما يتغير فى تمام النص⁽⁷⁹⁸⁾ فى قوله عمله الله ليخشوا امامه⁽⁷⁹⁹⁾ يعنى حدوث المعجزات وقوله بعد ذلك . ما كان قبلا فهو الآن وما سيكون كان قبلا 5 يعيد الله ما معى⁽⁸⁰⁰⁾ يقول انه يريد تعالى استمرار الوجود و تتابع بعضه لبعض .

واما هذا الذى ذكره من كمال افعال الإله وانها لاوجه لامكان الزيادة⁽⁸⁰¹⁾ عليها ، ولا للنقصان منها . فقد صرح به سيد العالمين وقال : الصخر الكامل الصنيع⁽⁸⁰²⁾ يعنى ان افعاله كلها اعنى مخلوقاته على غاية الكمال ، لا يشوبها نقص اصلا ، ولا فيها فضلة ولا شئ غير محتاج اليه . وكذلك كل ما ينقضى فى تلك المخلوقات ، وعنها كله عدل محض وتابع لمقتضى حكمه⁽⁸⁰³⁾ كما سيبين فى بعض فصول هذه المقالة .

فصل كط [٢٩]

15 اعلم ان من لم يفهم لغة انسان اذا سمعه يتكلم ، فهو بلا شك يعرف انه يتكلم غير انه لا يدري⁽⁸⁰⁴⁾ مقصده . واشد من هذا انه قد يسمع من كلامه كلمات هى بحسب لغة المتكلم تدل على معنى ، ويتفق بالعرض ان تكون الكلمة فى لغة السامع ، تدل على ضد ذلك المعنى الذى اراده المتكلم فيظن السامع ان دلالتها عند المتكلم كدلالتها عنده ، مثل لو سمع عربى

(797) ما : ج ، - : ت (798) : ا ، الفسوق : ت ج (799) : ع [الجامعة ١٤/٣] ، هالميم عشه سيرار ملفنيو : ت ج (800) : ع [الجامعة ١٥/٣] ، مهشبا هوا شبيهه كور هالميم ييقش ات نردف : ت ج (801) لامكان الزيادة : ج ، امكان للزيادة : ت ، (802) : ع [التثنية ٤/٣٢] ، هصور تميم فعلو : ت ج (803) حكمة : ت ، حكمة : ج (804) لايدري : ت ، لم يدري : ج

رجلا عبرانيا يقول : أبني⁽⁸⁰⁵⁾ فيظن العربي انه يحكي عن شخص انه كره امرا مأ او اباه . والعبراني انما اراد انه ارضاه ذلك الامر واراده . وهكذا يجري للجمهور في كلام الانبياء سواء بعض كلامهم لا يفهم اصلا ، بل كما قال : فصارت لكم رؤيا الجميع كاقوال كتاب مختوم⁽⁸⁰⁶⁾ .

- وبعضه⁽⁸⁰⁷⁾ يفهم منه ضده او نقيضه كما قال : قد عكستم كلام الإله الحي⁽⁸⁰⁸⁾ : واعلم ان⁽⁸⁰⁹⁾ لكل نبي كلاما ما خصيصا⁽⁸¹⁰⁾ به ، كأنه لغة ذلك الشخص . هكذا ينطقه الوحي⁽⁸¹¹⁾ الخصيص به لمن فهمه .

- وبعد هذه المقدمة فلتعرف ان اشعيا عليه السلام اطرذ في كلامه كثيرا⁽⁸¹²⁾ جدا وفي كلام غيره قليلا⁽⁸¹³⁾ انه اذا اخبر عن انتقاض⁽⁸¹³⁾ دولة ابو هلاك ملة عظيمة وغير ذلك⁽⁸¹⁴⁾ بلفظ ان الكواكب سقطت والسماء كُورَت والشمس اسودت والارض خربت وتزلزلت . وكثير من امثال هذه | الاستعارات . وهذا مثل ما يقال عند العرب لمن اصابته مصيبة عظيمة انقلبت⁽⁸¹⁵⁾ ساؤه على ارضه .

- وكذلك اذا وصف اقبال دولة وتجدد سعادة ، كني عن ذلك بزيادة نور الشمس والقمر وتجدد سماء وتجدد ارض ، ونحو هذا ، كما انهم اذا وصفوا هلاك شخص او ملة او مدينة نسبوا حالات غضب ومخبط شديد لله عليهم . واذا وصفوا اقبال قوم نسبوا لله حالات فرح وسرور . فيقولون في حالات الغضب عليهم : خرج وزل وصرخ وارعد ورفع صوته⁽⁸¹⁶⁾ . وكثيرا مثل هذا ويقولون ايضا : امر وقال وفعل وصنع⁽⁸¹⁷⁾ ونحو ذلك كما سأصف⁽⁸¹⁸⁾ .

(805) ا ، به : ت ج [الها في العبرية مثل اليا المتعلة في العربية ولذلك وان كان اللفظان في التلفظ سوا الا ان المعنى مختلف وفي العبرية : الرغبة وفي العربية الرفض والامتناع] (806) : ع [اشعيا ١١/٢٩] ونهى لكم حزوت هكل كد برى هسفر : ت ج (807) بعضه : ت ، بعضهم : ج (808) : ع [ارميا ٣٦/٢٣] ، وهفكم دبري الهيم حيم : ت ج (809) ان : ت ، - : ج (812) في ج كثير وقليل (814) وغير ذلك : ت ، يحيى بذلك : ج (813) انتقاض : ت ج ، انقراض : ن (810) خصيصا : ت ج ، خصص : ن (811) ذلك الشخص الوحي : ت ج ، ذلك الوحي : ن (815) في : ت ج ، اقلبت (816) : ا ، يصايرد وشاج وهرهم وتن قولو : ت ج (817) : ا ، صوه وامر وفعل وعشه : ت ج (818) ساصف : ت ، اصف : ج

وكذلك اذا اخبر النبي بهلاك اهل موضع ما قد يبدل مكان اهل ذلك الموضع النوع كله ، كما قال اشعيا عليه السلام ⁽⁸¹⁹⁾ «ويُقصى الرب البشر» ⁽⁸²⁰⁾ وهو يعنى هلاك اسرائيل وقال «صفنيه» في ذلك واستاصل البشر عن وجه الارض وامد يدي على يهوذا ⁽⁸²¹⁾. فاعلم هذا ايضا وبعد ان ترجمت لك هذه اللغة على التجميل أريك صحة ذلك وبرهانه . 5 قال اشعيا عليه السلام ⁽⁸²²⁾ لما انبأه الله بانتقاص ⁽⁸²³⁾ دولة بابل وهلاك سنحاريب ونبوختنصر ⁽⁸²⁴⁾ القائم بعده وانقطاع مملكته فاخذان | يصف (١-٢٤٦) ج نكباتهم في آخر دولتهم وهزائمهم ، وما يلحقهم من الشدائد اللاحقة لكل مهزوم هارب من غلبة السيف فقال : ان كواكب السماء ونجومها لا تبعث نورها والشمس تظلم في خروجها والقمر لا يضيئ بنوره ⁽⁸²⁵⁾ 10 وقال في ذلك الوصف ايضا : فاني سسازعزع السماء وازلزل الارض عن مقرها في سخط | رب الجنود وفي يوم اضطراب غضبيه ⁽⁸²⁶⁾ م (٦٠-ب)

وما اظن ان ⁽⁸²⁷⁾ احدا وصل به الجهل والعماء ⁽⁸²⁸⁾ وتبع ظواهر الاستعارات والاقاويل الخطيية ، ان يظن ان كواكب السماء ونور الشمس والقمر تغيرت حين انقرضت مملكة بابل ، ولا ان الارض خرجت عن مركزها كما ذكر ، بل هذا كله وصف حال المهزوم . فانه بلا شك يرى كل نور سوادا ⁽⁸²⁹⁾ ويمجد كل حلومرا ، ويتخيل الارض قد ضاقت به والسماء منطبقة ⁽⁸³⁰⁾ عليه .

(819) عليه السلام : ت ، - : ج (820) : ع [اشعيا ١٢/٦] ، ورحق الله ادم : ت ج (821) : ع [٣٠٤/١] ، وهكركت ادم ممل فني هادمه ونطيق يدي هل يهوده : ت ج (822) عليه سلام : ت ، - : ج (823) بانتقاص : ت ج ، بانقراض : ن (824) : ا ، ببل ، سنحاريب ونبوكد نصر : ت ج (825) : ع [اشعيا ١٠/١٣] ، كي كوكبي هشيم وكسليم يخلو اورم حشك هشش بصاوتو ويرع لايجه اورو : ت ج (826) : ع [اشعيا ١٣/١٣] ، شيم ارجيز وترعش هارص بمقومه بعبرت الله صباوت ويوم حزون اخو : ت ج (827) ان : ت ، - : ج (828) العماء : ت ، المعى : ج (829) سوادا : ت ، اسود : ج (831) يصف : ت ، ان يصف : ج (830) منطبقة : ت ج ، منقلبة : ن

وكذلك لما اخذ يصف (731) ما انتهت اليه حالة اسرائيل من الذل والغلبة طول ايام سنحاريب الشرير⁽⁸³²⁾ عند استيلائه: على كل مدن يهوذا المحصنة⁽⁸³³⁾ وسيهم وانهمزاهم وترادف النكبات عليهم من امامه وهلاك ارض اسرائيل كلها حينئذ بيده فقال⁽⁸³⁴⁾. الرعب والحفرة والفتخ عليك يا ساكن الارض فالهارب من صوت الرعب يسقط في الحفرة والصاعد من الحفرة يؤخذ بالفتخ لان كوى العلاء قد تفتحت واسس الارض ترزلت. رُضَّت الارضُ، حُطمت الارضُ حطما، زعزت الارضُ زعزعة الخ⁽⁸³⁵⁾.

وفي آخر هذا القول لما اخذ ان يصف ما سيفعله الله بسنحاريب وتلاف ملكه الشامخ على اورشليم وجزاء يجزيه الله عليها قال ممثلا : 10 فيخجل القمر وتخزي الشمس اذ يملك رب الجنود في جبل صهيون الخ⁽⁸³⁶⁾. اما يوناتان بن عزيائيل عليه السلام فتأول هذا الكلام احسن تاويل وقال: إنه اذا جرى لسنحاريب ما سيجرى على اورشليم فسيعلمون (١-٦١) م حينئذ عبدة النجوم ان هذا فعل الله فيدهشون ويبهتون قال عليه السلام | ومن يعبد القمر فسيخجل ومن يركع للشمس فسيذل ، اذ ملك الله 15 سيتجلى الخ⁽⁸³⁷⁾.

ولما اخذ ايضا ان يصف كيف يكون استقرار اسرائيل بعد هلاك سنحاريب وخصب اراضيهم وعمارتها⁽⁸³⁸⁾، واقبال دولتهم على ايدي

(832) : ا ، سنحاريب هرشع : ت ج (833) : ع [اشعيا ١/٣٦] ، عل كل مري يهوده مهوروت : ت ج (834) فقال : ت ، قال : ن (835) : ع [اشعيا ٢٤/٢٠-١٧] ، فهدر فتت وفت (فحت وفتح : ت) عك يوشب هارص وميه هنس يفتول ففحد تقول (يفل : ت) ال ففحت و همواه متوك ففحت يلكد بفتح كي اروبوت محروم نفتحوو ير عشومو سدي ارض روع (روعد : ت) هتمورره (هتروعه : ت) هارص فور هفتورره ارض موط هتمو طله ارض روع (نوع : ت) تنع ارض كشكوروكو : ت ج (836) : ع [اشعيا ٢٤/٢٣] ، وحفره هلبته و بوشه هحه كي ملك الله [صباوت : ت] و كو : ت ج (837) : ا ، ويهتون دفلحين لسيرا ويتكمنون دمجدين لشمشا اري تنجل ملكوت الله و كو : ت ج (838) : عمارتها : ج

۳۶۳

حزقیال (*) قال ممثلاً : ان نور الشمس والقمر یزید ، لان كما ذكر عن المهزوم ان نور الشمس والقمر ذهب وصار ظلاماً (839) بالاضافة الى المهزوم. كذلك نورهما (840) یزید عند الغالب. وانت تجد هذا دائماً ان الانسان اذا جاءته فادحة عظيمة تظلم عيناه ، (841) ولا یصفو نور بصره لما یکدر الروح الباصر من الفضل الدخانی ، ولضعفه وقلته ایضاً بشدة الحزن 5 وانقباض النفس. وبالعکس عند الفرح وانبساط النفس الى خارج وصفاء الروح ، یرى الانسان كأن الضوء زائد علی ما كان قال :

ان هذا الشعب یسکن فی صهیون فی اورشليم فلا تبکی من بعد الخ. و اخر القول : ویصیر نور القمر کنور الشمس و نور الشمس 10 یصیر سبعة اضعاف کنور سبعة ايام یوم یجبر الرب کسر شعبه ویشقی جرح ضربته (842) یعنی اقالة عثرتهم من ید (843) سنحاریب الشریر (844) واما قوله : کنور سبعة ايام ، فان المفسرین قالوا یرید به التکثیر. فان العبرانیین یکثرون بالسبعة. والذي یدل علی انه یشیر الى سبعة ايام لافتتاح البيت (845) التي كانت فی ايام سلیمان الذي لم یکن قط للملة اقبال وسعادة وسرور 15 الجميع ، مثل ما كان فی تلك الايام. فقال ان اقبالهم وسعادتهم (*) حیثئذ تكون مثل تلك الايام السبعة. |

م (۶۱-ب)

ولما وصف هلاك ادوم المجرمة (846) الذين كانوا مضایقین لاسرائیل قال فتطرح قتلاهم وینبعث النتن من جیفهم وتسيل الجبال من دماهم وینحل جند السماء والسموات تطوی کدرج ویسقط جندها كافة سقوط

(*) : ا ، یدى یحزیهو : ت ج (839) ظلاماً : ت ، ظلمه : ج (840) نوزها : ت ، نوزها : ج (841) عیناه : ت ، عینیه : ج (842) : ع [اشیا ۱۹، ۶/۳۰] ، کی هم بمصیون یشب بکله لاتبکله وهیه اور هلبته کاور محبه واور محبه یهیه شبتم کاور شیمت هییم بیوم حبوش الله ات شهر عمو و محس مکتو یرفا : ت ج (843) : ا ، مید : ت ج (844) : ا ، هرشع : ت ج (845) : ا ، شیعه هییم شلحنوکت هییت : ت ج (846) : ا ، هرشمه : ت ج (*) اقبالهم وسعادتهم : ت ج ، اقبالکم وسعادتکم : ن

الورق من الكرم والسقاط من التبن ان سيني قدارتوى فى السماء وهوذا
ينزل على أدوم على شعب الخ⁽⁸⁴⁷⁾.

فاعتبروا يا اولى الابصار! هل فى هذه النصوص شئ يشكل او
يوهم بانه يصف حالة تلحق السماء؟ وهل هذا الامثل لانقراض دولتهم
وزوال سترالله عنهم وسقوط نخوتهم وخمول حظوظ عظمائهم فى اسرع
وقت، وباهون سعى. كأنه يقول: إن الاشخاص الذين كانوا كالكواكب
ثباتا ورفع منزلة وبعدا⁽⁸⁴⁸⁾ من الغير سقطوا باسرع وقت كسقوط
الورق من الكرم الخ. وهذا ابين من ان يذكر⁽⁸⁴⁹⁾ فى مثل هذه المقالة.
فكيف ان يطول فيه، لكنه دعت الضرورة⁽⁸⁵⁰⁾ اليه لكون العوام بل من
١٠ (٢٤٦-ب) ج يزعم بهم انهم | خواص⁽⁸⁵¹⁾ يستدلون بهذا النص⁽⁸⁵²⁾ من غير اعتبار لما جاء
قبله وبعده. ولا نظرى فى اى قصة⁽⁸⁵³⁾ قيل الاكأنه اخبار جاءنا فى التوراة
عن مال السماء كمثل ما جاءنا الاخبار بكونها.

وايضا لما اخذ اشعيا يبشر بنى اسرائيل بهلاك سنحاريب، وجميع
الامم، والملوك الذين معه كما شهر ونصرتهم بنصرالله لاغير. قال لهم مثلاً: اروا
كيف تقطعت تلك السماء وخلت⁽⁸⁵⁴⁾ تلك الارض ومات من عليها. ١٥
وانتم منصورون، كانه يقول: إن اولئك الذين اَعمَّسوا الارض،
وكان يظن بهم الثبوت كالسما غيَّاء هلكوا بسرعة، وذهبوا كذهاب
الدخان | وآثارهم الظاهرة الثابتة ككتابات الارض، تلفت تلك الآثار
م (١-٦٢) كتلاف الثوب الخلق. اول هذه القصة قال: قد عزى الرب صهيون
وعزى كل اخربتها الخ. اصغوا الى ياشعبي الخ. برى قريب وخلاصى 20

(847) : ع [اشيا ٢٤/٥ - ٢] ، وحليم يشلكو وفحريم يعل باوشم ونسو
هريم مدم نمقوكل صبا هشيم ونخلو كسفر هشيم وكل صبا يبول كنبول عله جفن وكنبت
متاينه كى روته بشيم حري هنمل أدوم ترد : ت ج (848) بعدا : ت ، بد : ج (849)
يذكر : ت ، يشرح : ج (850) دعت الضرورة : ت ، الضرورة دعت : ج (851) خواص :
ت ، خصوص : ج (852) : ا ، الفسوق : ت ج (853) قصة : ت ، قصد : ج (854)
خلت : ج ، بلت : ت

قد رر الح ارفعوا الى السموات عيونكم وانظروا الى الارض من تحت
ان السموات كالدخان تضحل . والارض كالثوب تبلى وسكانها
يموتون كذلك. اما خلاصي فيكون الى الابد ويرى لا يُسقط (855).

وقال في رجوع ملك اسرائيل وثباته ودوامه ان الله يستجدّ ساء
5 وارضا. اذ قد اطردها في كلامه ان يجعل دولة الملك كأنها عالم
يخصه اعنى ساء وارضا. فلما ابتداء بالتمزية (856) وقال : « انا معزيكم (857)
وما اتصل بذلك قال : وقد جعلت كلامي في فك وبطل يدي سترتك
لتنصب السموات وتؤسس الارض وتقول لصهيون انت شعبي (858)
وقال في بقاء الملك لإسرائيل وذهابه من العطاء المشاهير : ان الجبال
10 تزول الخ. (859) وقال في دوام ملك المسيح وان اسرائيل لا ينتقض
ملكهم من بعد ذلك قال لا تغرب شمسك من بعد الخ (860). ثم ان اشعيا
اجرى كلامه على هذه الاستعارات المطردة عند من يفهم معاني الكلام
فوصف (861) احوال الجلاء (862) وجزئياتها ثم وصف رجوع الدولة
وامتحنى تلك الاحزان كلها ، فقال ممثلا اني اخلق ساء اخرى وارضا
15 اخرى وتُنسى تلك ويمتحنى اثرها . ثم يبين ذلك على اتصال القول ،
وقال هذا الذي (863) قلت اخلق (864) اريد به اني اجعل لكم حالة (865)
سرور دائما وفرحا عوضا من تلك الاحزان ، والانكاد ولا تذكر تلك
الاحزان | المقدمة.

(٦٢-ب) م

(855) : ع [اشعيا ٥١/٣-٢] ، ك نحم الله صيون نحم كل حربو تيهكو حقيبيو الى
عمى قروب صدق يصا يشمي كوشاوشميينكم و هيطوال هارص منحت ك شيم لشنن ملحو
و هارص كجبد تبه ويشيه كوكن يموتون وشوغي لعولم تيهو وصدق لاحت : ت ج
(856) : ا ، بالنعوت : ت ج (857) : ع [اشعيا ٥١/١٤] ، انكي انكي هوا منحمكم : ت ج
(858) : ع [اشعيا ١٦/٥١] ، واسيم دبري بفيك وبصل يدي كسيتيك لنطع و ليسرد ارس
ولا مر لصيون عمى اته : ت ج (859) : ع [اشعيا ٥٤/١٠-١٠] ك ههرم يموشو : ت ج
(860) : ع [اشعيا ٦٠/٢٠] ، لا يوا هود شمشك و كور : ت ج (861) فوصف : ت ،
و وصف ج (862) : ا ، الجلولت : ت ج (863) هذه التي : ج (864) اخلق : ت ،
اخلق سماء : ج (865) حالة : ت ، حالات : ج

- واسمع انتظام المعاني واتصال النصوص ⁽⁸⁶⁶⁾ الدالة عليها ، كيف جاء اول افتتاح هذه القصة قال : اذكر رافة الرب و تسبيح الرب الخ ⁽⁸⁶⁷⁾ . ثم وصف افضاله تعالى علينا اولا : ورفعهم وحملهم كل الايام القديمة الخ ⁽⁸⁶⁸⁾ . وما اتصل بذلك ، ثم وصف عصياننا : لكنهم تملدوا وحزنوا روحه القدوس الخ ⁽⁸⁶⁹⁾ . وما اتصل بذلك ثم وصف استيلاء العدو علينا ⁽⁸⁷⁰⁾ اعداؤنا داسوا مقدسك صرنا منذ الدهر ⁽⁸⁷¹⁾ . وما اتصل بذلك ثم شفع فينا وقال : لا تغضب يارب كل الغضب ⁽⁸⁷²⁾ . وما اتصل بذلك . ثم ذكر وجه استحقاقنا لعظيم ما ابتلينا به ، اذ دعينا الى الحق فلم نجيب قال : انى اعتلنت لمن لم يسألوا عنى الخ ⁽⁸⁷³⁾ . ثم وعد بالعمو والرحمة وقال : هكذا قال الرب كما توجد السلاف فى عقود الخ ⁽⁸⁷⁴⁾ . 10 وما اتصل بذلك ثم تواعد الذين ظلمونا وقال : ان عبيدى يا كلون وانتم تجدون الخ ⁽⁸⁷⁵⁾ .

- ثم اتبع ذلك بذكره ان هذه الملة تصلح اعتقاداتها وتصير بركة فى الأرض وتنسى كل ما تقدم من هذه الأحوال المختلفة فقال كلاما هذا نصه : ويدعو عبيده باسم اخر ، فالذى يتبارك بهذا الاسم على الأرض ، 15 يتبارك بآله الحق ، والذى يقسم به على الأرض ، يقسم بآله الحق ، لان المضايق الاولى قد نسيت وسترت عن عيني لأننى ها انا اذا اخلق سموات جديدة ، وارضاً جديدة ، فلا تذكر السالفة ، ولا تخطر على البال ، بل تهللوا وابتهجوا الى الأبد بما اخلق ، فاني ها انا اذا اخلق اورشليم

(866) : ا ، الفسوقم : ت ج (867) : ع [اشعيا ٧/٦٢] ، حدى الله اذكير تهلوت الله كو : ت ج (868) : ع [اشعيا ٩/٦٣] ، وينظم وينشام كل يمي عولم : ت ج (869) : ع [اشعيا ١٠/٦٣] ، وانه مرو وعصبوات روح قدش : ت ج (870) العدو علينا : ت ، الاعدام : ج (871) : ع [اشعيا ١٨/٦٣ - ١٩] ، حرينو بوسو مقدشيك و هينو معلوم : ت ج (872) : ع [٩/٦٤] ، ال تقصف الله عد ماد : ت ج (873) : ع [اشعيا ١٠/٦٥] ، ندرشقى للزالوكر : ت ج (874) : [اشعيا ٨/٦٥] ، كه امرالله كاشر بمصا هتروش كو : ت ج (875) : ع [اشعيا ١٣/٨٥] ، هنه عبيدى يا كلور واتم رعبوكو : ت ج

ابتهاجا وشعبها سرورا وابتهج باورشليم. واسر بشعبي النخ. ⁽⁸⁷⁶⁾. فقد بان لك الامر كله واتضح . وذلك انه لما قال : لاني ها اناذا اخلق سماوات جديدة وارضا جديدة ⁽⁸⁷⁷⁾. فسر ذلك على الاتصال وقال : فاني ها اناذا اخلق اورشليم ابتهاجا وشعبها سرورا ⁽⁸⁷⁷⁾ .

5 وبعد هذه المقدمة قال : إن تلك حالات الايمان والسرور به التي ⁽⁸⁷⁸⁾ وعدتك ، اني ساخلقها كما هي ثابتة دائمة ⁽⁸⁷⁹⁾ لان الايمان بالله والسرور بذلك الايمان حالتان لا يمكن ان تزول ولا تتغير ابدا من كل من حصلت له ، فقال كما ان تلك حالة الايمان والسرور به التي وعدت انهاستم الارض دائمة ثابتة. كذلك يدوم نسلكم والحكم وهو 10 قوله بعد هذا : | لانه كما ان السموات الجديدة والارض الجديدة التي اصفها تدوم امانى يقول الرب : كذلك تدوم ذريتكم واسمكم ⁽⁸⁸⁰⁾ لانه قد يبقى النسل ⁽⁸⁸¹⁾ ولا يبقى الاسم ⁽⁸⁸²⁾ كما تجد انما كثيرة لا شك انهم من نسل فرس او يونان لكن لا يعرفون باسم مخصوص بل اعتمدت ملة اخرى. وهذا ايضا عندى تنبيه على تايد الشريعة التي من اجلها لنا 1.5 اسم ⁽⁸⁸³⁾ مخصوص.

ولما كانت هذه الاستعارات جاءت في اشعيا كثيرا ، لاجل ذلك تتبعتها كلها ، وقد جاء ايضا منها في كلام غيره ، قال ارميا في وصف خراب اورشليم : بآثام ابائنا ⁽⁸⁸⁴⁾ . نظرت الى الارض فاذا هي خالية

(878) : ع [اشعيا ١٩/٦٥ - ١٥] ، ولعبدن يقرأ شم احر اشر هتبرك بارص يتبرك بالهي امن وهشبع بارص يشبع بالهي امون كي نشكمو هصروت هراشوت وكى نستري معينى كي هننى بورا شميم حدشيم وارص حدشه ولا تزكرنه هراشوت ولا تملنه عل لب كي ام شيشو وجيلو على عد اشرافى بورا كي هننى بورا ات يروشلم جيله وعمه مشوش وجلى بيرو شلم : ت ج (877) مقتطعة من 876 في الحاشية السابقة (878) الذى : ج (879) دائمة : ج ، دائما : ت (880) : ع [اشعيا ٢٢/٦٦] كي كاشر هشميم هحدشيم و هارص هحدشه اشر عومسه عديم لفى نام الله كي يعمد زرعكم وشكم : ت ج (881) : ا ، الزرع : ت ج (882) : ا ، الشم : ت ج (883) : ا ، شم : ت ج (884) : ا ، بعونوت ابوتينو : ت ج

- خاویة الخ. ⁽⁸⁸⁵⁾ وقال حزقیال فی وصف تلاف مملكة مصر وهلاك
فرعون علی ایدی نبوختنصر قال : وعندما اطفئتک اغطی السموات
والیس الکواکب حدادا واغطی الشمس بغمام، والقمر لا ینیر بنوره
والیس جمیع نیترات النور فی السماء حدادا علیک واجعل الظلمة علی
ارضک بقول السید الرب ⁽⁸⁸⁶⁾ وقال یوئیل ابن فتوئیل | فی الجراد العظیم 5
الذی جاء فی ایامه قال : من وجهه تزلزلت الارض و ارتعدت السموات
واظلمت الشمس والقمر ومنعت الکواکب ضیاءها ⁽⁸⁸⁷⁾ وقال عاموس
فی وصف خراب شمرون قال : انی اغیب الشمس عند الظهيرة واجلب
الظلمة علی الارض فی النهار الضاحی واحوال اعیادکم نوحا الخ. ⁽⁸⁸⁸⁾
وقال میخا فی هلاک شمرون مستمرا ⁽⁸⁸⁹⁾ علی الاقوال الخطیبة المشهورة 20
المعلومة : انه هوذا الرب ینخرج من مکانه وینزل ویطأ مشارف الارض
فتذوب الجبال الخ. ⁽⁸⁹⁰⁾ وقال حجاجی فی نقض مملكة ⁽⁸⁹¹⁾ الفرس
ومادای : عن قلیل ازلزل السماء والارض والبحر والیس وازلزل جمیع
الام ⁽²⁹²⁾. وفی غزوة یؤاب لارم لما اخذ یصف کیف کان ضعف الملة
وخولها من قبل وکونهم کانوا مغلوبین مهزومین وشفع فی نصرتهم الآن 15
فقال : زلزلت الارض وصدعتها فاجبر کسرها فانها متزعزعة ⁽⁸⁹³⁾

(885) : ع [ارمیا ۲۳/۴] ، رابی ات هارص وهنه تهو وهو : ت ج (886) :
ع [حزقیال ۷-۸/۳۲] ، فرعه علی یدی نبوکد نصر قال : وکسیتی بکیوتک شیم و هقدتی
ات کوکبهم شش بمن اکسنو ورح لا یایر اور وکل ماوری اور بشیم اقدیرم علیک و ننتی
تشک عل ارسک نام الله الهیم : ت ج (887) : ع [یوئیل ۱۰/۲] ، لفتیو رجزه ارس رهشو
شیم شش ورح قدر وکوکبهم اسفونبهم : ت ج (888) : ع [عاموس ۱۰/۸-۹] ، وهابی
هشیم بصهریم وهشکتی لارس یوم اور وهفتی حبیکم کو : ت ج (889) مستمرا
ت ، مستمر : ج (890) : ع [میخا ۳۴/۲] ، کی هنه الله یصا مقومو وبردود رک هل
بعوق ارس و نموکو : ت ج (891) : ا ، ملکوت : ت ج (892) : ع [حجای ۷-۸/۲] ،
فرس و مدی وانی مرعیشات هشیم وات هارص وات هیم وات هحریه وهرعشقی ات کل هجوم :
ت ج (893) : ع [المزمور ۵۹/۴] ، هرعشت ارس فصسته رفا شبریه کی مطه : ت ج

وقال ايضا في معنى اننا لانخاف نحن اذا هلك المثل وبادوا لكوننا متكئين على نصرته تعالى لاعلى حربنا وقوتنا كما قال : شعب منصور بالرب ⁽⁸⁹⁴⁾ قال : لذلك لانخشي اذا انقلبت الارض وتزعزعت الجبال في قلب

البحار ⁽⁸⁹⁵⁾ . وجاء في وصف غرق المصريين رأيتك المياه ففزعنا وارتعدت الغمار ، صوت رعدك في الزوبعة الخ . والارض ارتعدت وتزلزلت ⁽⁸⁹⁶⁾

اغضب الرب على الانهار الخ ؛ ⁽⁸⁹⁷⁾ . سطع دخان من انفه الخ . ⁽⁸⁹⁸⁾ وكذلك في نشيد ⁽⁸⁹⁹⁾ دَبُورَة رجفت الارض ⁽⁹⁰⁰⁾ وجاء من هذا كثير ، وما لم نذكر منه قيسه على ما ذكرت . فاما قول يوثيل : واجعل

عجائب في السماء وعلى الارض دما ونارا واعمدة دخان فتقلب الشمس

1.) ظلما والقمر دما ، قبل ان ياتي يوم الرب العظيم الهائل ؛ ويكون ان كل

من | يدعو باسم الرب يخلص لانها في جبل صهيون وفي اورشليم تكون (٦٤-١) م

النجاة الخ . ⁽⁹⁰¹⁾ فالأقوى عندي انه يصف هلاك سنحاريب على

اورشليم فان لم تُرد ذلك فيكون وصف هلاك «جوج» على اورشليم في ايام المسيح الملك ⁽⁹⁰²⁾ مع كونه ايضا لم يذكر في هذه القصة غير كثرة

15 القتل وحرق النيران ، وكسوف النيران . ولعلك تقول كيف يسمى يوم

الرب العظيم الهائل ⁽⁹⁰⁴⁾ يوم هلاك سنحاريب في تاويلنا .

(894) : ع [التثنية ٢٩/٣] ، عم نوح باث : ت ج (895) : ع [المزمور ٣/٤٥] ،
عل كن لانرا همير ارض و بموط هريم بلب يميم : ت ج (896) : ع [المزمور ١٧/٦٦ ، ١٧] ،
راوك ميم يحيلو ات يرحزو هموت قول زعمك يحجلل هاير و برقيم تيل رجزه و ترعش هارص :
ت ج (897) : ع [حبقوق ٨/٣] ، هبهريم حره الله : ت ج (898) : ع [المزمور ٩/١٧] ،
عه عش بافوكو : ت ج (899) : ا ، ميره : ت ج (900) : ع [القضاة ٤/٥] ، ارض
رعشه [+ جم شيم نطفو : ج] : ك : ت ج (901) : ع [يوثيل ٣٣/٣ - ٣٠] ، و ننتي موفتيم
بشيم و بارص دم و اش و تمروت عشن هشمش يهفك لحشك و هيرج لدم لغني بو ايوام الله هجدول
و هنورا و هيه كل اشريقرا بشم الله يملط كي بهر صيون و بپروشم تهيه فليطه كو : ت ج (902) :
ا ، يبيي هملك هشيع : ت ج (903) : كونه : ت ، كنه : ج (904) : ا ، الله هجدول
و هنورا : ت ج

- فلتعلم ان كل يوم تكون فيه نصرة عظيمة او فادحة عظيمة فانه
يسمى يوم الرب العظيم الهائل⁽⁹⁰⁴⁾. قد قال يوثيل هذا عن يوم مجي
ذلك الجراد عليهم : لان يوم الرب عظيم وهائل جدا ومن يطيقه⁽⁹⁰⁵⁾.
- والمعنى الذى نحوم نحوه قد تبين : وهو ان فساد هذا العالم وتغيره عما
هو عليه او تغير شئ من طبيعته واستمراره⁽⁹⁰⁶⁾ على ذلك التغير . هو
شئ لم ياتنا فيه نص نبى ولا كلام الحكماء⁽⁹⁰⁷⁾ ايضا لان قولهم : ان العالم
يبقى لستة الاف سنة ويفسد فى الف سنة⁽⁹⁰⁸⁾ ليس هو عدم الوجود جملة
لقوله ويفسد فى الف سنة⁽⁹⁰⁹⁾ دل على بقاء الزمان. وهذا ايضا قول
احد⁽⁹¹⁰⁾ وهو على صورة ما، والذى نجد لجميع الحكماء⁽⁹⁰⁷⁾ دائما وهى
قاعدة يستدل بها كل احد من حكماء « المشنه » وحكماء « التلمود »⁽⁹¹¹⁾
- هو قوله : فليس تحت الشمس شئ جديد⁽⁹¹²⁾، وان ليس ثم استجداد
بوجه ولا بسبب حتى ان الذى اخذ سماء جديدة وارضا جديدة⁽⁹¹³⁾
على ما يظن ، قال⁽⁹¹⁴⁾ : حتى ان السماء و الارض اللتان ستخلقان
فى المستقبل قد خلقتا فهما الآن واقفتان ولذلك قيل وهما واقفتان يدي
(٢٤٧-ب) ولم يُقَلَّ ستقفان ولكن هما واقفتان⁽⁹¹⁵⁾.

15

م (٦٤-ب) واستدل بقوله : فليس تحت الشمس شئ جديد⁽⁹¹²⁾. ولا | تظن

هذا مناقضا لما بينته ، بل يمكن انه يريد ان تلك الحالات الموعود بها
الطبيعة الموجبة لها حينئذ من ستة ايام فى البدء⁽⁹¹⁶⁾ ، هى مخلوقة ، وهذا

(905) : ع [يوثيل ١١/٢] ، كى جدول يدم الله و نورا مادوى يكيلنو : ت ج (906)
استمراره : ت ، استمرارها : ج (907) : ا ، حكمم : ت ج (908) : ا ، [روش هاشنه
١-٣١ ، سخوررين ١-٩٨] ، شنه الفيشنين هوى علما و حد حروب : ت ج (909) : ا ،
و حد حرب : ت ج (910) : ا ، يحد : ت ج (911) : ا ، حكما مشنه وحكما تلمود : ج ،
حكى مشنه وحكى تلمود : ت (912) : ع [الجامعة ٩/١] ابن كل حدش نفت هشمش : ت ج
(913) : ا ، شيم حد شم وارص حدشه : ت ج (914) قال : ت ، - : ج (915) : ا ،
اف شيم وارص شمتدين لهروت كبرهن بروين و عومدين شن عومدين لفى بعلمو ولانامرالا
عومدين : ب ج (916) : ا ، مشثيت يمي برا شيت : ت ج

صحيح . وانما قلت انه لا يتغير شيء من طبيعته ويستمر على ذلك التغير
تحرزا من المعجزات لانه ، وان كانت ⁽⁹¹⁷⁾ انقلبت العصى ثعبانا ، وانقلب
الماء دما ، واليد الطاهرة الكريمة بيضاء من غير سبب طبعي موجب
ذلك . فان هذه الأمور وما شابهها لم تستمر ولا صارت طبيعة اخرى ،
بل كما قالوا عليهم السلام ⁽⁹¹⁸⁾ العالم يجري كمعادته ⁽⁹¹⁹⁾ . ٩

هذا هو رأيي ، وهو الذي ينبغي ان يعتقد وان كان الحكماء ⁽⁹²⁰⁾
عليهم السلام ⁽⁹¹⁸⁾ ، قد قالوا في المعجزات كلاما غريبا جدا تجده منصوبا
في «براشيت ربه» وفي «مدرش الجامعة» ⁽⁹²¹⁾ . وذلك المعنى هو انهم يرون
ان المعجزات هي مما في الطبع ايضا على جهة ما . وذلك انهم قالوا انه
عندما خلق الله هذا الوجود وطبعه على هذه الطبائع جعل في تلك الطبائع 10
ان يحدث فيها كل ما حدث من المعجزات في وقت حدوثها ، وآية النبي
أن أعلمه الله بالوقت الذي يدعى فيه ما يدعى ⁽⁹²²⁾ ، فينفعل ذلك الشيء ،
كما جعل في طبعه في اصل ما طبع .

وهذا وان ⁽⁹²³⁾ كان كما تراه فانه يدل على عظمة القائل وكونه
15 استصعب كل الاستصعاب ان تتغير ⁽⁹²⁴⁾ طبيعة بعد فعل البدء ⁽⁹²⁵⁾ او
تطرا مشيئة اخرى بعدما استقرت هكذا ؛ فكانه يرى مثلا انه جعل
في طبيعة الماء ان يتصل ويمجرى من العلو للسفل دائما الا في ذلك الوقت
الذي غرق فيه المصريون . وذلك الماء خاصة ، فانه ينقسم وقد نهتك
على روح هذا القول . وان ذلك كله هرب من استجداد شيء هناك قيل :
20 انه تبارك وتقدس اسمه قد وضع شروطا للبحر لينفلق امام بني اسرائيل ،
هذا هو المعنى ⁽⁹²⁶⁾ فارتد البحر عند انبثاق الصبح الى ما كان عليه ⁽⁹²⁷⁾

(917) كانت : ت ، كان : ج (918) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (919) : ا ،
[انظر عبوده زرة ٥٤ ب] ، عولم كنهجو هولك : ت ج (920) : ا ، الحكيم : ت ج (921) :
ا ، قهلت : ت ج (922) فيه ما يدعى : ت ، - : ج (923) وان : ج ، ان : ت (924) ان
تغير : ت ، من تغيره : ج (925) : ا ، معشة براشيت : ت ج (926) : ا ، [براشيت
ربه ، ٥] امرؤي يوحنا ثنام هتته هقبه عم هم شيها فقرع لفي هذا هيا دكيب ت ج (927) :
ع [الخروج ١٤ / ٢٧] ، ويشب هم لفنوت بقرلا ويقتو : ت ج

قال الربّي ارميا بن أليعزر . انه تبارك و تقدس اسمه قد وضع شروطا
ليست للبحر فقط ولكن لكل ما خلق في ستة ايام للبدء. هذا هو المعنى⁽⁹²⁸⁾
يدى نشرتا السموات وانا امرت جميع جندها⁽⁹²⁹⁾ امرت البحر لينفلق
والنار لثلاثؤذى حنانيا وميشال وعزريا والاسد لثلاثؤذى دانيال
والحوت ليصق يونس⁽⁹³⁰⁾ وهو القياس في سائرهما ، فقدبان لك الأمر 5
وتلخص المذهب .

وذلك انا نوافق ارسطو في النصف من رأيه ونعتقد ان هذا الوجود
ابدى سرمدى على هذه الطبيعة التي شاءها تعالى لا يتغير منه شيء بوجه
الا في جزئية⁽⁹³¹⁾ على جهة المعجز ، وان كان⁽⁹³²⁾ له تعالى القدرة على
تغييره كله او إعدامه او إعدام الى طبيعة شاء من طبائعه ، لكنه له افتتاح ، 10
ولم يكن ثم شيء موجود⁽⁹³³⁾ اصلا الا الله ؛ وحكمته اقتضت ان يوجد
الخلق حين اوجده⁽⁹³⁴⁾ وان لا⁽⁹³⁵⁾ يعدم هذا الذي اوجد ، ولا تتغير له
طبيعة الا في ماشاء من جزئيات⁽⁹³⁶⁾ مما قد علمناه ومما لم نعلمه بماسياتي
هذا رأينا ، وقاعدة شريعتنا . وارسطو يرى انه مثل ما هو ابدى ولا
يفسد كذلك ، هو ازل ، ولا تكون ، وقد قلنا ، وبيننا ان هذا لا 15
م (ب-٦٥١) ينتظم الاعلى حكم اللزوم . وان اللزوم فيه | من الافتيات في حق الإله
ما قد بيناه .

واذ وانتهى القول الى هذا فلنأتى ايضا بفصل⁽⁹³⁷⁾ نذكر⁽⁹³⁸⁾ فيه
ايضا بعض تنبيهات على نصوص جاءت في قصة الخلق⁽⁹³⁹⁾ اذ الغرض

(928) : ا ، ارد . يرميه بن العزرا لاعم هيم بلبد هتته هقبة الاعم كل ما شنبرا بشيشت
بمى راشيت هذا هيا [دكتيب : ج] : ت ج (929) : ع [اشيا ١٢/٤] ، انى يدى نطوشيم
وكل صهام صويقي : ت ج (930) : ا ، صويقي ات هم شيقرع ات هاور شلا تزيق لحننيه
ميشال و عزريه ات هاريوت شلا يزيقولدنيال ات هديج شيقيات يونه : ت ج [براشيت ربه ه
(931) جزئية : ت ، جزء : ج (932) كان : ت ، - : ج (933) موجود : ت ،
موجودا : ج (934) اوجده : ت ، اوجدهم : ج (935) لا : ت ، لم : ج (936) جزئيات :
ت ، جزئياته : ج (937) ايضا : ج ، - : ت (938) نذكر : ت ، اخر : ج (939) : ا ،
معشه براشت : ت ج

الاول في هذه المقالة انما كان تبين ما يمكن تبينه من قصة الخلق وقصة الامر⁽⁹⁴⁰⁾ بعد ان تقدم مقدمتين عامتين.

احدهما هذه المقدمة : وهي ان كل ما ذكر في قصة الخلق⁽⁹⁴¹⁾

في التوراة ليس هو كله على ظاهره على ما يتخيل منه الجمهور ، لانه
5 لو كان الامر كذلك ، لما ظن⁽⁹⁴²⁾ به اهل العلم ولا اطنبوا الحكماء⁽⁹⁴³⁾

في اخفائه ومنع الحديث فيه في الجمهور لان تلك الظواهر مؤدية ، اما
لفساد تخيل عظيم ، وتطرق آراء سوء في حق الاله ، او لتعطيل محض
وكفر بقواعد الشريعة ، فالصواب الاضراب عن اعتبارها بمجرد الخيال
والتعري⁽⁹⁴⁴⁾ عن العلوم ، وليس كما يفعل⁽⁹⁴⁵⁾ الوعاظ⁽⁹⁴⁶⁾ والمفسرون

10 المساكين الذين ظنوا ان معرفة شرح الالفاظ ، هو العلم وتكثير الكلام
وتطويله زيادة عندهم في الكمال. واما اعتبارها بحقيقة العقل بعد الكمال
في العلوم البرهانية ومعرفة الاسرار النبوية ، فلازم ، لكن كل (+) من عرف
من ذلك شيئا فلا ينبغي له اشهاره⁽⁹⁴⁷⁾ كما يبتت مرات في شرحنا

للمشنة⁽⁹⁴⁸⁾ وبيان قالوا من بداية الكتاب الى هنا تقديس | الاله اخفى (٢٤٨-١) ج

15 الشيء⁽⁹⁴⁹⁾ وقالوا هذا في آخر ما ذكر في اليوم السادس⁽⁹⁵⁰⁾ . فقد تبين ما

قلناه ، لكن لما كان الامر الالهى موجبا ضرورة لكل من ادرك كما لا | ما (١-٦٦) م

ان يفيضه على غيره كما نبين في فصول تاتي في النبوة ، صار كل عالم
ظفر بفهم شيء من هذه الاسرار ، اما من نظره او من مرشد ارشده⁽⁹⁵¹⁾
لذلك ، لا بد له ان يقول شيئا. والتصريح ممنوع فيلوح فقد وقع من تلك
20 التلويحات والتنبيهات ، والاشارات كثير في اقاويل الحكماء⁽⁹⁵²⁾ عليهم السلام⁽⁹⁵³⁾

(940) : ا ، معشه براشيت ومعشه مركبه : ت ج (941) : ا ، معشه براشيت : ت ج
(942) ظن : ت ، صن : ج ن (943) : ا ، الحكيم : ت ج (944) التمرى : ت ، التمدى :
ن (945) يفعل : ت ، فعل : ج (946) : ا ، الدرشين : ت ج (+) لكن كل : ت ، لكل : ن
(947) اشهاره : ت ، اظهاره : ج (948) انظر لحجيجه فصلق ، ب ، م ، ١٤ (949) : ا ،
متحلت هسفرود كان كبود الهيم هسرد بر : ت ج ، (950) : ا ، يوم هششى : ت ج (951)
ارشده : ت ، - : ج (952) : ا ، الحكيم : ت ج (953) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت

لاحاد منهم، ايضا لكنها مختلطة في اقاويل آخرين وفي اقاويل اخرى.
فلذلك تجدني دائما في هذه الغوامض⁽⁹⁵⁴⁾ اذكر القولة الواحدة التي هي
عمدة الامر واترك ما سوى ذلك لمن يصلح ان يترك له.

- المقدمة الثانية : ان الانبياء كما قلنا يخاطبون بالاسماء المشتركة ،
وباسماء ليس القصد بها ما تبدل عليه بمثلها الاول ، بل يذكر ذلك الاسم
5 من اجل اشتقاق ما مثل مقل شقد [قضيب شجرة اللوز] ليستدل منه على
انا ساهر على حكمتي الخ .⁽⁹⁵⁵⁾ كما سنبين في فصول النبوة⁽⁹⁵⁶⁾ . وبحسب
هذا المعنى قيل في (عالم) الامر نحاس لامع⁽⁹⁵⁷⁾ كما بينوا . وكذلك رجل
عجل ومنظر النحاس⁽⁹⁵⁸⁾ . وكذلك قول زكريا والجبلان جبلا نحاس⁽⁹⁵⁹⁾
10 وغير ذلك مما قيل : وبعد هاتين المقدمتين آتى بالفصل الذي وعدنا به .

فصل ل [٣٠]

- اعلم انه فرق بين الاول والمبدء . وذلك ان المبدأ هو موجود
(٦٦ - ب) م في ما هو له مبدء او معه ، وان لم | يتقدمه بالزمان كما يقال ان القلب مبدء
الحيوان والاسطقس مبدء ما هو له اسطقس . وقد يطلق ايضا على هذا
15 المعنى انه اول . واما الاول فقد يقال على المتقدم بالزمان فقط ، من غير ان
يكون ذلك المتقدم بالزمان سببا للمتأخر من بعده ، كما يقال اول من سكن
هذه الدار فلان وبعده فلان . ولا يقال ان فلانا مبدء فلان . واللفظ
الذي يدل على الاول في لغتنا⁽⁹⁶⁰⁾ هو بداية . بداءة كلام الرب بلسان
هو شع⁽⁹⁶¹⁾ والذي يدل على المبدأ راشيت [رئيس] لانه مشتق من راش
15 [رأس] الذي هو مبدء الحيوان بحسب وضعه والعالم لم يخلق في مبدء

(954) : ا ، الستريم : ت ج (955) : ع [ارميا ١٢/١] ، شوقدان : ت ج (956)
الجزء الثاني الفصل ٤٢ (957) : ا ، [انظر حزقيال ٤/١] ، المركبة حشمل : ت ج (958) :
ع [حزقيال ٧/١] ، رجل عجل ونحشت قلل : ت ج (959) : ع [زكريا ١/٦] ، وهريم
هرى نحشت : ت ج (960) لغتنا : ت ، لساننا : ج ن (961) : ع [هو شع ٢/١] ، تحله
تحلت دبراهه بهوشع : ت ج

زمانى كما بينا. اذ الزمان من جملة المخلوقات. فلذلك قال : براشيت [فى البدء]. والباء بمعنى فى ، فترجمة هذا النص⁽⁹⁶²⁾ الحقيقية هكذا : فى بدءا خلق الله العلو والسفل . هذا هو التفسير الذى يطابق الحدوث.

اما ما تجده منصوفا لبعض الحكماء⁽⁹⁶³⁾ من اثبات زمان موجود

5 قبل خلق العالم فشكل⁽⁹⁶⁴⁾ جدا ، لان هذا هو رأى ارسطو الذى بينت لك الذى يرى ان الزمان لا يتصور له اول وهذا شنيع⁽⁹⁶⁵⁾ والذى دعا القائلين الى هذا القول ليا وجدوا : يوم واحد ويوم ثان⁽⁹⁶⁶⁾. وحمل

قائل هذا القول الامر على ظاهره ، وزعم انه⁽⁹⁶⁷⁾ اذ لم يكن ثم فلك دائر⁽⁹⁶⁸⁾ ولا شمس فباى شئ قُدر يوم اول⁽⁹⁶⁹⁾ فقالوا بهذا النص :

10 اليوم الاول، قال الربى يهودا بن الربى سيمون : من هنا (نعلم) انه

كان نظام زمانى قديم. ولذلك قال الربى ابا هو من هنا انه كان الرب

تبارك وتقدس يخلق العالمين ويخربهم⁽⁹⁷⁰⁾. وهذا اشنع من الاول. وانت

تأمل ما صعب عليها وهو وجود زمان قبل وجود هذه الشمس. وسيبين لك حل هذا الذى اشكل على هذين عن قريب. اللهم ان كان يريد هذان 15 أن يقولوا انه لا بد من تنظيم الازمنة⁽⁹⁷¹⁾ قديما⁽⁹⁷²⁾ فهذا هو اعتقاد القدم

وكل متشرع يحاشى عن هذا. و ما هذه القولة عنده الا نظير⁽⁹⁷³⁾ قولة الربى أليعرز من اين خلقت السماء⁽⁹⁷⁴⁾ ؟

وبالجملة لا تنظر فى هذه المواضع لقول من قال قد اعلمتكم بان قاعدة الشريعة كلها. ان الله اوجد العالم ، لامن شئ، فى غير مبدأ زمانى،

(962) : ا ، الفسوق : ت ج (963) : ا ، الحكيم : ت ج (964) فشكل : ت ، مشكل : ج (965) شنيع : ت ، شنع : ج (966) : ع [التكوين ٨/٥] ، يوم راشون ويوم شئ : ت ج (968) دائر : ت ، تدوير : ج (967) انه : تكرر فى ج (969) : ا ، يوم راشون : ت ج (970) : ا ، [براشيت ربه ٣] ، يوم راشون امرر. يهوده بن ر. سيمون مكان شبهه سدر زمين قديم لكان امرر. ايهوا مكان شبهه هقبه يورى مولوت وعربين : ت ج (971) : ا ، سدر زمين : ت ج (972) قديما : ت ، قديم : ج (973) نظير : ت ، نظيره : ج (974) : ا ، شيم مهيكن نيراو ٣ ت ج .

- بل الزمان مخاوق، اذ هو تابع لحركة الفلك، والفلك مخلوق. ومما يجب ان تعلمه ان كلمة « آت » المقولة في قوله - (آت) السموات و (آت) الارض ⁽⁹⁷⁵⁾ قد صرحوا الحكماء ⁽⁹⁶³⁾ في عدة مواضع انها ⁽⁹⁷⁶⁾ بمعنى « مع » يعنون بذلك انه خلق مع السموات ⁽⁹⁷⁷⁾ كل ما في السماء ومع الارض كل ما في الارض. وقد علمت تبيينهم ان السماء والارض خلقا معا لقوله: 5 ادعوهن فيقفن جميعا ⁽⁹⁷⁸⁾ فيكون الكل خلق معا وتباينت ⁽⁹⁷⁹⁾ الاشياء كلها اولا اولا حتى انهم مثلوا ذلك بأكثر بذرجيا ⁽⁹⁸⁰⁾ مختلفة في الارض في دقيقة واحدة فنجم بعضها بعد يوم وبعضها بعد يومين وبعضها بعد ثلاثة، والزراعة كلها كانت في ساعة واحدة. وبحسب هذا الرأي الصحيح بلا شك، ينحل الشك الذي اوجب لربى يهودا بن الربى سيمون ان 10 (٢٤٨-ب) ج يقول ما قال وصعب عليه باى شئ قُدر يوم اول ويوم ثان | وثالث ⁽⁹⁸¹⁾ (٦٧-ب) م وبيان | للحكمة قدس سرهم ⁽⁹⁸²⁾ في « براشيت ربه » قالوا في النور ⁽⁹⁸³⁾ المذكور في التوراة انه : خلق في اليوم الاول ⁽⁹⁸⁴⁾ قال بهذا النص: هذه من الأنوار التي خلقت في اليوم الاول ولم يعلق الى اليوم الرابع ⁽⁹⁸⁵⁾ فقد وقع التصريح بهذا الغرض.

15

ومما يجب ان تعلمه ان الارض ⁽⁹⁸⁶⁾ اسم مشترك يقال بعموم وخصوص. اما بعموم، فعلى كل مادون فلك القمر اعنى الأسطوانات الأربعة ويقال بخصوص على الواحد الاخير ⁽⁹⁸⁷⁾ منها وهو الارض دليل ذلك قوله : وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلام

(975) : ع [التكوين ١/١] ، ات هشيم وات هارص : ت ج (976) انها : ت ، انه ج (977) السماوات : ت ، السماء : ج (978) : ع [اشعيا ١٧/٤٨] ، قورا اتي يعمدو يمدو : ت ج (979) تباينت : ت ، تبينت : ج ن (980) حيا : ت ، حب : ج (981) : ا ، يوم راشون ويوم شئ ويوم شلثي : ت ج (982) : ا ، الحكيم ز. ل [لايقرا في ج] : ت (983) : ا ، الاور : ت ج (984) : ا ، نبرا بيوم راشون : ت ج (985) : ا ، [حبيجه ١٢-١] ، [كلمتان مسوحتان في ج] ، هن هن شندراو بيوم راشون ولاتلان هديوم ريبي : ت ج (986) : ا ، ارس : ت ج (987) الاخير : ت ج ، الاخر : ن

وروح الله الخ⁽⁹⁸⁸⁾. فقد سمي كلها ارضا⁽⁹⁸⁶⁾ ثم قال: وسمى الله اليبس ارضا⁽⁹⁸⁹⁾. وهذا ايضا سر عظيم من الاسرار انه كل ما تجده يقول قال الله كذا لكذا⁽⁹⁹⁰⁾ انما هو ليفصله من المعنى الاخر الذي اشرك بينهما فيه هذا الاسم. ولهذا شرحت لك هذا النص⁽⁹⁹¹⁾. في بداءة خلق الله العلو والسفل فيكون ارض المقول اولاً هو السفلى اعنى الاسطقسات الاربعة، 5 والمقول عنها ويسمى الله اليبس ارضا⁽⁹⁸⁹⁾، هي الارض وحدها. فقد بان هذا.

ومما يجب ان تعلمه ان الاسطقسات الاربعة ذكرت اولاً بعد السماء الذى قلنا ان اسم الارض الاول يدل عليها، لانه ذكر الارض والماء والروح والظلام. والظلام⁽⁹⁹²⁾. هو النار الاسطقسية، لا تظن غير ذلك قال: وسمعت كلامه من وسط النار⁽⁹⁹⁴⁾ وقال: سمعت الصوت من وسط الظلام⁽⁹⁹⁵⁾ وقال: كل ظلام مدّخر في كنوزه وتاكله نار لم

ينفخ فيها⁽⁹⁹⁶⁾. وانما سميت النار الاسطقسية بهذا الاسم لكونها غير مضيئة (٦٨ - ١) م بل شفاقة، ولو كانت النار الاسطقسية مضيئة لرأينا الجوكلة بالليل 15 ملتها نارا. وقد جاء ذكرها على اوضاعها الطبيعية، الارض وفوقها الماء، والهواء لازق بالماء، والنار فوق الهواء لان بتخصيصه⁽⁹⁹⁷⁾ الهواء على وجه المياه⁽⁹⁹⁸⁾ يكون الظلام⁽⁹⁹⁹⁾ الذى على وجه النمر⁽¹⁰⁰⁰⁾ فوق الروح⁽¹⁰⁰¹⁾ بلا شك، والذى اوجب ان يقول روح الله⁽¹⁰⁰²⁾

(988) : ع [التكوين ٢/١] ، وارض هيته تهو وهو وحشك حل فى تهوم وروح الهيم مرحفت : ت ج (989) : ع [التكوين ١٠/١] ، ويقرا الهيم ليشه ارض : ت ج (990) : ا ، ويقرا الهيم لكك ككه : ت ج (991) : ا ، الفسق : ت ج (992) : ا ، ارض وميم وروح [بني الهواء] ، وحشك وحشك : ت ج (993) : هو : ت ، هي : ج (994) : ع [التثنية ٣٦/٤] ، و دبريو شعت متوك هاش : ت ج (995) : ع [التثنية ٢٣/٥] ، كشمكم ات هقول متوك هاشك : ت ج (996) : ع [ايوب ٢٦/٢٠] ، كل حشك طمون لصفونيو تاكلاش لانفج : ت ج (997) : تخصيصه : ت ، تخصيصه : ج ن (998) : ع [التكوين ٢/١] ، حل فى هيم : ت ج (999) : ا ، الحشك : ت ج (1000) : ا ، حل فى تهوم : ت ج (1001) : يمتبرا بن ميمون الروح والهواء واحدا : ب (1002) : ا ، الهيم : ت ج

لكونه فرضها متحركة اعنى التي تتحرك ⁽¹⁰⁰³⁾ وحركة الريح ابداء منسوبة
 لله . وهبت ريح من لدن الرب ⁽¹⁰⁰⁴⁾ : بعثت ريحك ⁽¹⁶⁰⁵⁾ : فرد الرب
 ريحا غربية ⁽¹⁰⁰⁶⁾ وهذا كثير . ولما كان الظلام ⁽⁹⁹⁹⁾ المقول اولاً هو اسم
 الاسطقس غير الظلام ⁽⁹⁹⁹⁾ المقول اخيراً ، الذى هو الظلام اخذ ان ⁽¹⁰⁰⁷⁾
 يبين ويفصل فقال : والظلام سماه ليلاً ⁽¹⁰⁰⁸⁾ على ما بينا فقد بان هذا . 5

ومما يجب ان تعلمه ان قوله : وفصل بين المياه التي الخ . ⁽¹⁰⁰⁹⁾
 ليس هو فصل بالموضعين ⁽¹⁰¹⁰⁾ صار هذا فوق وهذا اسفل ، وطبيعتها
 واحدة . وانما شرحه انه فصل بينهما بالفصل الطبيعى اعنى بالصورة وجعل
 بعض ذلك الذى سماه ماءً اولاً شيئاً اخر بصورة طبيعية البسه ، وجعل
 بعضه بصورة اخرى ، وهذا هو الماء . ولذلك ايضا قال : ويعتجم المياه 10
سماه بحارا ⁽¹⁰¹¹⁾ . فقد صرح لك ان ذلك الماء ⁽¹⁰¹²⁾ الاول المقول فيه على
وجه المياه ⁽⁹⁹⁸⁾ ما هو هذا الذى فى البحار ⁽¹⁰¹³⁾ بل بعضه فصل بصورة
 ماء ، فوق الهواء وبعضه هو هذا الماء : ويكون قوله : وفصل بين المياه
 التى تحت الجبلد الخ . ⁽¹⁰¹⁴⁾ مثل قوله : وفصل الله بين النور والظلام ⁽¹⁰¹⁵⁾

الذى هو كالفصل ⁽¹⁰¹⁶⁾ فى صورة ما و الجبلد ⁽¹⁰¹⁷⁾ نفسه من الماء | تكون ، 15 (٦٨ - ب)

كما قالوا تجمدت القطرات الوسطانية ⁽¹⁰¹⁸⁾ وقوله ايضا وسمي الله الجبلد

(1003) : ا ، مرحفت : ت ج (1004) : ع [العدد ٣١/١١] ، سمات الله : ت ج
 (1005) : ع [الخروج ١٥/١٥] ، نشفت بروحك : ت ج (1006) : ع [الخروج ١٥/١٥] ،
 ويهفك الله روح يم : ت ج (1007) : ان : ت ج ، - : ن (1008) : ع [التكوين
 ١٩] ، ولاحشك قرا ليله : ت ج (1009) : ع [التكوين ٧/١] ، ويبدل بين هميم : ت ج
 (1010) : بالموضعين : ج ، بالموضع ان : ت (1011) : ع [التكوين ١٥/١] ، ولقوه هميم
 قرا يميم : ت ج (1012) : ا ، اليم : ت ج (1013) : ا ، اليميم : ت ج (1014) : ع
 [التكوين ٧/١] ، ويبدل بين هميم اشر متحت لرقيع كو : ت ج (1015) : ع [التكوين
 ٤/١] ، ويبدل الهميم بين هاور وبين هاشك : ج (1016) : كا لفصل : ت ، بالفصل : ج
 (1017) : ا ، الرقيع : ت ج (1018) : ا ، [برائيت ربه ٤] ، هوجلده طفه امصميت : ت ج

سَاء⁽¹⁰¹⁹⁾ على ما⁽¹⁰²⁰⁾ بينت لك ليين اشتراك الاسم وان ليس الساء⁽¹⁰²¹⁾
 المقول اولاً في قوله : السموات والارض⁽⁹⁷⁵⁾ ، هي هذه التي سميت
 ساء⁽¹⁰²²⁾ . واكد هذا المعنى بقوله : على وجه جلد الساء⁽¹⁰²³⁾ ، ليين
 ان الجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ غير الساء⁽¹⁰²¹⁾ ومن اجل هذا الاشتراك في الاسم قد
 يسمى ايضا الساء⁽¹⁰²¹⁾ الحقيقية جلدا⁽¹⁰¹⁷⁾ كما اسمى الجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ الحقيقي
 5 ساء⁽¹⁰²¹⁾ وهو قوله : وجعلها الله في جلد الساء⁽¹⁰²⁴⁾ .

وتبين ايضا بهذا القول ما قد تبرهن من كون الكواكب كلها
 الشمس والقمر مركزات في الفلك اذ لاخلاء في العالم وليست على
 سطح فلك ، كما يتخيل الجمهور من قوله : في جلد الساء (*)
 10 ولم يقل على جلد الساء⁽¹⁰²⁵⁾ . فقد بان ان مادة ما كانت مشتركة وسماها
 ماء⁽¹⁰²⁶⁾ ، ثم انفصلت بثلاث⁽¹⁰²⁷⁾ صور وصار منها شيء البحار⁽¹⁰¹³⁾
 وصار منها شيء الجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ وصار منها شيء فوق ذلك الجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ .
 وهذا كله خارج⁽¹⁰²⁸⁾ عن الارض فقد اخذ في الامر ما خذاً اخر لاسرار
 عجيبة . اما ان⁽¹⁰²⁹⁾ كون ذلك الذي فوق الجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ سمي ماء في الاسم
 15 فقط ، لانه هذا الماء النوعي . فقد قالوه الحكماء⁽⁹⁸²⁾ عليهم السلام ايضا قالوا
 في قولهم : دخل الاربعة في الفردوس النخ . قال لهم الرب عقيبا : اذا

وصلتم الى الاحجار الرخامية النقية | فلا تقولوا ماء ماء ! لانه قد
كتب⁽¹⁰³⁰⁾ . الناطق بالبهتان لا يقف امام عيني⁽¹⁰³¹⁾ .

(1019) : ع [التكوين ٨/١] ، و يقرأ الميم رقيق شميم : ت ج (1020) هل
 ما : ت ، حل مثل ما : ج (1021) : ا ، شميم : ت ج (1022) : ا ، شميم : ت ج (1023) :
 ع [التكوين ٢٠/١] ، حل في رقيق هشميم : ت ج (1024) : ع [التكوين ١٧/١] ، ويتن
 اتم الميم برقيق هشميم : ت ج (*) : ا ، برقيق هشميم (1025) : ا ، حل رقيق هشميم :
 ت ج (1026) : ا ، ميم : ت ج (1027) بثلاث : ت ، بثلاث : ج (1028) خارج : ج ،
 خارجا : ت (1029) ان : ت ، - : ج (1030) : ا ، [حجيج ٢/١٤] ، اربعة نكنسو
 لفردس امرلهم ر . عقيبه كشاتم مجيمع ابني شيش طهور [٢٤٩ - ١] ال تا مروم ميم شكك كتوب
 (1031) : ع [المزمور ٧/١٠١] ، دور شقريم لا يكون لنجد عيني : ت ج

فاعتر* ان كنت من اهل الاعتبار كم بين هذه القولة وكيف كشف
(١-٦٩) م الامر كله اذا تاملته | وفهمت كل ما تبرهن في الآثار وتطلعت على كل
ما قالت الناس في كل شئ منها .

- ومما ينبغي ان تعلمه وتنبه عليه العلة التي من اجلها لم يُقَل في اليوم
5 الثاني انه طيب⁽¹⁰³²⁾ . وقد علمت اقاويل الحكماء⁽⁹⁶²⁾ عليهم السلام التي
قالوها في ذلك على جهة التاويل⁽¹⁰³³⁾ ، احسنها قولهم : لان عمل الماء لم
ينته⁽¹⁰³⁴⁾ ، وعلّة ذلك ايضا عندى بينة جدا . وذلك انه كلما⁽¹⁰³⁵⁾ ذكر امرا
من امور الوجود الحادثة الموجودة على الاستمرار الدائمة المستقرة قال
في ذلك انه طيب⁽¹⁰³²⁾ وهذا الجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ والشئ الذي عليه الذي سمي
ماء⁽¹⁰³⁶⁾ ، الامر فيه من الخفاء كما⁽¹⁰³⁷⁾ تراه . وذلك انه ان اخذ على
10 ظاهره بجليل النظر كان امرا غير موجود اصلا ، لان ليس ثم جسم آخر
غير الاسطغسات بيننا وبين السماء الدنيا ، ولا ثم ماء فوق الهواء .
وناهلك ان تخيل متخيل أن هذا الجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ وما عليه هو فوق السماء
فيكون الامر اشد امتناعا ، وابعد عن ان يدرك ، وان اخذ على باطنه ، وما
اريد به كان اشد خفاء ، لانه وجب ان يكون من الاسرار المكتومة⁽¹⁰³⁸⁾
15 حتى لا يعلمه الجمهور ، فامر هو هكذا كيف يسوغ ان يقال فيه انه
طيب⁽¹⁰³²⁾ وانما معنى انه طيب⁽¹⁰³²⁾ ، انه ظاهر المنفعة ربيتها في وجود
هذا الوجود واستمراره . واما الامر الخفي المعنى الذي ظاهره غير
موجود ، كذلك فاي منفعة فيه ظاهرة للناس ، حتى يقال فيه انه
طيب⁽¹⁰³²⁾ ، ولا بدلى ان از يدك بيانا ، وذلك أن هذا وان كان جزءاً
20

(1032) : : ا ، كى طوب : ت ج (1033) : ا ، الدرش : ت ج (1034) : ا ،
لن شلا شله ملاكت هميم : ت ج [براشيت ربه فصل د] (1035) : ك ، ت ، كل ما : ج
(1036) : ا ، ميم : ت ج (1037) : كا ، ت ، بما : ج (1038) : المكتومة : ت ج .
المختومة : ن

كبيراً جداً من الموجودات ، | لكنه ليس بغاية مقصودة لاستمرار الوجود م (٦٩-ب) فيقال فيه انه طيب⁽¹⁰³²⁾ بل لضرورة لزم لتكشف الارض فافهم هذا .

ومما يجب ان تعلمه ان الحكماء⁽⁹⁸²⁾ قد بينوا ان العشب والاشجار التي انبتاها الله من الارض ، انما انبتاها بعد ان امطر عليها⁽¹⁰³⁹⁾ ، وان قوله : يصعد من الارض بخار الخ⁽¹⁰⁴⁰⁾ انما وصف الحالة الاولى التي كانت قبل تنبت الارض نباتا⁽¹⁰⁴¹⁾ . ولذلك ترجم انقلوس : والبخار هو يصعد من الارض⁽¹⁰⁴²⁾ . وبين هو ذلك من النص لقوله : وكل شجر البرية لم يكن بعد في الارض⁽¹⁰⁴³⁾ فقد بان ذلك .

وقد علمت ايها الناظر ان اول اسباب الكون والفساد بعد القوى 10 الفلكية الضوء والظلام لما يتبعها من الحر والبرد ، وبحركة الفلك تختلط الاسطقسات وبالضوء والظلام ، يختلف امتزاجها ، واول امتزاج يحدث منها البخاران اللذان⁽¹⁰⁴⁴⁾ هما اول⁽¹⁰⁴⁵⁾ اسباب الآثار العلوية كلها التي المطر منها ، وهما ايضا اسباب المعادن . وبعد ذلك تركيب النبات ، وبعد النبات ، الحيوان ، وآخر تركيب (+) هو الانسان ، وان الظلام هو طبيعة⁽¹⁰⁴⁶⁾ 10 وجود العالم السفلي كله . والضوء طار عليه ، حسبك ان يعدم الضوء ، تبقى الحالة المستقرة ، وهكذا جاء النص في قصة الخلق⁽¹⁰⁴⁷⁾ ، على هذا الترتيب سواء ، لم يغادر شيئا من هذا .

(1039) [براشيت ربه فصل ١٣] (1040) : ع [التكوين ٦/٢] ، وادبعله من هارص كو : ت ج (1041) : ع [التكوين ١١/١] ، قدشا هارص دشا : ت ج (1042) : ا ، وهنا هو سلق من ارضا : ت ج (1043) : ع [التكوين ٥/٢] ، وكل شيخ هشده طرم [يديه : ج ، ييه : ت] بارص : ت ج (1044) اللذان : ت ج ، اللذين : ن (1045) اول : ت ، - : ج ن (+) تركيب : ت ج ، تركيبه : ن (1046) طبيعة : ت ج ، - : ن (1047) : ا ، معشه براشيت : ت ج

- ومما يجب ان تعلمه قولهم : كل فعل البدء قد أبدى على (كمال) قوامه ، ابدى على (كمال) عقله ، ابدى على (كمال) رغبته⁽¹⁰⁴⁸⁾
- يقول : ان كل ما خلق انما خلق⁽¹⁰⁴⁹⁾ على كمال كينته ، وعلى كمال صورته و باحسن اعراضه وهو قوله⁽¹⁰⁵⁰⁾ لرغبته⁽¹⁰⁵¹⁾ من : فخر جميع الاراضي⁽¹⁰⁵²⁾ . فاعلم هذا ايضا فهو اصل كبير قد صبح وبان . 5
- ومما يجب ان تعتبره جدا كونه ذكر خلق ادم في ستة ايام التكوين⁽¹⁰⁵³⁾ ، و قال : ذكرنا و انشئ خلقهم⁽¹⁰⁵⁴⁾ . و ختم الخلق كله ، و قال : فانكملت السموات والارض وجميع جيشها⁽¹⁰⁵⁵⁾ . ثم افتتح افتتاحا آخر لخلق حواء⁽¹⁰⁵⁶⁾ من ادم و ذكر شجرة الحياة وشجرة المعرفة⁽¹⁰⁶⁷⁾ و حديث الثعبان⁽¹⁰⁵⁸⁾ . و تلك القصة ، و جعل هذا كله انه 10 بعد ان جعل ادم في جنة⁽¹⁰⁵⁹⁾ عدن و كل الحكماء⁽⁹⁸²⁾ قدس سرهم⁽¹⁰⁶⁰⁾ يجمعون ان هذه القصة كلها كانت يوم الجمعة و انه لم يتغير امر بوجه بعد ستة ايام للتكوين⁽¹⁰⁵³⁾ . فلذلك لا يستشنع شيء من تلك الامور كما قلنا ؛ انه الى الآن لم تحصل طبيعة مستقرة . ومع هذا قد ذكرنا اشياء ساء سمعها لك ملتقطة من اما كتبها و انبهك ايضا على اشياء كمثل ما نبهونا⁽¹⁰⁶¹⁾ هم 15 عليهم السلام .

واعلم أن هذه الأشياء التي اذكرها لك من كلام الحكماء⁽⁹⁶²⁾ انما هي اقاويل في غاية الكمال بينة التاويل للذي ذكروها له محكمة جدا .

(1048) : ا ، [را ش هـ ١١ / ١ ، حولين ١ / ٦٠] ، كل مئة براشيت لقوسن نبراو لدنن نبراو لصيوتن نبراو : ت ج (1049) انما خلق : ت - : ج (1050) قوله : ت ، قولهم : ج (1051) : ا ، لصيوتن : ت ج (1052) : ع [حزقيال ١ / ٢٠] ، صي هيا لكل هارصوت : ت ج (1053) : ا ، ششت يمي براشيت : ت ج (1054) : ع [التكوين ١٠ / ٢٧] ، ذكرنو نقي [برام في ج] براوتم : ت ج (1055) : ع [التكوين ١ / ٢] ، ويكلو [يغلو : ج] هشيم و هارص [كو : ج] و كل صيام : ت ج (1056) : ا ، حوه : ت ج (1057) : ا ، عمن هيم [حيم : ج] و عمن هدمت : ت ج (1058) : ا ، النخش : ت ، (1059) : ا ، جن : ت ج (1060) : ا ، ز. ل. - : ج (1061) نبهونا : ت ، نبهوا : ج ن

- فلذلك لا ابالغ في شرحها ولا ابسطها لئلا اكون | اكشف سرا⁽¹⁰⁶²⁾ لكن (٢٤٩-ب) ج ذكرى لها بترتيب ما ، بتنبيه يسير يكتفى في فهمها المثلث فن ذلك قولهم : ان ادم وحواء خلقا معا متحدين⁽¹⁰⁶³⁾ ظهرا⁽¹⁰⁶⁴⁾ ليظهر. وانه قُسم فاحذ نصفه وهو حواء وقوبل به⁽¹⁰⁶³⁾ وقوله : احدى اضلاجه⁽¹⁰⁶⁵⁾ يعنى
- 5 احد شقيه واستدلوا من : ضلع المسكن⁽¹⁰⁶⁶⁾ الذى ترجمته لجانب المسكن⁽¹⁰⁶⁷⁾ . وكذا قالوا من جوانبه⁽¹⁰⁶⁸⁾ ، فافهم كيف كان التبيين انها | م (٧٠-ب) اثنان بجهة ما ، وهما واحد. كما قال : عظم من عظامي ولحم من لحمي⁽¹⁰⁶⁹⁾ ، وزاد ذلك تأكيدا بقوله ان الاسمى عليها جميعا واحدة لانها من إمرء اخذت⁽¹⁰⁷⁰⁾ . واكد اتحادهما وقال : ويلزم امرأته فيصيران جسدا واحدا⁽¹⁰⁷¹⁾ . فما اشد جهل من لا يفهم ان هذا كله لمعنى ضرورة ، فقد بان هذا .

- ومما يجب ان تعلمه ما بينوه في « المدرس » . وذلك انهم ذكروا الغبان⁽¹⁰⁷²⁾ مركوب وانه كان قدر جمل ، وان راكبه هو الذى اغوى حواء وان الراكب كان سَمًا لا⁽¹⁰⁷³⁾ . وهذه الاسمى هم يطلقونها على
- 15 الشيطان⁽¹⁰⁷⁴⁾ ، تجدهم يقولون في عدة مواضع ان الشيطان⁽¹⁰⁷⁴⁾ اراد ان يعثر ابانا ابراهيم⁽¹⁰⁷⁵⁾ حتى لا يجيب الى تقريظ اسحق⁽¹⁰⁷⁶⁾ . وكذلك اراد ان يعثر اسحق⁽¹⁰⁷⁶⁾ حتى لا يطيع اياه. وذكروا ايضا في هذه القصة ،

(1062) : ا ، مجله سود : ت ج (1063) متحدين : ت ، متحدان : ج (1064) ظهرا : ت ، ظهر : ج (1065) براشيت ربه ٨ ، فانظر : عربون ١/١٨ . (+) : ع [التكوين ١٢/٢] ، احث مصلتيو : ت ج (1066) : ا ، صلح هشكن : ت ج (1067) : ع [الخروج ٢٠/٢٦] ، سطر شكنا : ت ج (1068) : ا ، سطر وهي : ت ، سطر اوى : ج (1069) : ع [التكوين ٢٣/٢] ، عصم معصى و بشر مبشرى : ت ج (1070) : ع [التكوين ٢٣/٢] ، اش [حشه : ج] ، كي ما يش لقمحهزات : ت ج (1071) : ع [التكوين ٢٤/٢] ، وديق باشتو وهيو لبراحد : ت ج (1072) : ا ، النحش : ت ج (1073) : ا ، سمال : ت ج (1074) : ا ، السطن : ت ج (1075) : ا ، ابرهم ابينو : ت ج (1076) : ا ، يصحق : ت ج

- اعنى فى العقيدة قالوا جاء سمال الى ابينا ابراهيم وقال له : يالك من شيخ كبير لفقدت شعورك الخ. ⁽¹⁰⁷⁷⁾ فقد بان لك ان سما لا ⁽¹⁰⁷³⁾ هو الشيطان ⁽¹⁰⁷⁴⁾ . وهذه الاسمية ايضا لمعنى، كما ان اسمية ⁽¹⁰⁷⁸⁾ الثعبان ⁽¹⁰⁷²⁾ لمعنى ، وقالوا فى مجيئه يخذع حواء كان سمال يركب عليه والرب تبارك وتعالى يضحك على الجمل وراكبه ⁽¹⁰⁷⁹⁾ .
- 5
- ومما يجب ان تعلمه وتنبه عليه كون الثعبان ⁽¹⁰⁷²⁾ لم يباشر ادم بوجه ولا كلمه. وانما كانت محاورته ومباشرته لحواء وبتوسط حواء ، تأذى ادم واهلكه ⁽¹⁰⁸⁰⁾ الثعبان ⁽¹⁰⁷²⁾ والعداوة الكاملة انما هى حاصلة بين الثعبان ⁽¹⁰⁷²⁾ وحواء وبين ذريته ، وذريتها ⁽¹⁰⁸¹⁾ . ولا شك ان ذريتها هى ذرية ⁽¹⁰⁸²⁾ ادم. واغرب من هذا ارتباط الثعبان ⁽¹⁰⁷²⁾ بحواء اعنى
- 10 (١-٧١) م ذريته وذريتها ⁽¹⁰⁸¹⁾ فى الرأس والعقب ⁽¹⁰⁸³⁾ وكونها غالبية له فى الرأس ⁽¹⁰⁸⁴⁾ وهو غالب لها فى العقب ⁽¹⁰⁸⁴⁾ فهذا ايضا بين.
- ومن الأقاويل ايضا العجيبة التى ظاهرها فى غاية الشناعة، واذا فهمت فصول هذه المقالة حتى فهمها تعجب من حكمة هذا المثل ومطابقته للوجود وهو قولهم عندما جاء الثعبان الى حواء التى فيها فتنة. ان فتنة بنى اسرائيل
- 25 الذين وقفوا على جبل سيناء قد انتهت ، واما فتنة الشعوب الذين لم يقفوا على جبل سيناء لم ينته ⁽¹⁰⁸⁵⁾ ، فتدبر هذا ايضا .

(1077) : ا ، باسمال اصل ابينوا برهم امرلو [سباهم : ج] مه سبا [هو يدت : ج] هويدت لبك كو : ت ج (1078) اسمية : ت ج ، تسميت : ن (1079) : ا ، هيه شمال روكب عليه وهقبه صوصق حل مل وروكبو : ت ج (1080) واهلكه : ت ، اهلكه : ج (1081) : ا ، زرعو وزرعه : ت ج (1082) : ا ، زرعه هوزرع : ت ج (1083) ع [فانظر التكوين ٣ / ١٥] ، راش وعقب : ت ج (1084) : ا ، براش ... وبعبق : ت ج (1085) : ا ، مشبا نخش عل حوه عطيل به زهمه يشرال شمدو عل هرسنى فسقه زوهمتن جويم شلامدو هرسنى لانسقه زوهمتن : ت ج [شبت ١٤٦ ، ١ ، بيموت ١٠٣ ب]

ومما يجب ان تعلمه قولهم: ان شجرة الحياة تسير خمسمائة سنة وكل
مياه البلد تنبع من تحتها (1086) ، وبينوا في ذلك ان الغرض بهذا المقدار هو
غلظ جرمه لا امتداد اغصانه قالوا: ليس الموضوع للبحث عن جرمه وانما
جذعه يسير خمسمائة سنة وشرح جذعه (1087) غلظ خشبته القائمة. وهذا
5 التميم منهم لاتمام شرح المعنى (1088) . ويبيانه فقد بان هذا.

ومما يجب ان تعلمه ايضا قولهم: ان شجرة المعرفة فالرب تعالى
وتقدس لم يكشف تلك الشجرة لادم ولن يكشفها (1089) وهذا (1090)
صحيح ، اذ طبيعة الوجود كذلك اقتضت .

ومما يجب ان تعلمه قولهم: واخذ الرب الاله الانسان (1091) . رفعه
10 وجعله في جنة عدن النعيم له (1092) . لم يجعلوا هذا النص (1093) لشيله من
مكان وحطه في مكان ، الا ترفيع مرتبة وجوده في هذه الموجودات الكائنة
الفاسدة واقراره على حالة ما .

ومما يجب ان تعلمه ايضا وتتنبه عليه وجه الحكمة في تسمية ولدى
ادم قايين وهابيل ، وكون قايين هو القاتل لهابل في الحقل (1094) وانها جميعا
15 تلفا. وان كان اهمل المتغلب ، | وانه لم يصح الوجود الا لشيت قد م (٧١-ب) .
اقام الله لى نسلا آخر (1095) فقد صح هذا .

(1086) : ا ، عص هعيم مهلك حش ماوت شنه وكل ميسى براشيت متفلجين متحتير
: ت ج [براشيت ربه .فصل ١٥ ، بروشلى بركوت الجزء ١١] (1087) : ا ، لاسوف
دبر نوفو الاكورتو مهلك حش ماوت شنه : ت ج . جذعه : ا ، قورتو : ت ج (1088)
المعنى : ت المعاني : ج (1089) : ا ، عص هدعت لاجله عقبه اوتوايلن [الا : ج] لآدم [ولو :
ج] ولاعتيد لجلوتو : ت ج [براشيت ربه ، نهاية الفصل ١٥] (1090) وهذا : ت ، هذا : ج
(1091) : ع [التكوين ١٥/٢] ، ويقح الله الهيم ات هادم : ت ج (1092) : ا ، غله اوتو
وينيهو بجن عدن هنيح لو : ت ج [براشيت ربه ١٦] (1093) النص : ت ، نصا : ج
(1094) : ع [التكوين ٨/٤] ، قين وهيل ... هبل بشده : ت ج (1095) : ع
[التكوين ٢٥/٤] ، لشت كي شت لى الهيم زرع احمر : ت ج

ومما يجب ان تعلمه وتنبه عليه قوله : فدعا ادم باسماء الخ⁽¹⁰⁹⁶⁾.

اعلمنا ان اللغات اصطلاحية لا طبيعية كما قد ظن ذلك.

ومما يجب ان تعتبره هذه الاربعة الفاظ التي جاءت في نسبة السماء

لله وهي خلقة وصنعة وملكة والله⁽¹⁰⁹⁷⁾ قال : خلق الله السموات

والارض⁽¹⁰⁹⁸⁾ ، وقال : في يوم صنع الرب الإله الارض والسموات⁽¹⁰⁹⁹⁾ ،

وقال : مالك السموات والارض⁽¹¹⁰⁰⁾ ، وقال : إله العالم⁽¹¹⁰¹⁾ ، وقال :

إله السماء وإله الارض⁽¹¹⁰²⁾ . اما قوله : التي كوّنتها⁽¹¹⁰³⁾ شبرت

السموات⁽¹¹⁰⁴⁾ الباسط السماء⁽¹¹⁰⁵⁾ . فكل هذه يعسها صنع⁽¹¹⁰⁶⁾ . اما

لفظة⁽¹¹⁰⁷⁾ الخلقة⁽¹¹⁰⁸⁾ فما جاءت لانه يظهر لي ان الخلقة⁽¹¹⁰⁸⁾ انما تقع

١٠ (٢٥٠-١) م على تشكيل وتخطيط أو عرض من الأعراض⁽¹¹⁰⁹⁾ | الأخرى⁽¹¹¹⁰⁾ ايضاً ،

اذ الشكل والتخطيط ايضاً عرض. ولذلك قال : مبدع النور⁽¹¹¹¹⁾ لانه

عرض : صانع الجبال⁽¹¹¹²⁾ مشكلتها . وكذلك وجعلَ الرب الإله

الخ⁽¹¹¹³⁾ .

(1096): ع [التكوين ٢/٢٠] ، ويقرا هادم شوث كو : ت ج (1097): ا ، برا وعشه وقونه وال : ت ج (1098): ع [التكوين ١/١] ، برا الهيم ات هشيم وات هارص : ت ج (1099): ع [التكوين ١/٤] ، بيوم عشوت الله الهيم ارض وشيم : ت ج (1100): : ع [التكوين ١٤/٢٢ ، ١٩/٢٢] ، قونه شيم وارص : ت ج (1101): ع [التكوين ٢١/٣٣] ، ال عولم : ت ج [ان موسى بن ميهون يقصد المعنى المذكور في المتن ، لاما هو موجود في التوراة : ب [(1102): ع [التكوين : ٢٤/٣] ، الهى شيم والى هارص : ب ج (1103): ع [المزمور ٨/٤] ، كوئنته : ت ج (1104): ع [اشعيا ٤٨/١٣] ، وطفحه شيم : ت ج (1105): ع [المزمور ١٠٣/٢] ، ونوطه شيم : ت ج (1106): ا ، عشه : ت ج (1107): لفظة : ت ، لفظ : ج (1108): ا ، يصيره : ت ج (1109): عرض من الاعراض : ت ، غرض من الاغراض : ج (1110): الأخرى : ت ، الآخر : ج (1111): ع [اشعيا ٤٥/٧] ، يوصراور : ت ، لايقرا في ج (1112): ع [عاموس ٢٣/٤] يوصر هريم : ت ج (1113): ع [التكوين ٢/١٩٧] ، يوصر الله الهيم كو : ت ج

اما هذا الوجود الخصيص بجملة العالم الذى هو السماء والارض فاطلق عليه خلق⁽¹¹¹⁴⁾ لانه عندنا ايجاد من عدم وقال: ايضا: صنع⁽¹¹¹⁵⁾ 15 لصورها النوعية التى اعطيت اعنى طبائعها وقال فيها مالك⁽¹¹¹⁶⁾ لاستيلائه تعالى عليها استيلاء السيد على عبيده. ولذلك تسمى رب الارض كلها⁽¹¹¹⁷⁾ والرب⁽¹¹¹⁸⁾ ، ولما لا يكون⁽¹¹¹⁹⁾ ربا⁽¹¹²⁰⁾ الابان يكون له تملك⁽¹¹²¹⁾ . وهذا ينحونحو اعتقاد قدم مادة مآ، استعمل فيها لفظة الخلق والصنعة⁽¹¹²²⁾ . فاما إله السماء⁽¹¹²³⁾ ، وكذلك إله العالم⁽¹¹²⁴⁾ ، فهو باعتبار كما له تعالى، وكما لها فهو إله⁽¹¹²⁵⁾ | اى حاكم وهى محكومة ليس بمعنى (٧٢-) ٢ الاستيلاء . اذ ذلك هو معنى مالك⁽¹¹¹⁶⁾ ، وانما هو بمعنى اعتبار حظه تعالى 10 فى الوجود وحظها. فانه الاله ، لاهى اعنى : السماء. فاعلم هذا وهذه المقادير هنا ومع⁽¹¹²⁶⁾ ما تقدم ومع ياتى فى هذا المعنى كافية بحسب غرض المقالة وبحسب الناظر فيها.

فصل لا (٣١)

لعله⁽¹¹²⁷⁾ قد تبين لك العلة فى تأكيد شريعة السبت وكونها 15 رجما⁽¹¹²⁸⁾ . وسيد النبيين قتل عليها وهى ثلاثة وجود الإله ، ونفى الثنوية اذ النهى عن عبادة سواه ، انما هو لتقرير التوحيد . وقد علمت من كلامى أن الاراء ان لم تكن لها أعمال تثبتا وتشهرا وتخلدها فى الجمهور لم تبق. فلذلك شرعنا بتفضيل هذا اليوم حتى تثبت قاعدة حدث العالم وتشهر فى الوجود ؛ اذا عطل الناس كلهم فى يوم واحد ،

(1114) : ا ، برا : ت ج (1115) : ا ، مشه : ت ج (1116) : ا ، قونه : ت ج (1117) : ع [يشوع ١٣/١١/٣] ، ادون كل هارص : ت ج (1118) : ع [الخروج ١٧/٢٣ ، ٢٣/٢٤] ، وهادون ، ت ، (1119) لا يكون : ت ، لم يكن : ج (1120) : ا ، ادون : ت ج (1121) : ا ، قنين : ت ج (1122) : ا ، براو مشه : ت ج (1123) : ا ، الهى هشيم : ت ج (1124) : ا ، ال هوم : ت ج (1125) : ا ، الهيم : ت ج (1126) ومع : ج ، مع : ت (1127) لعله : ت ، ملك : ج (1128) : ا ، بسقه : ت ج

- فاذا سئل ما علة ذلك كان الجواب : لان الرب في ستة ايام خلق⁽¹¹²⁹⁾ .
- وقد جاء في هذه الشريعة علتان مختلفتان لانهما لمعلولين مختلفين . وذلك انه قال في علة تعظيم السبت في الاولامر العشرة⁽¹¹³⁰⁾ الاولى قال : لان الرب في ستة ايام خلق الخ⁽¹¹³¹⁾ . وقال في « مشنه التوراة » : واذكراك كنت عبدا في مصر⁽¹¹³²⁾ ولذلك امرك الرب الهك بان تحفظ يوم السبت⁽¹¹³³⁾ . 5
- وهذا صحيح ، لان المعلول في القول الاول وهو⁽¹¹³⁴⁾ تشریف | اليوم وتعظيمه كما قال : ولذلك بارك الرب يوم السبت وقدمه⁽¹¹³⁵⁾ هذا هو المعلول التابع لعله : ان ستة ايام الخ⁽¹¹³⁶⁾ . اما تشريعنا به وأمرنا نحن بحفظه فهو معلول تابع لعله كوننا عبيدا في مصر⁽¹¹³⁷⁾ الذي لم نكن نخدم باختيارنا . ومتى شئنا ولا نستطيع العطفة فشرعنا بالعطفة والراحة 10 لنجمع الامرين : اعتقاد رأى صحيح ، وهو حدث العالم الدال على وجود الاله باول خاطر واسهل نظر ، وتذكر افضال الله علينا في اخراجنا⁽¹¹³⁸⁾ من تحت اثقال المصريين⁽¹¹³⁹⁾ فكأنه افضال⁽¹¹⁴⁰⁾ عام في صحيح⁽¹¹⁴¹⁾ .
- الرأى النظري وصلاح الحال الجسماني .

15

فصل لب (٣٢)

آراء الناس في النبوة كآرائهم في قدم العالم وحدوثه ، اريد بذلك ان كما ان الذين صحح عندهم وجود الإله لهم ثلاثة آراء في قدم العالم

- (1129) : ع [الخروج ١١/٢٠] ، ك شئت يميم عشه الله : ت ج (1130) : ا ، عرهد بروت : ت ج (1131) : ا ، ك شئت يميم عشه الله [+ ات هشيم : ج] كو : ت ج (1132) : ع [الثانية ١٦/١٢ ، ١٨/٢٤] و زكرت كي عبد هيت بمصرم : ت ج (1133) : ع [الثانية ١٥/٥] ، عل كن صوك الله الهيك لمسوات يوم هشيت : ت ج (1134) : وهو : ج ، هو : ت (1135) : ع [الخروج ١١/٢٠] ، عل كن برك الله ات يوم هشيت ويقدش هو : ت ج (1136) : ا ، ك شئت يميم [- وكو : ج] : ت ج (1137) : ا ، عديم بمصرم : ت ج (1138) : اخراجنا : ج ، اراحتنا : ت (1139) : ع [الخروج ٧/٦] ، متحت سبلوت مصرم : ت ج (1140) : افضال : ت ، تفضل : ج (1141) : صحيح : ت ، تصحيح : ج ن

وحديثه كما بينا. كذلك الآراء أيضا في النبوة ثلاثة ولا اعرج على رأى افيقوروس، لانه لا يعتقد وجود إله. فناهيك ان يعتقد نبوة. وانما اقصد لذكر آراء معتقد الإله.

الرأى الاول: وهو رأى جمهور الجاهلية ممن يصدق بالنبوة وبعض
 5 عوام (1142) شريعتنا ايضا يعتقدونه (1143) وهو ان الله (1144) تعالى يختار
 من يشاء من الناس فينبئيه ويبعثه. لا فرق ان يكون ذلك الشخص عندهم
 عالما او جاهلا، كبير السن او صغير السن، لكنهم يشترطون فيه ايضا خيرية
 ما، وصلاحية اخلاق. لان الناس الى هذه الغاية ما قالوا انه قد ينبئ الله
 رجلا شريرا، الابان يردّه (1145) خيرا اولا بحسب هذا الرأى.

10 والرأى الثانى: رأى الفلاسفة وهو (1146) ان النبوة كمال ما في طبيعة
 الانسان. وذلك الكمال لا يحصل للشخص من الناس الا بعد ارتياض يخرج
 ما في قوة النوع للفعل ان لم يعق عن (1147) ذلك عائق مزاجى، او سبب
 ما من خارج كحكم كل كمال (1148) يمكن وجوده في نوع ما. فانه لا يصح
 وجود ذلك الكمال على غايته ونهايته في كل شخص من اشخاص ذلك
 15 النوع، بل في شخص ما. ولا بد ضرورة وان كان ذلك الكمال مما يحتاج
 في حصوله لمُخرج، فلا بد من مُخرج. وبحسب هذا الرأى لا يمكن
 ان يتنبأ الجاهل ولا يكون الانسان يمى غير نبى ويصبح نبيا كمن
 يجد وجدة، بل يكون الامر هكذا. وذلك ان الشخص الفاضل الكامل
 في نطقياته وخلقياته، اذا كانت قوته المتخيلة على اكل ما تكون وتنبأ (٢٥٠ - ب) ج
 20 التهيؤ الذى ستسمعه، فانه يتنبأ ضرورة، اذ هذا كمال هو لنا بالطبع
 ولا يصح بحسب هذا الرأى ان يكون شخص يصلح للنبوة، ويتنبأ لها
 ولا يتنبأ الا ما يصح ان يغتذى شخص صحيح المزاج بغذاء محمود، فلا
 يتولد من ذلك الغذاء دم جيد، وما اشبه هذا.

(1144) الله : ت ، الاله : ج (1142) عوام : ت ج ، عوام اهل : ن (1143) :

يعتقدونه : ج ، يعتقد : ت (1145) يرد : ت ، يريده : ج (1146) وهو : ت ، هو : ج

(1147) : من : ت ، من : ج (1148) كال : ت ، كامل : ج

- والرأى الثالث : وهو رأى شريعتنا و قاعدة مذهبنا ، هو مثل هذا
- (٧٣-ب) م رأى | الفلسفى بعينه الا فى شئ واحد وذلك انا نعتقد ان الذى يصلح
للبوة المتهى لها قد لا يتنبأ . وذلك بمشيئة إلهية . وهذا عندى هو شبه
المعجزات كلها وجارى فى نسقها . فان الامر الطبيعى ان كل ما يصلح
بحسب جبلته وأرتاض بحسب تربيته (١١٤٩) ، وتعليمه ، سيتنبأ . والممنوع
5 من ذلك انما هو بمن (١١٥٠) منع تحريك يده كياربُععام (١١٥١) او منع
الابصار كعسكر ملك ارم عند قصده (١١٥٢) الاشاع (١١٥٣) . اما كون قاعدتنا
التيوء والكمال فى الخلقيات والنطقيات ، ولا بدّ فهو قولهم (١١٥٤) : انما
النبوة تستند على الحكيم والقوى والغنى (١١٥٥) . وقد بينا ذلك فى « شرح
المشنة » (١١٥٦) وفى تاليفنا الكبير (١١٥٧) واخبرنا بكون ابناء الانبياء (١١٥٨) 10
مشتغلين دائما بالتهيو .

- واما كون المتهى قد يمنع ولا يتنبأ ، فتعلم ذلك من قصة باروك
ابن نيريا (١١٥٩) لانه تبع ارميا ، وراضه وعلّمه وهيتاه . وكان يُطعم
نفسه بانه (١١٦٠) يتنبأ ، فمُنع كما قال : اعيت فى زفيرى ولم اجد
راحة (١١٦١) . فقليل له على يد ارميا : هكذا تقول له هكذا قال الرب 15
وانت تلتمس لك عظام لا تلتمس (١١٦٢) . ولقد كان يتسع ان يقال بان
هذا تصريح بان النبوة فى حق باروك عظام (١١٦٣) . ولذلك كان يقال

(١١٤٩) تربيته : ت ، تدبيره : ج (١١٥٠) بمن : ت ، كن : ج (١١٥١) كياربُععام :
ع [الملوك الثالث ١٣/٤] ، كيربعم : ت ج (١١٥٢) قصده : ت ج ، قصة : ن (١١٥٣) :
ع [الملوك الرابع ١٨/٦] (١١٥٤) فهو قولهم : ت ج ، فقولهم : ن (١١٥٥) : ا ، ابن
هنيوان شوره الاعل حكم جبور وعشير : ت ج [ثبت ، ٩٢ - ٩١ نديم ، ٣٨ - ١] ،
(١١٥٦) المقدمة لسدر زرعيم (١١٥٧) تاليفنا : ج ، التاليف : ت مشنه توره ، يسوى
هتوره ٧ (١١٥٨) : ا ، [المقصود من الابناء هنا التلاميذ : ب] ، بنى هنييايم : ت ج
(١١٥٩) : ع [ارميا ١/٤] ، بروك بن زيه : ت ج (١١٦٠) : بانه : ت ، بان : ج
(١١٦١) . ع [ارميا ٣/٤] ، يمتى بانحتى ومنوحه لامصاق : ت ج (١١٦٢) : ع [ارميا
٤/٣٥] ، كه امرالله كوراته تبقت لك جدلوت ال تبقت : ت ج (١١٦٣) : ا ،
جدلوت ت ح

ان قوله (1164) حتى انبياؤها لا يصادفون رؤيا من لدن الرب (1165) من اجل كونهم في المهجر (1166) كما نبين ، لكن نجد نصوصا كثيرة منها نصوص كتب ، ومنها كلام الحكماء (1167) كلها مستمرة على هذه القاعدة. وهي ان الله ينبت من يشاء (1168) متى شاء لكن للكامل الفاضل في الغاية. اما 5 الجاهل من العوام | فلا يمكن ذلك عندنا اعني ان ينبت احداهم الا (٧٤ - ١) م كما يمكن ان ينبت حارا او صغدعا (1169). هذه (1170) قاعدتنا انه لا بد من الارتياض والكمال. وحينئذ يكون الإمكان الذي تتعلق به قدرة الإله ولا يغفلك قوله: قبل ان اصورك في البطن عرفتكَ وقبل ان تخرج من الرحم قد ستُك (1171). لان هذه حال كل نبي لا بدله من تهيؤ طبيعي 10 في اصل جبلته كما يبين.

واما قوله: لاني صبي (1172) فقد علمت تسمية العبرانية (1173): يوسف الصديق غلاما (1174) وهوابن ثلاثين سنة وتسمية يشوع غلاما (1175) وهو قدناهر الستين وهو قوله في حين عمل العجبل (1176) وكان خادمه يشوع بن نون الغلام لا يبرح من داخل الخباء (1177) و سيدنا موسى (1178) 15 حينئذ ابن احدى (1179) وثمانين ، وجملة عمره مائة وعشرون (1180) وعاش يشوع بعده اربع عشرة (1181) سنة، وعمر يشوع مائة وعشر. فقد بان ان يشوع حينئذ ابن سبع وخمسين سنة اقل ذلك وسماه غلاما (1182) ولا

(1164) ان قوله: ت ، - : ج (1165) : ع [ايكا ٩/٢] ، جم نبياه لامصاو حزون [مثر: ج] من ي. ي : ت ج (1166) : ا ، الجلولوت : ت ج (1167) : ا ، حكيم : ت ج (1168) : يشاء : ج ، شاء : ت (1169) حارا او صغدعا : ت ، حار او صغدع : ج ن (1170) هذه : ت ، هذا : ج (1171) : ع [ارميا ١/٥] ، بطرم اصرك بيطن يدمتيك و بطرم تصا مرسم هقدشيك : ت ج (1172) : ع [ارميا ٦/١] ، نمرانكي : ت ج (1173) العبراني : ج (1174) : ا ، يوسف هصديق نمر [نصر في ج] : ت ج (1175) : ا ، يهوشع نمر : ت ، يهوشع نصر : ج (1176) : ا ، مسه هعجل : ت ج (1177) : ع [الخروج ١١/٢٣] ، ومشرتو يهوشع بن نون نمر لايميش [يموش: ت] : ت ج (1178) ومشه رينو : ت ج (1179) احدى : ت ج ، احد : ن (1180) عشرون : ت ج ، عشرة : ن (1181) اربع عشرة : ت ج ، اربعة عشر : ن (1182) : نمر : ت ، نصر : ج

- يغلطك ايضا ماجاء في المواعيد في قوله : اُفيض رُوحى على كل بشر
فيتنبأ بنوكم وبناتكم⁽¹¹⁸³⁾ لانه قد فسر ذلك واخر ماتكون تلك النبوة فقال :
و يرى شبانتكم رؤى و يحكم شيوخكم احلاما⁽¹¹⁸⁴⁾ لان كل نخب بغيث من
جهة التكهن و الشعور كان ذلك ، او⁽¹¹⁸⁵⁾ من جهة رؤية صادقة :
فانه يتسمى ايضا نبيا ولذلك يسمون⁽¹¹⁸⁶⁾ انبياء البعل و انبياء العشتروت
5 انبياء⁽¹¹⁸⁷⁾ الا ترى قوله تعالى : اذا قام بينكم متنبئ او راى حلم⁽¹¹⁸⁸⁾
فاما الوقوف في جبل سيناء⁽¹¹⁸⁹⁾ و ان كانوا كلهم مشاهدين النار العظيمة
(٧٤-ب) م سامعين الاصوات المهولة⁽¹¹⁹⁰⁾ المفزعة على | جهة المعجز. فلم يحصل
في درجة النبوة الامن يصلح ، وعلى مراتب ايضا الا ترى قوله :
اصعدالى الرب انت و هارون و ناداب و ابهو و سبعون من شيوخ اسرائيل
10 هو عليه السلام في اعلى⁽¹¹⁹²⁾ مرتبة كما قال : ثم يتقدم موسى
وحده الى الرب وهم لايتقدمون⁽¹¹⁹³⁾ و هارون⁽¹¹⁹⁴⁾ دونه و ناداب
⁽¹¹⁹⁵⁾ و ابهو دون هارون⁽¹¹⁹⁴⁾ و سبعون من الشيوخ⁽¹¹⁹⁶⁾ دون ناداب
⁽¹¹⁹⁵⁾ و ابهو و سائر الناس دون هؤلاء على حسب كمالهم و نص الحكماء
عليهم السلام موسى امة وحده و هارون امة وحده⁽¹¹⁹⁷⁾ و اذ⁽¹¹⁹⁸⁾ و اندرج لنا 15

(1183) : ع [يوثيل ٢/٢٨] ، اشفوك ات رُوحى عل كل بشر و نباو بنكيم و بنوتيكم
: ت ج (1184) : ع [يوثيل ١/٣] ، زقنيكم حلوموت يحلومو و بحور يكم حزيرلوت
: ت ج (1185) او : ت ، - : ج (1186) يسمون : ج ، يسى : ت (1187) : ا ،
نيباى هبل و نبيباى هاشره نبيباى : ت ج (1188) : ع [التثية ١٣/٢] ، كى يقوم بقربك نبي
او حولم حلوم : ت ج (1189) : ا ، معد هرسينى : ت ج (1190) المهولة : ت ، المهيلة : ج
(1191) : ع [الخروج ١٢/٢٤] ، عله الى الله اته و اهرن نذب و ا بهوا و شعيم مزقنى يشرال :
: ت ج (1192) اعلى : ت ، اصل : ج (1193) : ع [الخروج ٢٤/٢] ، و نجش مشه
لبدوال الله و هم لايجشو : ت ج (1194) : ا ، اهرن : ت ج (1195) : ا ، نذب :
: ت ج (1196) : شعيم ايش : ت ج (1197) : ا ، [المعنى الحرفى : موسى قسم بنفسه و هارون
قسم بنفسه] ، الحكيم [+ عليهم السلام : ت] مشه محصه بفى عصمه و اهرن [+ و كل يشرال :
ج] محصه بفى عصمه : ت ج (1198) و اذ : ت ، اذ : ج

ذكر الوقوف على جبل سيناء ، فلننبه على ما يبين من النصوص عند التأمل الحسن ومن كلام الحكماء⁽¹²⁰⁰⁾ في ذلك الوقوف⁽¹²⁰¹⁾ كيف كان، في فصل مفرد

فصل لج: [٣٣]

- 5 يبين أن⁽¹²⁰²⁾ الوقوف على جبل سيناء⁽¹²⁰³⁾ لم يكن جميع الواصل لموسى هو كله الواصل لجميع اسرائيل ، بل الخطاب لموسى وحده. و لذلك جاء خطاب الاوامر العشرة⁽¹²⁰⁴⁾ كله مخاطبة الواحد | المفرد وهو عليه السلام ينزل الى اسفل الجبل ويخبر الناس بما سمع نص التوراة : وانا قائم بين الرب و بينكم في ذلك الوقت لكي ابلغكم كلام الرب⁽¹²⁰⁵⁾ وقال ايضا :
10 موسى يتكلم ، والله يجيبه بالصوت⁽¹²⁰⁶⁾ . وبيان في « المكيلا » (+) ان كل كلام وكلام⁽¹²⁰⁷⁾ يعيده لهم كما سمع . ونص التوراة ايضا : لكي يسمع الشعب مخاطبتي لك الخ.⁽¹²⁰⁸⁾ ، دليل ان الخطاب له وهم يسمعون الصوت العظيم لاتفصيل الكلام . وعن سماع ذلك الصوت العظيم قال : فلما سمعتم الصوت م (٧٥ - ١)
(1209) ، وكنتم سامعين صوت الكلام وانتم لاتدركون صورة بل صوتا
15 فقط⁽¹²¹⁰⁾ ولم يقل تسمعون الكلام⁽¹²¹¹⁾ وكل ما جاء من سماع الكلام انما المراد به سماع الصوت⁽¹²¹²⁾ ، وموسى هو الذي يسمع الكلام ويحكيه لهم هذا هو الظاهر من نص التوراة .

(1199) : ا ، معدهر : ت ج (1200) : ا ، الحكيم : ت ج (1201) : ا ، الممد : ت ج (1202) : ان ج ، ان في : ت (1203) : ا ، معدهر سيني : ت ج (1204) : ا ، عشر هـ بروت : ت ج (1205) : ع [الثانية هـ / هـ] ، انكي عومد [عذفت] بين الله و بينكم لهجيد لكم ات دبر الله : ت ج (1206) : ع [الخروج ١٩ / ١٩] ، مشه يد بر و هالميم يعننو بقول : ت ج (1207) : ا ، دبور و دبور : ت ج (+) [المكيلا ١ / ٢٠ تفسير الخروج] (1208) : ع [الخروج ٩ / ١٩] ، يعبور يشمع هم بدري علك و كو : ت ج (1209) : ع [الثانية ٢٣ / هـ] ، كشر معكم [كشمكم فت] ، ات هقول : ت ج (1210) : ع [الثانية ١٢ / ٤] ، قول دبريم اتم شومميم و تمونه اينكم روايم رولتي قول : ت ج (1211) : ا ، دبريم اتم شميم [شوممم ج :] : ت ج (1212) : ا ، القول : ت ج

- ومن أكثر كلام الحكماء ⁽¹²⁰⁰⁾ عليهم السلام لكنه لهم أيضا قولة منصوبة في عدة مواضع من «المدرّشوت» وهي في التلمود أيضا وهي قولهم: انهم سمعوا «انا الذي» «ولا يكن لك» من فم الجبار ⁽¹²¹³⁾ يعنون انها وصلت لهم كمثل ما وصلت لسيدنا موسى ⁽¹²¹⁴⁾ ولم يكن سيدنا موسى ⁽¹²¹⁴⁾ موصلها لهم. وذلك ان هذين الاصلين اعني وجود الاله وكونه واحدا، انما يدرك 5 ذلك بالنظر الانساني وكل ما يعلم ببر هان فتحكم النبي فيه وحكم كل من علمه سواء لاتفاضل. ولاعلم هذان الاصلان من جهة النبوة فقط، نص التوراة: فقد اريت لتعلم الخ ⁽¹²¹⁵⁾ اما سائر الكلمات ⁽¹²¹⁶⁾ فهي من قبيل المشهورات والمقبولات لا من قبيل المعقولات. ومع ما ذكروا ايضا من ذلك، فان الذي تستقل به النصوص وكلام الحكماء ⁽¹²⁰⁰⁾ هذا هو ⁽¹²¹⁷⁾ انهم لم 10 يسمعوا جميع اسرائيل في ذلك الوقفة ⁽¹²¹⁸⁾ غير صوت ⁽¹²¹⁹⁾ واحد فقط مرة واحدة وهو الصوت ⁽¹²¹⁹⁾ الذي ادرك موسى وكل اسرائيل منه: انا الذي [...] ولا يكن لك [...] ⁽¹²²⁰⁾. واسمعهم موسى ذلك بكلامه ⁽¹²²¹⁾ بتفصيل احرف مسموعة. وقد ذكروا الحكماء ⁽¹²⁰⁰⁾ ذلك واسندوه لقوله: تكلم الله مرة وثانية والذي سمعته ⁽¹²²²⁾ وبينوا في اول «مدرش حزيت» ⁽¹²²³⁾ 15

(1213): ا، انكى ولايهيك من هيجوره شعوم: ت ج واشير ب «انا الذي» الى الامر الاول من الاوامر العشرة حيث يقول: انا الرب الهك الذي اخرجك من مصر، واشير ب «لا يكن لك» الى الامر الثاني من الاوامر العشرة حيث يقول: لا يكن لك الهة اخرى تجاهي [انظر: الخروج ٢٠/٢، (1214): ا، مشه ريينو: ت ج (1215): ع [التثنية ٣٥/٤]، اته هرايت لدعت وكو: ت ج (1216): ا، الدروت: ت ج (1217) هذا هو: ت، هو هذا: ج (1218): ا، الممد: ت ج (1219): ا، قول: ت ج (1220): ا، انكى [انبيو: ج] ولايهيك: ت ج [انظر الرقم 1213 فيما سبق آتفا] (1221) بكلامه: ت، بكما: ت ج (1222): ع [المزمور ١٢/٦١] احث دير الميم بفرشو شتيم ذو [شمتنو: ت ج] شمتي: ت ج (1223) مدرش حزيت . تفسير نشيد الاناشيد ٢/١

انهم لم يسمعوا اصوتا⁽¹²¹⁹⁾ اخر من قبله تعالى ونص التوراة : بصوت عظيم (١٧٥-ب) م
ولم يزد⁽¹²²⁴⁾ و بعد سماع ذلك الصوت⁽¹²¹⁹⁾ الاول كان ما ذكر من
استهوالهم الامر وخوفهم⁽¹²²⁵⁾ الشديد .

وما حكى من قولهم : فقلتم هو ذا قد ارانا الله الخ . . و الآن ليم
5 نهلك الخ ؟ تقدم انت واسمع⁽¹²²⁶⁾ . فتقدم هو جل من مولود ثانية وتلقى
بقية الكلمات⁽¹²²⁷⁾ واحدة واحدة ونزل لاسفل⁽¹²²⁸⁾ الجبل واسمعهم اياها
في ذلك المشهد العظيم وهم يبصرون الانوار ويسمعون الاصوات اعنى
تلك الاصوات التى هى : اصوات وبروق⁽¹²²⁹⁾ كما الرعد وصوت عال للبوق
(1230) وكل ما تجد من ذكر سماع الاصوات⁽¹²³¹⁾ كثيرة كما قال : وكان
10 جميع الشعب يشاهدون الرعد الخ⁽¹²³²⁾ . انما هو⁽¹²³³⁾ صوت بوق⁽¹²³⁴⁾
وروعده ، ونحوها .

اما صوت⁽¹²¹⁹⁾ الرب اعنى الصوت المخلوق الذى منه فهم الكلام
(1235) فلم يسمعه⁽¹²³⁶⁾ غير مرة واحدة فقط ، كما نصبت التوراة وكما بينوا
الحكماء⁽¹²²⁰⁾ فى الموضع الذى نهتك عليه ، وهو الصوت⁽¹²³⁷⁾ الذى
15 تخرج بساعه روحهم⁽¹²³⁸⁾ واُدرك به الكلمتان الاوليتان .⁽¹²⁴⁰⁾

(1224) : ع [التثنية ٢٣/٥] ، قول جدول ولايسف : ت ج (1225) خوفهم : ت ،
خوفه ، ج (1226) : ع [التثنية ٢٤/٢٧] ، وتامروهن وهرانو الله الهينوكو ومثله
نمت قرب انه وشمع : ت ج (1227) : ا ، الدبروت : ت ج (1228) لاسفل : ت ،
الاسفل : ج (1229) : ع [الخروج ١٨/٢٠] ، قلاوت وبرقيم : ت ج (1230) : ا ،
قول شوفر حرق : ت ج (1231) : ا ، قولوت : ت ج (1232) : ع [الخروج ١٨/٢٠] ،
وكل همم روايم ات هقولوت كور : ت ج (1233) هو : ت ، هى : ج (1234) : ا ،
قول هشوفر : ت ج (1235) : ا ، الدبور : ت ج (1236) فلم يسمعه : ت ، فلم يسمعه : ج
(1237) : ا ، القول : ت ج (1238) الذى : ت ، - : ج (1239) : ا ، يصاه نشمتن
بشمو : ت ج [انظر شير هشيريم ربه ، فصل ٦/٥] (1240) : ا ، شتى هدبروت
هراشونوت : ت ج

- واعلم ان هذا الصوت ايضا ليس مرتبتهم فيه سوى مع مرتبة سيدنا موسى وانا (1241) انبهك على هذا السر واعلمك انه امر متواتر (1242) في الملة معلوم عند علمائها. وذلك ان كل موضع تجد فيه ويتكلم الرب الى موسى قائلا (1243) يترجمه انقلوس : قال الله (1244) وكذلك قوله : (1245) فكلّم الرب بجميع هذا الكلام (1246). [فترجمه] قال الرب بكل الكلمات (1247) واما قول 5 اسرائيل لموسى : ولا يكلمنا الله (1248) فترجمه ولا يقبل لنا من طرف الرب (1249) فقد ابان لك عليه السلام عن الجملة التي فصلناها | وهذه المعاني الغريبة الجليلة قد علمت ان انقلوس راو لها من افواه الربّ العزرو والربّ يشوع (1250) الذان (1251) حكما اسرائيل (1252) باطلاق كما بينوا . فاعلم ذلك و تذكره (1253) لانه لا يمكن ان يُتعرض للوقفه على جبل سيناء 10 باكثر من هذا القدر الذي ذكره لانه من جملة غوامض التوراة (1254) وحقيقة ذلك الاداك وكيف كان الحال فيه نختار عنا جدا لانه لم يتقدم مثله ولا يتأخر فاحصه

فصل لد [٣٤]

- هذا النص الذي جاء في التوراة وهو قوله : ها انا ميسّر امامك ملكا 15 الخ (1255) معنى هذا النص هو الذي تبين في « مشنه التوراة » قال لموسى (1241) انا : ت ، انما ، ج (1242) متواتر : ت ، متوارد : ج (1243) : ا ، ويدبر الله المشه [+ لامرقت] : ت ج (1244) : ا ، ومليل الله : ج ، ومليل ادنى : ت (1245) قوله : ت - : ج (1246) : ع [الخروج ١٠/٢٠] ، ويدبر الهيم ات كل هدبريم : ت ج (1247) : ا ، ومليل الله يت كل فتجسيا : ت ج (1248) : ع [الخروج ١٩/٢٠] ، وال يدبرعنو الهيم : ت ج (1249) : ا ، ولا يتمل عنامن قول [قدم : ت] الله : ت ج (1250) : ا ، مفيد ر. اليمزور يشوع : ت ج (1251) اللذان : ت ، اللذين : ج (1252) : ا ، [حكما : ج ، حكى : ت] يرال : ت ج (1253) تذكره : ت ، تدبره : ج (+) : ا ، لمعد هر سيني : ت ج (1254) : ا ، سترى توره : ت ج (1255) : ع [الخروج ٢٠/٢٣] ، هته انكى شلح ملاك لفنيك : ت ج

- ١ : وقفة على جبل سيناء ⁽¹²⁵⁵⁾ اقيم لهم نبيا الخ ⁽¹²⁵⁶⁾ . و دليل ذلك قوله
 و هذا الملك : فنحفظ له و امثل قوله الخ ⁽¹²⁵⁷⁾ . و لاشك ان هذه الوصية
 انما هي لجمهور الناس و ليس لجمهور الناس يتجلى لهم الملك ولا يامرهم ولا
 ينههم حتي يؤمروا ان لا يخالفوه و انما معنى هذه القولة انه تعالى اهلهم
 ان نبيا يكون فيهم ياتيه ملك يكلمه ، و يامر و ينه . فها نا الله عن
 مخالفة ذلك الملك الذي يوصل اليها ⁽¹²⁵⁸⁾ | النبي كلامه كما بين في « مشنة (٢٥١-ب) ج
 التوراة » و قال : له تسمعون ⁽¹²⁵⁹⁾ و قال : و اي انسان لم يطع كلامي
 الذي يتكلم به باسمي الخ ⁽¹²⁶⁰⁾ . و هو بيان قوله : لان اسمي فيه ⁽¹²⁶¹⁾ | (٢٦١-ب) م
 و انما هذا كله اعلام ⁽¹²⁶²⁾ لهم ان هذا المشهد العظيم الذي رأيتوه اعني
 10 الرقعة على جبل سيناء ⁽¹²⁶³⁾ ليس هو امراً دائماً ⁽¹²⁶⁴⁾ معكم و لا يكون في المستقبل
 مثله و لا تكون دائماً لانار ، ⁽¹²⁶⁵⁾ و لاسحاب ⁽¹²⁶⁶⁾ كما هو الان على هذا المسكن
 ابداً ⁽¹²⁶⁷⁾ . و انما يفتح لكم البلاد و يمهلكم الارض : و يعلمكم بما
 تعملونه ، ملك ارسله لانبيائكم فيعلمكم ما ينبغي اتيانه . و ما يلزم
 اجتنبه . و في هذا ايضا ⁽¹²⁶⁸⁾ اعطى القاهدة التي لم ازل ابيتها دائماً ⁽¹²⁶⁹⁾
 15 و هي ان كل نبي غير سيدنا موسى فانه ياتيه الرحي على أيدي ملك فأعلمه .

(1256) : ع [التثنية ١٩/١٩] ، نبيا اقيم لهم كبر : ث ج (1257) : ع [الخروج
 ٢١/٢٣] ، هنس مفسر و شمع بقاكو : ث ج (1258) : اليا : ث ، لنا : ج (1259) : ع
 [التثنية ١٥/١٨] ، التور تسمعون : ث ج (1260) : ع [التثنية ١٩/١٨] ، و هي هائش اشر
 لايشع ال دري اشر يد و شمس كبر : ث ج (1261) : ع [الخروج ٢١/٢٣] ، هناق
 ج [كثر مفرود : ث ج (1262) اعلام : ج ن ، اعلام : ث (1263) : ا ، معد هرسني :
 ث ج (1264) امرا دائماً : ث ، امرا دائماً : ج (1265) : ا ، اشر : ث ج (1266) : ا ،
 صر : ث ج (1267) : ا ، هل هسكن تميد : ث ج (1268) ايضا : ث ج ، : ث (1269)
 دائماً : ث ، : ث

فصل له [٣٥]

قد بينت للناس كافة الاربعة فصول (1270) التي انفصلت بها نبوة سيدنا موسى من نبوة سائر النبيين، واستدللت على ذلك واوضحته في « شرح المشنه » (1271). وفي « مشنه التوراة » (1272) فلاحاجة لاعادة ذلك ولا هو من غرض المقالة. والذي اعلمك به الآن أن (1273) كل كلام 5 اقوله في النبوة في فصول هذه المقالة، انما هو في صورة نبوة جميع النبيين الذين قبل موسى، والذين ياتون بعده. اما نبوة سيدنا موسى فلا تعرض (1274) لها في هذه الفصول بكلمة لابتصريح ولابتاويج. وذلك ان اسم نبي انما هو عندى مقول على موسى وعلى من سواء بتشكيك (1275). وكذلك ايضا الحال عندى في معجزاته، و معجزات من سواء. فان 10 معجزاته ليست من قبيل (1276) معجزات سائر النبيين.

اما الدليل الشرعى على كون نبوته مباينة لكل من تقلمه، فهو قوله: نجليت لابراهيم الخ. واما اسمى «يهوه» فلم اعلنه لهم (1277). فقد اعلمنا ان ادراكه ليس كادراك الآباء (1278) بل اعظم. ناهيك ادراك غيرهم ممن تقدم. اما مباينتها لنبوة كل من يتاخر فهو قوله على جهة 15 الإخبار: ولم يقم من بعد نبي في اسرائيل كموسى الذى عرفه الرب وجها الى وجه (1279) فقد بين ان ادراكه مباين لادراك كل من يتاخر بعده في اسرائيل الذين هم مملكة الأحبار والشعب المقدس (1280). والرب

(1270) فصول : ت ، الفصول : ج (1271) مقدمة المقالة السابعة في الايمان (1272) يسودى هاتوره مقالة ٧ / ٥ ، ٦ (1273) الان : ج ، - : ت (1274) انعرض : ت ، اعترض : ج (1275) بتشكيك : ت ، باشتراك : ج (1276) قبيل : ت ، قبيل سائر : ج (1277) : ع [الخروج ٣ / ٦] وارا ال ابرهم كو وشى الله لانو دهنى لهم : ت ج (1278) : ١ ، الابوت : ت ج . مباينتها : ت ، مباينته : ج (1279) : ع [التثنية ١٠ / ٣٤] ، ولاقم نيبا هود بيشال كنه اثر يدهو الله فني ال فني : ت ج (1280) : ع [الخروج ٦ / ١٩] ، هم ملكه كهني و جوى قلوبش : ت ج

فما بينكم (1281) . ناهيك في سائر الملل .

اما مباينة معجزاته على العموم لمعجزات (1282) كل نبي على العموم . فان جميع المعجزات التي فعلتها الانبياء اوفعلت لها ، اخبر بها آحاد من الناس مثل ايات ايلياهو واليشاع (1283) الا ترى ملك اسرائيل يستفهم عنها و يسأل جيهحزي (1284) ان يخبره بها كما قال : قص على جميع العظام التي صنعها اليشاع و بينا هو يقص على الخ فقال جيهحزي يا سيدى الملك هذه هى المرأة وهذا هو ابنها الذى احياه اليشاع (1285)

و هكذا ايات كل نبي الا سيدنا موسى . ولذلك بين الكتاب فيه على جهة الاخبار ايضا ، انه لا يقوم نبي ابدا يعمل ايات بالاشهار امام المؤلف له والمخالف عليه كما صنع موسى و هو قوله : ولم يقم من بعدى نبي الخ . في كل الايات والمعجزات الخ . على عيون جميع بنى اسرائيل (1286) .
لانه ربط هنا وقيد المعنيين جميعا ، انه لا يقوم من يدرك كادراكه ، ولا من يعمل كأعماله . ثم بين ان تلك الايات كانت امام فرعون وامام (٧٧-ب) م كل عبيده وكل بلاده (1287) المخالفين عليه ، وكانت ايضا بمحض كل بنى اسرائيل التابعين له على عيون جميع بنى اسرائيل . (1288) وهذا شئ ما وجد لنبي قبله . (1289) وقد تقدم إخباره الصادق انه لا يكون لغير (1290) ذلك . ولا يفلطك ما جاء في ثبات ضوء الشمس ليشوع تلك الساعات : فقال على مشهد بنى اسرائيل (1291) . لانه لم يقل كل بنى اسرائيل كما

(1281) - [العدد ١٦ / ٣] ، و تذكر الله : ت ج (1282) لمعجزات : ت ، شجيرة : ج (1283) - [انهم و المسيح : ت ج (1284) جيهحزي : ا ، جيهحزي : ت ج (1285) : ج [المثلث الرابع ٨ / ٤] ، سفره تاروات حيدرآباد اشرفه اليشع و بنى هوامدركو و بامر جيهحزي ادوا هملك ذات هاشه وده [زنه : ج] بنه اشرفه اليشع : ت ج (1286) : ج [التثنية ٣٤ ، ١٢ ، ١٠] ، و لاقم في حود كو لكل مار قوت و هو فتيه كو نمينى كل يشرال : ت ج (1287) - [لفرعه و لكل عديده و لكل اوصد : ت ج (1288) اتابعين : ج بن اسرائيل : ت ج (1289) قبله : ت ج ، بعده : ت (1290) لغير : ت ، اميره : ج (1291) - [يشرع ١٠ / ١٢] ، و بامر نمينى يشرال : ت ج

جاء في موسى. وكذلك ايلياهو الى جبل الكرمل (1292) في نفر (1293)
من الناس. وانما قلت تلك الساعات لانه يبدول في قوله في مدة يوم
كامل (1291) انه كاطول (1293) يوم يكون لان التام (1296) كامل،
كانه (1297) قال ان ذلك اليوم كان عندهم في جبعون كاطول يوم يكون
من ايام الصيف هناك. و بعدان تغزل (1298) لي في ذهنك نبوة موسى
ومعجزاته اذ غرابه ذلك الادراك كغرابه تلك الأفعال. وتعتقد هذه
رتبة نقصر عن ادراكها على حقيقتها تسمع قولي في هذه الفصول كلها
في النبوة وفي مراتب الانبياء فيها (1299) كل ذلك بعد هذه الرتبة. وهذا
كان غرض هذا الفصل.

10

فصل لو [٣٦]

اعلم ان حقيقة النبوة وما هيها هو فيض يفيض (1300) من الله (1301)
عز وجل بوساطة العقل الفعال على القوة الناطقة اولاً ثم على القوة المتخيلة
م (٧٨ - ١) بعد ذلك، وهذه هي اعلى مرتبة الانسان وغاية الكمال الذي يمكن ان
يوجد لنوعه. وتلك الحالة هي غاية كمال القوة المتخيلة. وهذا امر لا يمكن
في كل انسان بوجه، ولا هو امر يصل (1302) اليه بالكمال في العلوم (1303)
ج (٢٥٢ - ١) النظرية، وتحسين الاخلاق حتى تكون كلها على | احسن ما يكون
واجمله دون ان ينضاف لذلك (1304) كمال القوة المتخيلة في اصل الجبلية
على غاية ما يمكن، وقد علمت ان كمال هذه القوى البدنية التي من

(1292) : ع [الملوك الثالث ١٨/١٩] ، اليهو بهر مكرمل : ت ج (1293) نفر :
ج ، نزر : ت (1294) : ع [يشوع ١٢/١٠] ، كيوم تميم : ت ج (1295) كاطول :
ت ، باطول : ج (1296) : ا ، تميم : ت ج (1297) كانه : ت ، فكانه : ج (1298)
تغزل : ت ، تغزل : ج (1299) فيها : ت ، - : ج (1300) يفيض : ت ، - : ج (1301)
الله : ت ، الاله : ج (1302) امريوصل : ج ، امرا يصل : ت (1303) في العلوم : ت ،
بالعلوم : ن (1304) لذلك : ت ج ، الى ذلك : ن

جملتها القوة المتخيلة انما هو تابع لافضل مزاج يكون لذلك العضو الحامل
للك القوة، ولاحسن مقدار يكون له ولا صنفى مادة تكون له .
وهذا أمر لا يمكن ان يُجبر : فائنه او يكمل نقصه بالتدبير بوجه .
لان العضو الذى قد ساء مزاجه فى إصل الجيلة : غاية التدبير المعدل له
ان يبقيه على صحة ما لا ان يردّه لأفضل هيئته . اما ان كانت آفته من
مقداره ، او وضعه او جوهره اعنى جوهر المادة التى تكوّن منها . فهذا
ملا حيلة فيه . وانت عالم بهذا كله ، فلا فائدة فى التطويل فى بيانه .

وقد علمت ايضا أفعال هذه القوة المتخيلة من حفظ المحسوسات
وتركيبها ، والمحاكاة التى فى طبيعتها . وان اعظم فعلها واشرفها (1305)
انما يكون عند سكون الحواس ، وتمطلها عن أفعالها . حينئذ يفيض
عليها فيض ما بحسب التهيؤ هو السبب فى المنامات الصادقة ، وهو بعينه
سبب النبوة وانما يختلف بالاكتر والاقل لا بالنوع .

قد علمت ترادف قولهم : ان الحلم واحد من الستين من النبوة (1306) | (٧٨ - ب) م

ولا يقع التقدير بين شيئين مختلفين بالنوع ما يسوغ (1307) ان يقال كمال
الانسان كذا وكذا (1309) ضعف من كمال الفرس . وقد كرّروا هذا المعنى
فى « براشيت ربه » وقالوا : ان الحلم فيسج النبوة (1309) . وهذا تشبيه
عجيب . وذلك ان الفرجة (1310) هى الثمر (1311) . بعينه وشخصه (1312) ،
غير انه سقط قبل كماله وقبل ان يحين له . كذلك فعل القوة المتخيلة فى حال
النوم هو فعلها فى حال النبوة ، إلا أن فيها تقصيرا (1313) ولم تصل غايتها ،

(1305) اشرافها : ج ، اشرافه : ت (1306) : ا ، برکوت ٥٧ ب سلوم احد مششيم
بنبراه : ت ج (1307) مايسوغ : ت ، يسوغ : ج (1308) كذار : ت ، كذا : ج
(1309) : ا ، نوبلت نبواه سلوم : ت ج . [براشيت ربه ١٧ ، ٤٤] (1310) : ا ،
النوبلت : ت ج (1311) : ا ، القرى : ت ج (1312) بعينه وشخصه : ت ، بشخصه
وهينه : ج (1313) تقصير : ت ، تقصيرا : ج

ولان شئ نعلمك من كلامهم عليهم السلام ونترك نصوص التوراة :
ان يكن فيكم نبي للرب فبالرؤيا اتعرف له في حلم اخاطبه ⁽¹³¹⁴⁾.

فقد اخبرنا تعالى بحقيقة النبوة ، وماهيتها ، واعلمنا انه كمال ياتي
في الحلم او الرؤيا والرؤيا ⁽¹³¹⁵⁾ مشتق من « راه » [راي] وهو ان يحصل
للقوة المتخيلة من كمال الفعل حتى ترى الشئ كأنه من خارج ويكون
الامر الذي ابتدأه ⁽¹³¹⁶⁾ منها كأنه جاءها على طريق الاحكام ⁽¹³¹⁷⁾
الخارج. وهذان القسمان فيها مراتب النبوة كلها كما سيبين اعني برأى
النبوة او في الحلم ⁽¹³¹⁸⁾.

وقد علم أن الامر الذي يكون الانسان في حال يقظته وتصرف
حواسه مشتغلا به جدا مكثا عليه متشوقا ⁽¹³¹⁹⁾ له هو الذي تفعل القوة
المتخيلة فيه في حال النوم عند فيض العقل عليها بحسب تهيؤها والتمثيل
في هذا . وتكثير القول فيه فضل ، اذ هذا امر بين قد عرفه كل احد
وهو شبه ادراك الحواس الذي لا يختلف فيه احد من سالمي الفيطر ⁽¹³²⁰⁾.

وبعد هذه المقدمات فلتعلم انه اذا كان | شخص من الناس جوهر
دماغه في اصل جبلته على غاية اعتداله في صفاء مادته ومزاجه الخاص
بكل جزء من اجزائه ، وفي مقدارها ، ووضعها ولم تعقه عوائق مزاجية
من اجل عضو اخر. ثم ان ذلك الشخص تعلم وتحكم ، حتى خرج من القوة
الى الفعل وصار له عقل انساني على كماله وتمامه ، وخلق انسانية
طاهرة ⁽¹³²¹⁾ معتدلة ، وكانت تشوقاته كلها للعلم باسرار هذا الوجود

(1314) : ع [العدد ١٢/٦] ، ام يهيه نبيا يم الله بمراه اليوم اتودع بعلوم او ادبر
يو : ت ج (1315) : ا ، بعلوم او بمراه ومراه : ت ج (1316) ابتدأوه : ت ج ، ابتداء :
ن ، ابتداء : ي ، الذي تراه [يحذف منها] : ز (1317) الاحكام : ت ، الاحساس : ج
(1318) ا ، بمراه هنبواه او بعلوم : ت ج (1319) مكيا : ت ، مكب : ج . متشوقا :
ت ، متشوق : ج (1320) سالمي الفطر : ت ، السالمي الفطرة : ج
(1321) طاهرة : ت ، ظاهرة : ج

٤٠٣ .

ومعرفة اسبابه . وفكرته ابدا مقبلة على الامور الشريفة واعتائاته ، انما هو معرفة الاله واعتبار أفعاله وما ينبغي ان يعتقد في ذلك ويكون قد تعطل فكره وبطل تشوقه للامور البهيمية . اعنى ايثار لذة الاكل والشرب والنكاح .

- 5 و بالجملة (1322) الحاسة اللامسة التي يتن ارسطو في الاخلاق وقال بان هذه الحاسة عار علينا . وما احسن ما قال ، وما اصعب كونها عارا ! لانها لنا من حيث نحن حيوان لا غير ، كسائر البهائم ، وليس فيها شئ من معنى الانسانية . اما سائر الالتذات الحسية مثل الشم والسمع والرؤية ، فانها وان كانت جسمية فقد توجد فيها وقتنا ما لذة للانسان من حيث هو انسان كما بين ذلك ارسطو . وقد اطرد بنا القول (1323) في ما ليس من الغرض ، لكنه يحتاج اليه ، اذ اكثر فيكثر التمييز من اهل العلم مشغولة بلذات هذه الحاسة ومتشوقون (1324) هم اليها .

- و يعجبون من (1325) ذلك كيف ليس يتنبهون (1326) ، ان كانت النبوة بما في الطبع . وكذلك يلزم | ايضا ان يكون هذا الشخص قد تعطلت فكرته (٧٩ - ب) ٢ 15 وبطل تشوقه للرياسات الغير حقيقية اعنى طلب الغلبة ، او تعظيم العوام له واستجلاب كرامتهم وطاعتهم لمجرد ذلك ، بل ينظر الناس كلهم بحسب احوالهم | التي هم بحسبها بلا شك . اما كالمسألة او كالمفترسة التي (1327) (٢٥٢ - ب) ج لا يفكر الكامل المتوحد (1328) . اذا فكر فيها غير في وجه الخلاص من اذية المؤذي : منها ان اتفقت له معها مشاركة او الاستنفاع بما يستنفع به ، 20 منها ان (1329) اضطر لذلك (1330) في ضرورة من ضرورياته . فالشخص الذي هذه صفته لا شك انه عند ما تفعل قوته المتخيلة التي هي على

(1322) بالجملة : ت ج ، الجملة : ن (1323) القول : ت ج ، الكلام : ن (1324) متشوقون : ت ، متشوقين : ج (1325) من : ت ، مع : ج (1326) ليس يتنبهون : ت ، لم يسأوا : ج ، يتنبهوا : ن ، يتنبون : ي (1327) التي : ت ، الذي : ج (1328) المتوحد : ت ، الموحده : ج (1329) ان : ت ، من : ج (1330) لذلك : ت ، ال ذلك : ج

اكمل ما يكون و يفيض عليها من العقل ، بحسب كماله النظرى ، فانه لا يدرك الامورا الالهية غريبة جدا. ولا يرى غير الله وملائكته ولا يشعر ولا يحصل له علم الابامور هي آراء صحيحة وتدبيرات عامة لصالح الناس بعضهم مع بعض.

- 5 و معلوم ان هذه الثلاثة اغراض التى ضمنّاها وهى كمال القوة الناطقة بالتعلم ، وكمال القوة المتخيلة بالجلبة ، وكمال الخلق بتعطيل الفكرة فى جميع اللذات البدنية ، وازالة الشوق لانواع التعظيمات الجاهلية الشريرة ⁽¹³³¹⁾ يتفاضل فيها الكاملون تفاضلا كثيرا جدا. وبحسب التفاضل فى كل غرض من هذه الثلاثة اغراض يكون تفاضل درجات الانبياء كلهم.
- 10

(٨٠-١) م وقد علمت ان كل قوة بدنية ، فانها تكلّ وتضعف وتختل | وقتا وتصح وقتا آخر. وهذه القوة المتخيلة قوة بدنية بلا شك. فلذلك تجدد الانبياء تعطلت نبوتهم عند الحزن او الغضب ونحوهما. قد علمت قولهم : ان النبوة لا تنزل عند الحزن وعند الكسل ⁽¹³³²⁾. وان ابانا

- 15 يعقوب ⁽¹³³³⁾ لم ياته وحى طول ايام خزنه لاشتغال قوته المتخيلة بفقد يوسف ⁽¹³³⁴⁾. وان سيدنا ⁽¹³³⁵⁾ موسى عليه السلام لم ياته وحى ⁽¹³³⁶⁾ على ما كان ياتيه من قبل من بعد نوبة الجواسيس ⁽¹³³⁷⁾ الى ان فنى جيل الصحراء ⁽¹³³⁸⁾ بمجملتهم ، لما عظم عليه امرهم بشدة تجنّبهم ⁽¹³³⁹⁾. وان كان عليه السلام لم تكن للقوة المتخيلة فى نبوته مدخل بل فيض العقل

(1331) الشريرة : ت ، الشديدة : ج (1332) : ا ، ابن هنبواه شوره لامتوك عصيت ولا متوك حصلوت : ت ج [ثبت ٣٠ ب] (1333) : ا ، يعقوب ايينو : ت ج (1334) : ا ، فصول الرب اليمزر ٣٨ (1335) : ا ، ريبينو : ج ، - : ت (1336) وحى : ت ، - : ج (1337) : ا ، المرجلين : ت ج (1338) : ا ، دور هدير : ت ج [تعنيت ٣٠ ب] (1339) تجنّبهم : ت ج ، تجنّبهم : ن

٤٠٥ .

عليه دون توسطها كما ذكرنا مرات ، انه لم يتنبأ بالمثل كسائر النبيين ، وسبيين ذلك . وليس هذا غرض الفصل .

- وكذلك ايضا تجد بعض الانبياء تنبأوا مدة مآ ، ثم ارتفعت عنهم النبوة ، ولم يكن ذلك مستمرا لعارض طرأ وهذا هو السبب الذاتي
- 5 القريب في ارتفاع النبوة في زمان الجلاء (1340) بلا شك اى الكسل (1341) ار (1342) الحزن (1343) تكون للانسان بحالة من الحلات (1344) اشد (1345) من كونه عبدا مملوكا مسترقا للجاهلية الفسقة الذين جمعوا عدم النطق الحقيقى ، وكال شهوات البهائم : ولا طاقة في يدك (1346) . وبهذا توأهنا وهو الذى اراد بقوله : يطوفون في طلب كلمة الرب فلا يجدون (1347)
- 10 وقال : ملكها ورؤساؤها بين الامم ، نيس شريعة ، حتى انبيائها لا يصادف رؤيا من لدن الرب (1348) . وهذا صحيح بين العلة ، لان الآلة (1349) قد تعطلت وهو السبب ايضا في رجوع النبوة | لنا على (٨٠ - ب) م معتادها في ايام المسيح لانه يظهر قريبا (1350) كما وعد .

فصل لث [٣٧]

- 15 ينبغى ان تنبه على طبيعة الوجود في هذا الفيض الاسمى الواصل الينا الذى به نعقل وتتفاضل عقولنا . وذلك انه قد يصل منه شئ لشخص ما ، فيكون مقدار ذلك الشئ الواصل له قدرا (1351) يكمله لا غير .

(1340) : ا ، الجفوت : ت ج (1341) : ا ، مصفوت : ت ج (1342) ار : ت ، اى : ج (1343) : ا ، مصفوت : ت ج (1344) الحلات : ت ، حالات : ج (1345) اشد : ت ج ، راشد : ن (1346) : ع [انتنبه ٢٨ / ٣٢] ، وابن لال يدك [يدك في ت] : ت ج (1347) : ع [عاموس ٨ / ١٢] ، يشوططو لبقتش ات دبر الله ولا مصار : ت ج (1348) : ع [ايكنا ٢ / ٩] ، ملكه وسريه بجويم ابن توره جيم نيباه لا مصار سرون من الله : ت ج (1349) الال : ت ، الله : ج (1350) : ا ، نيدوت هشيح [هشيرت في ج] سهره نجله : ت ج (1351) قدرا : ت ، قدر : ج

وقد يكون الشيء الواصل الى الشخص قدراً يفيض عن تكميله لتكميل غيره ، كما جرى الامر في الوجودات كلها التي منها ، ما حصل له من الكمال ما يدبّر به غيره ، ومنها ما لم يحصل له من الكمال الا قدر يكون مدبّراً بغيره (1352) كما بينّا.

- وبعد هذا فلتعلم ان هذا الفيض العقلي ، اذا كان فائضاً على القوة 5
الناطقة فقط ، ولا يفيض منه شيء على القوة المتخيلة. إما لقلة الشيء
الفائض اولنقص كان في المتخيلة في اصل الجبلية فلا يمكنها قبول فيض
العقل (1353). فان هذا هو صنف العلماء اهل النظر. واذا كان ذلك الفيض
على القوتين جميعاً ، اعني الناطقة والمتخيلة كما بينّا ، وبينّ غيرنا من
الفلاسفة ، وكانت المتخيلة (1354) على غاية كما لها الجبلي فان هذا هو 10
صنف الانبياء. فان كان الفيض على المتخيلة فقط ، ويكون تقصير
الناطقة اما من اصل الجبلية اولقلة الارتياض (1355). فان هذا الصنف هم
(٨١-١) م المدبرون للمدن، وواضعوا (1356) النواميس، والكهان، والزاجرون (1357)،
وارباب الاحلام الصادقة. وكذلك الذين يعملون العجائب بالحيل
الغريبة والصنائع الخفية مع كونهم غير علمائهم ، كلهم من هذا الصنف 15
الثالث.

- ومما يجب ان تحققه هو ان بغض اهل هذا الصنف الثالث تحدث
لهم خيالات عجيبة ، واحلام ودهشات في حال اليقظة شبه مرأى
النوبة (1358)، حتى يظنوا بانفسهم انهم انبياء ، ويعجبون جداً بما يدركونه
من تلك الخيالات ، ويظنون انهم قد حصلت لهم علوم لا بتعليم ، 20

(1352) بغيره : ت ج ، به نفسه لا غيره : ن (1353) فيض العقل : ت ، الفيض
العقل : ج (1354) كما بينّا وبينّ غيرنا من الفلاسفة وكانت المتخيلة : ت ج ، - : ن
(1355) ارتياض : ت ، الارتياض : ج (1356) الزاجرون : ت ، الزاجرون : ج
(1347) واضعوا : ن ، وواضعوا : ن [بالالف بعد الواو في كل من النسخ (1358) :
١ ، مرآه هنبواه : ت ج

وباتون بتشويشات عظيمة في الامور العظيمة (1359) النظرية | ، وتختلط (١-٢٠٣) عليهم الامور الحقيقية بالامور الخيالية اختلاطا عجيبا. كل ذلك لقوة المتخيلة ، وضعف الناطقة ، وكونها لا حاصل (1360) فيها اصلا (1361) اعنى انها لم تخرج للفعل.

5 ومعلوم ان في كل صنف من هذه الثلاثة اصناف تفاضلا كثيرا (1362) جدا. وكل صنف من الصنفين الاولين ينقسم قسمين كما بينا. وذلك ان الفيض الواصل لكل صنف منها يكون اما بقدر يكمله لا غير ، او (1363) بقدر يفضل عن كماله ما يكتمل به غيره. فالصنف الاول وهم العلماء قد يكون الفائض على قوة الشخص الناطقة منهم قد را (1364) يجعله ذا طلب وفهم ، ويعرف ويتميز ، ولا يتحرك لتعليم غيره ولا للتأليف ، ولا يجد لذلك شوقا ، ولا له عليه قدرة. وقد يكون الفائض عليه قدرا (1364) يحركه ضرورة ليؤلف ويعلم.

كذلك (1365) الحال في (1366) الصنف الثاني ، قد ياتيه من الوحي ما يكتمل ذلك النبي لا غير. وقد ياتيه | منه ما يوجب له ان يدعو الناس ، (٨١-ب) م ويعلمهم ويفيض عليهم من كماله. فقد (1367) تبين لك ان لولا هذا الكمال الازيد (1368) لما ألفت العلوم في الكتب. ولا دعوا الانبياء الناس الى علم الحق ، لان لا يؤلف عالم شيئا لنفسه ليعلم نفسه ، ما قد علم : بل طبيعة (1369) هذا العقل هكذا ، هي انها تفيض ابدا ، وتمتد من قابل ذلك الفيض لقابل آخر بعده : حتى تنتهي الى شخص لا يمكن ان يتعبده (1370) ذلك الفيض ، بل يكتمله فقط : كما مثلنا في بعض فصول هذه المقالة (1371).

(1359) العظيمة : ت ، - : ج (1360) حاصل : ت ، نصل : ج (1361) اصلا : ت ، بواسل : ن (1362) تفاضلا كثيرا : ت ، تفاضل كثير : ج (1363) او : ت ، واد : ج (1364) قدرا : ت ، قدر : ج (1365) كذلك : ت ، بذلك : ج (1366) في : ت ، و : ج (1367) فقد : ت ، وقد : ج (1368) الازيد : ت ، الزائد : ج (1369) بل طبيعة : ت ، بطبيعة : ج (1370) الجزء الثاني فصل ١١

- وطبيعة هذا الامر توجب لمن وصل له ⁽¹³⁷¹⁾ هذا القدر الزائد من الفيض ان يدعو الناس ، ولا بد قبيل منه ، او لم يُقبل. ولو أودى في جسمه حتى انا وجدنا انبياء دعوا الناس الى ان قُتلوا. وذلك الفيض الالهي يحركهم ، ولا يتركهم يقرّوا ، ولا يسكنوا بوجه ، ولو لقوا الشدائد. و ⁽¹³⁷²⁾ لذلك تجد ارميا عليه السلام صرّح ⁽¹³⁷³⁾ انه ليا لحقه 5 من اهانة اولئك العصاة والكافرين ⁽¹³⁷⁴⁾ الذين كانوا في زمانه ، رام ان يكتم ⁽¹³⁷⁵⁾ نبوته ولا يدعوهم الى الحق الذي رفضوه ، فلم يستطع على ذلك ، قال : فصار لي كلام الرب عاراً وسخرة كل النهار فقلت لا اذكره ولا اتكلم باسمه من بعد ، لكنه كان في قلبي كنار محرقة قد حُبست في عظامي فجهدتني امساكه ولم اقر على ذلك ⁽¹³⁷⁶⁾ وهذا هو معنى قول 10 النبي الاخر ⁽¹³⁷⁷⁾ ، تكلم الرب فَمَنْ يَتَّبِعْ ؟ ⁽¹³⁷⁸⁾ . فاعلم هذا .

فصل لح [٣٨]

م (١-٨٢)

- اعلم ان في كل انسان قوة اقدام ضرورة. ولو لا ذلك لما تحرك بفكره لدفع ما يؤذيه. وهذه القوة في القوى النفسانية عندى شبه القوة الدافعة في القوى الطبيعية. وهذه قوة الاقدام تختلف ⁽¹³⁷⁹⁾ بالشدّة 15 والضعف ، كسائر القوى حتى انك تجد من الناس من يقدم على الاسد ⁽¹³⁸⁰⁾ . ومنهم من ينفر من الفأر وتجد الواحد الذي يقدم على الجيش ويحاربه ، وتجد من اذا صاحبت امرأة عليه ، رعُد وخاف. ولا بد ايضا ان يكون

(1371) له : ت ، اليها له : ج (1372) و : ت ، - : ج (1373) صرح : ت ج ، - : ن (1374) الكافرين : ت ، الكافرين : ج (1375) يكتم : ت ج ، يحتم : ن (1376) : ع [ارميا ٩/٢٠ ، ٨] ، كي هيه دبر الله لي الحرفه ولقلبي كل هيوم وامرني لا اذكر نو ولا ادبر عود بشمو ويبي بلي كاش نوعرت عصور بمصنوق نلاف كللكل ولا او كل : ت ج (1377) الاخر : ت ، الاخير : ج (1378) : ع [عاموس ٨/٣] ، الله الهيم دبري لاينيا : ت ج (1379) تختلف : ت ، تختلف : ج (1380) الاسد : ت ج ، اسد : ن

ثم تهبؤ مزاجي (1381) في اصل الجبلية ويزيد ذلك ويخرج ما في القوة بالاستخراج، وبحسب رأى ما. وكذلك ينقص ايضا بقلة المباشرة، وبحسب رأى ما. ومن سنّ العطفولية يتبين لك في الصبيان وفور هذه القوة فيهم او ضعفها.

٦ وكذلك هذه قوة الشعور هي موجودة في جميع الناس، وتختلف بالاكل والاكثر، وبخاصة في الامور التي للانسان بها عناية شديدة وفكرته جائلة فيها حتى انك تجد في نفسك ان فلانا قد قال كذا، او فعل كذا في القصة الفلانية، فيكون الامر كذلك. وتجد من الناس من حدسه وشعوره قوى (1382) جدا، صائب (1382) حتى (1383) يكاد ان لا يتخيل ان امرا يكون الا ويكون كما تخيل او يكون بعضه. واسباب ذلك كثيرة من قرائن عدة متقدمة، ومتأخرة، وحاضرة | غير ان (٨٢-ب) م من قوة هذا الشعور يمرالذهن على تلك المقدمات كلها، وينتج منها في اقصر زمان حتى يظن ان ذلك في، لا زمان. وبهذه القوة ينذر (1384) بعض الناس بكائنات عظيمة.

15 ولابد ان تكون هاتان القوتان في الانبياء قويتين جدا، احدى قوة الاقدام وقوة الشعور. وعند فيض العقل عليهم تقوى هاتان القوتان جدا جدا، حتى يكون انتهاء ذلك، لما علمت، وهو ان قدم الشخص المفرد بعصاه على الملك العظيم ليخلص ملة من تحت رقه ولم يرتع، ولا يستهول ذلك لما قيل له: انا اكون معك (1385). وهذه حالة تختلف ايضا فيهم، لكن لا بد منها كما قيل لارميا: لا تخف من وجوههم الخ. لا تفزع من وجوههم.

٢٥ الخ. فاني ها اناذا قد جعلتك اليوم مدينة حصينة الخ. (1386) ولخرقيال

(1381) مزاجي: ت. مراجع: ج. (1382) قوى صائب: ت. قويا صائبا: ج. (1383) حتى: ت. ج. (1384) ينذر: ت. ه. خبر: ن. (1385) ع: [ارميا ١٧/١٥. ١٧. ٧]. ال نرا مفيبه ال تحت مفيهم كرهته فتنيك هوم هزه لير مبر كرت ه.

قيل : فلا ترهبهم : ولا تخف من كلامهم ⁽¹³⁸⁷⁾. وهكذا تجدهم كلهم عليهم السلام ذوى اقدام شديد وبوفور قوة الشعور ايضا فيهم يخبرون بالكائنات فى أسرع وقت ، ويختلف ذلك ايضا فيهم كما علمت .

- واعلم ان الانبياء الحقيقين تحصل لهم ادراكات نظرية بلا شك.
- ٥ (٢٥٣-ب) ج لا يقدر الانسان بمجرد | النظر على ادراك الاسباب التى يلزم عنها ذلك المعلوم . ونظير هذا اخبارهم باشياء لا يقدر الانسان بمجرد الحدس والشعور أن يخبر بها ، لان ذلك الفيض بعينه الذى فاض على القوة الخيالية حتى ⁽¹³⁸⁸⁾ كملها الى ان حصل من فعلها ان تخبر بما سيكون ، وتدركه ، كأنها امور قد احست بها الحواس ووصلت الى هذه المتخيلة
- ١٠ (٨٢-١) م من جهة الحواس | ، هو ايضا يكمل فعل القوة الناطقة حتى يحصل من فعلها أن تعلم امورا حقيقية الوجود ويحصل لها هذا الادراك كأنها ⁽¹³⁸⁹⁾ ادركته عن مقدمات نظرية . هذا هو الحق الذى يعتقد من يؤثر الانصاف لنفسه ، لان الاشياء كلها تشهد بعضها لبعض ، وتدل بعضها على بعض .
- وهذا ينبغى ان يكون فى القوة الناطقة اخرى ، اذ حقيقة فيض العقل الفعال ⁽¹³⁹⁰⁾ ، انما هو عليها وهو يخرجها للفعل ، ومن القوة الناطقة يصل الفيض للمتخيلة . فكيف يحصل من كمال المتخيلة هذا القدر؟ وهو ادراك ما ، لم يصلها من الحواس ولا يصل مثل هذا للناطق ، وهو ادراك ما لم تدركه بمقدمات ونتائج ⁽¹³⁹¹⁾ وفكر . وهذا هو حقيقة معنى النبوة ، وتلك الآراء هى التى يختص بها الاعلام النبوى .

- ٢٠ وانما اشترطت فى قولى الانبياء الحقيقين لا تخلص من اهل الصنف الثالث الذين ⁽¹³⁹²⁾ لا نطقيات لهم اصلا ، ولا علم ، الا مجرد خيالات

(1387) : ع [حزقيال ٦/٢] ، ال تيرا مهم ومد بيهم : ت ج (1388) حتى : ت ، الى : ج (1389) كأنها : ت ، بانها : ج (1390) الفعال : ت ، - : ج (1391) كذا فى الأصول ، inference : ب (1392) الذين : ت ج ، الذى : ن ، التى : ي

- وظنون. ولعلها ايضا اعنى تلك التى يدركونها ⁽¹³⁹³⁾ اولئك ، انما هى آراء كانت لهم وبقيت آثارها مرتسمة فى خيالاتهم مع جميع ما فى قوتهم المتخيلة. فلما عطلوا خيالات كثيرة ، وابطلوها ، بقيت آثار تلك الآراء وحدها. فظهرت لهم ، فظنوها ⁽¹³⁹⁴⁾ شيئا طارئا وامرا ، جاء من خارج .
- 5 ومثالم هندي مثال انسان معه فى بيته آلاف من اشخاص الحيوان. فخرج كل من فى ذلك البيت الا شخص واحد ، كان فى ⁽¹³⁹⁵⁾ جملة من فى البيت. فلما بقى ذلك الانسان مع ذلك الشخص وحده | ، ظن انه الآن دخل عليه البيت ⁽¹³⁹⁶⁾ . وليس الامر كذلك ، بل هو من جملة من لم يخرج .
- وهذا موضع من المواضع المغلطة المهلكة. وكم هلك به من الذين يريدون 10 التمييز. ومن اجل هذا تجد اقواما صححوا آراءهم بمنامات رؤواها ، فظنوا ان ذلك المرئى ؛ النوم هو شئ غير الرأى الذى اعتقدوه ، او سمعوه فى حال اليقظة. فلذلك ينبى ان لا يلتفت لمن لم تكمل قوته الناطقة ، ولا حصل على غاية الكمال النظرى. فان ذلك الحاصل على الكمال النظرى ، هو الذى يمكن ان يدرك معلومات اخرى عند ⁽¹³⁹⁷⁾ فيض العقل الالمى عليه ،
- 15 وهو الذى هو نبى بالحقيقة ، قد جاء التصريح بذلك : فنائى بقلب ذى حكمة ⁽¹³⁹⁸⁾ يقول ان النبى بالحقيقة هو قلب ذو حكمة ⁽¹³⁹⁹⁾. فهذا ايضا مما ينبى ان يعلم.

فصل لط [٣٩]

- واذ قد نكلنا ⁽¹⁴⁰⁰⁾ فى ماهية النبوة وعرفنا حقيقتها وبيئنا ان 20 نبوة سيدنا ⁽¹³⁹⁵⁾ موسى مباينة لنبوة من سواه. فلنقل ان عن ذلك الادراك وحده لزمّت الدعوة الى الشريعة ⁽¹⁴⁰¹⁾. وذلك ان هذه دعوة

(1393) يدركونها : ت ، يدركها : ج (1394) فظنوها : ت ، وظنوها : ج (1395)
 فى : ت ، من : ج (1396) البيت : ت ، البيت : ج (1397) هند : ت ، من : ن
 (1398) : ع [المزمور ٨٩ / ١٢] ، ونبيا لبب حكمة : ت - (1399) : ا ، لبب حكمة :
 ت - (1400) واذا وتكلنا : ت - [لعلها : واذا قد نكلنا : فى بين السطرين]
 (1401) الشريعة : ت ، شريعة : ج

- سيدنا ⁽¹³³⁵⁾ موسى لنا لم تتقدم مثلها لأحد. فن ⁽¹⁴⁰²⁾ علمناه من ادم اليه ولا تاخرت بعده دعوة مثلها لأحد من انبيائنا. وكذلك قاعدة شريعتنا انه لا يكون غيرها ابدا. فلذلك بحسب رأينا ، لم تكن ثم شريعة ولا م تكون غير شريعة واحدة ، وهي شريعة سيدنا ⁽¹³³⁵⁾ موسى . وبيان
- 5 ذلك بحسب ما نصت عليه الكتب النبوية ، وجاء في الآثار هو ان كل من تقدم سيدنا ⁽¹³³⁵⁾ موسى من الانبياء مثل الالباء وسام وعبر ونوح ومتوشالغ وَاَخْنُوح ⁽¹⁴⁰³⁾ لم يقل احد منهم قط لصنف من الناس : ان الله ارسلني لكم وامرني ان اقول لكم كذا وكذا ، وقد نهاكم عن فعل كذا ، وامركم بفعل كذا ⁽¹⁴⁰⁴⁾ . هذا شيء لانص التوراة شهد ⁽¹⁴⁰⁵⁾ به ولاخبر صحيح اتى به ، بل انما كانوا هؤلاء ياتيهن وحى ⁽¹⁴⁰⁶⁾ من الله على ما بينا ⁽¹⁴⁰⁷⁾ .
- 10

- فن عظم عليه ذلك الفيض مثل ابراهيم جميع الناس ودعاهم على جهة التعليم والارشاد الى حق قد أدركه كما كان ابراهيم يعلم الناس ويبين لهم بأدلة نظرية ان للعالم لها واحدا ، وانه خلق كل ما سواه وانه لا ينبغي ان تُعبد هذه الصور ولا شيء من هذه المخلوقات ، ويعاهد ⁽¹⁴⁰⁸⁾ الناس على ذلك ويجذبهم بخطب حسنة واحسان لهم ، لانه قال يوما قط : ان الله بعثني لكم ، وامرني ، ونهاني ، حتى انه لما امر بالختان هو وبنوه وذووه ⁽¹⁴⁰⁹⁾ ختنهم ولم يدعُ الناس لذلك بصورة دعوة النبوة الا ترى نص التوراة فيه : وقد علمت انه الخ. ⁽¹⁴¹⁰⁾ فقد بُيِّن انه على جهة
- 20 الوصية فقط ، كان يفعل ذلك ⁽¹⁴¹¹⁾ .

(1402) من : ت ج ، من تقدم : ن . . . (1403) : ا ، الابوت وشم وعبر ونح ومتوشلغ وحنوك : ت ج (1404) وامركم بفعل كذا : ت ، - : ج (1405) شهد : ت ، يشهد : ج ن (1406) وحى : ت ج ، الوحى : ن (1407) الجزء الاول الفصل ٦٣ (1408) يعاهد : ج ، يعهد : ت (1409) وبنوه وذووه : ت ، وبنيه وذويه : ج (1410) : ع [التكوين ١٨/١٩] ، كى يدعو [+ لمز اشريصوه : ج] كو : ت ج (1411) ذلك : ج ، - : ت

وكذلك اصحاق، ويعقوب، ولوى، وقوهات، وعمرام على هذه الصورة كانوا يدعون الناس. وكذلك نجد الحكماء ⁽¹⁴¹²⁾ يقولون في من تقدمه من النبيين محكمة عبر، محكمة متوشاخ، مدرسة متوشاخ ⁽¹⁴¹³⁾ كلهم عليهم السلام، انما كانوا انبياء يعلمون الناس بصورة انهم | مدرسون ، (٢٥٤-١) ب 5 ومعلمون، | ومرشدون ، لا ان يقولوا : قال الرب الى : تكلم مع بني ^{(٨٤-ب) م} فلان ⁽¹⁴¹⁵⁾ هكذا كان الامر قبل سيدنا ⁽¹³³⁵⁾ موسى .

واما موسى فقد علمت ما قيل له وما قال . وقول الكافة له : هذا اليوم رأينا أن الله كلم أنسانا الخ ⁽¹⁴¹⁶⁾ . اما كل نبي منا تاخر بعد سيدنا ⁽¹³³⁵⁾ موسى ، فقد علمت نص قصتهم ⁽¹⁴¹⁷⁾ كلها وكونهم بمنزلة الوعاظ للناس داعين لشريعة موسى ، يتواعدون الراغب ⁽¹⁴¹⁶⁾ عنها ، ويعلمون ⁽¹⁴¹⁹⁾ من استقام في تبعها . وكذلك نعتقد ان هكذا الامر دائما كما قال : لاهي في الساء الخ ⁽¹⁴²⁰⁾ ، لنا ولبنينا الى الابد ⁽¹⁴²¹⁾ .

وهكذا يلزم ان يكون الشيء الكامل على غاية ما يمكن في نوعه ، لا يمكن ان يوجد غيره في نوعه ، الا ناقصا عن ذلك الكمال . اما بافراط 15 او بتفريط ، كالمزاج المعتدل الذي هو غاية اعتدال ذلك النوع . فان كل مزاج خارج عن ذلك الاعتدال يكون فيه تفريط و افراط ، كذلك الامر في هذه الشريعة كما بين من اعتدالها وقال : رسوم واحكام عادلة ⁽¹⁴²²⁾ .

(1412) ا . المحكم ت هـ (1413) ا ، بيت دينو حل [مكر : ج] هـ ، بيت دينو حل متوشاخ ، [و ي هـ] مدرسو حل متوشاخ : ت هـ [براشيت ربه ٤٣] (1415) : ا ، وما مرادى ال در ال بنى فلول : ت ، مسوخة في هـ (1416) : ع [الثانية ٢٢/٥٢] ، هـ يوم هز ، رايونك بدر اله وكر . ت ، مسوخة في هـ (1417) قصصهم : ت ، قصصهم : هـ (1418) الراغب : ت ، الزايع : هـ (1419) يوهدون : ت ، يعدون : هـ (1420) : ع [الثانية ١٢/٣٠] ، لا بشيم هيا وكر : ت ، مسوخة في هـ (1421) : ع [الثانية ٢٨/٢٩] ، لنو ولبنينو خدمول : ت هـ (1422) : ع [الثانية ٨/٤] ، حقيم و مشقطين صديقين : ت هـ

وقد علمت ان معنى عادلة ⁽¹⁴²³⁾ معتدلة. وذلك انها عبادات لا كلفة فيها ولا افراط كالرهبانية ⁽¹⁴²⁴⁾ والسياسة ونحوهما. ولا تفريط يوجب الشره والانهك حتى ينقص كمال الانسان في اخلاقه ونظره ، كمثل سائر نواميس الملل السالفة ⁽¹⁴²⁵⁾ وإذا تكلمنا في هذه المقالة في تعليل الشرائع ، تبين لك من اعتدالها ، وحكمتها ما ينبغي ان تبين .

ولذلك قيل فيها : شريعة الرب كاملة ⁽¹⁴²⁶⁾ . واما من يزعم ان كلفتها شديدة ، وصعبة وان فيها مشقة ، فكل ذلك غلط في التأمل (٨٥-١) وسابن | سهولتها بالحقيقة عند الكاملين . ولذلك قال : ما الذى يتطلبه منك الرب الهك ⁽¹⁴²⁷⁾ وقال : هل كنت قفراً لأسرائيل الخ ⁽¹⁴²⁸⁾ . لكن

هذا كله بالاضافة للفضلاء . اما اهل الظلم والغضب والتسلط فاضر شئ ¹⁰ عندهم واصعبه ان يكون ثم قاضر يمنع التسلط . وكذلك الشرهون الاخساء ، اصعب شئ عندهم منع التسيب في الزنا ، وايقاع القصاص بفاعله ، وهكذا كل ناقص يرى ان منع الشر الذى يؤثره بحسب رذيلته الخلقية كلفة عظيمة ، وليس تقاييس سهولة الشريعة وصعوبتها ، بحسب هوى كل شرير خسيس ذى رذائل خلقية . وانما تعبر بحسب الكامل من الناس ¹⁵ الذى مقصود هذه الشريعة ان يكون الناس كلهم ذلك الانسان ⁽¹⁴²⁹⁾ . فهذه الشريعة فقط ، هى التى نسميها شريعة الهية اما ما سواها من التدبيرات المدنية ، كنواميس اليونان وهذيانات الصابئة وغيرهم ، فكل ذلك من فعل اقوام مدبرين لا انبياء كما بنيت مرات .

(1423) : ا ، صديق : ت ج (1424) كالرهبانية : ت ج ، البراهمة : ن ، البرهانية : ي (1425) السالفة : ت ج ، الجاهلية : ن (1426) : ع [المزمور ١٨ / ٨] ، توره الله تميمه : ت ج (1427) : ع [التثنية ١٠ / ١٢] ، وه الله الهك شوال بعمك كو : ت ج (1428) : ع [ارميا ٢ / ٧] ، همد بر هيتير ليشرال كو : ت ج (1429) الانسان : ت ج ، الزمان كاملين : ن

فصل م [٤٠]

قد بين غاية البيان ان الانسان مدنى بالطبع وان طبيعته ان يكون
مجتمعا ، وليس هو كسائر الحيوان الذى ليس من ضرورياته الاجتماع ،
ولكثرة التركيب فى هذا النوع ، لانه آخر مركب كما علمت ، كثر
التباين بين اشخاصه حتى يكاد ان لا تجد شخصين ⁽¹⁴³⁰⁾ متفقين فى نوع (٨٥ - ب) م
من انواع الاخلاق بوجه ، الا ما ⁽¹⁴³¹⁾ تجد صورتها ⁽¹⁴³²⁾ الظاهرة
متفقة. وعلة ذلك اختلاف المزاج فتختلف المواد، فتختلف ايضا الاعراض
التابعة للصورة لان لكل صورة طبيعية امراضا ما خصيصة تابعة لها،
غير الاعراض التابعة للمادة. وليس مثل هذا الاختلاف الشخصى العظيم
10 موجودا فى كل شئ ⁽¹⁴³³⁾ من انواع الحيوان، بل الاختلاف بين اشخاص
كل نوع متقارب الا الانسان. فانك تجد الشخصين منا كانهما من نوهين
فى كل خلق وخلق حتى تجد قساوة شخص تصل لحيز ⁽¹⁴³⁴⁾ ان ⁽¹⁴³⁵⁾
يذبح صغير بذية من شدة الغضب ، وآخر يشفق على قتل بقرة ، او احد
الحشرات وترقى نفسه لذلك.

15 وهكذا فى اكثر الاعراض ، فلما كانت طبيعته تقتضى ان يكون
فى اشخاصه هذا الاختلاف وطبيعته ضرورى لها الاجتماع ، لم يمكن بوجه
ان يتم اجتماعه ، الا بمدبر ضرورة يقدر افعالم ، ويكمل المفريط ⁽¹⁴³⁶⁾
ويقتصر المفريط. ويسن افعالا وأخلاقا يفعلونها كلهم على سنن واحد
دائما الى ان يحنى الاختلاف الطبيعى فى كثرة الاتفاق الوضعى فينتظم
20 الجميع. ولذلك اقول: ان الشريعة ، وان لم تكن طبيعية فالها مدخل
فى الامر الطبيعى ، فكان من حكمة الاله فى بقاء هذا النوع لما شاء
وجوده ، ان جعل فى طبيعته ان يكون لاشخاصه قوة تدبير .

(1430) شخصين : ت ، بين شخصين : ج (1431) الاما : ت ، ج ، كالا : ن (1432)
صورتها : ت ، صورتها : ج (1433) كل : ج ، ت (1434) لحيز : ت ، ملين : ج ،
الحد : ن (1435) ان : ت ، - : ج (1436) المفريط : ت ، ج ، المقمر : ن

- فمنهم من يكون هو نفسه ⁽¹⁴³⁷⁾ الذي انبيء بذلك التدبير ، وهو النبي ،
او واضع الناموس . ومنهم من تكون له قوة للالزام ⁽¹⁴³⁸⁾ بعمل ⁽¹⁴³⁹⁾
٢ (١-٨٦) وضعاه ذاك ⁽¹⁴⁴⁰⁾ وتبعه | واخرجه ⁽¹⁴⁴¹⁾ للفعل و هما السلطان الآخذ
بذلك الناموس ، ومدعى النبوة الآخذ بشريعة النبي . إما كلها او بعضها
يكون اخذه البعض ، وترك ⁽¹⁴⁴²⁾ البعض . اما لان ذلك كان اسهل عليه
٥ ج (٢٥٤ - ب) اوليهم | ان هذه الامور اتته بالوحي وليس هو تابعا فيها لغيره على جهة
الحسد لان من الناس من يعجبه كمال ما ، ويستذله ، ويهواه ، ويريد ان
يتخيل فيه الناس ان عنده ذلك الكمال ، وان كان هو يعلم ان لا كمال
عنده كما ترى كثيرين يدعون شعر غيرهم ، ويتحلونه .
- ١٥ وكذلك فعل في بعض تأليف اهل العلم وفي جزئيات علوم
كثيرة ، يسقط لشخص حاسد متوان شيء ابتدعه غيره ، فيدعي انه
ابتدعه . كذلك اعترى في هذا الكمال النبوي ايضا ، لانا نجد اقواما ادعوا
النبوة ، وقالوا ما لم يات به وحي من قبل الله يوماً قط ، مثل صديقيا
بن كنعنة ⁽¹⁴⁴³⁾ . ونجد اقواماً ادعوا النبوة وقالوا اشياء قالها الله بلا شك ،
اعنى انها اتت بوحي لكن لغيرهم مثل حنتنيا بن عزور ⁽¹⁴⁴⁴⁾ . فانتحلوها
١٥ وتحلوا بها ، ومعرفة هذا كله ، وتمييزه بين جدا وانا ابين لك ذلك حتى
لا يشكل عليك الامر ، وتكون عندك تفرقة تميز بها بين تدابير النواميس
الموضوعة ، وبين تدابير الشريعة الالهية ، وبين تدابير من ياخذ ⁽¹⁴⁴⁵⁾
شيئا من اقاويل الانبياء ، ويدعيه ويتحلله .
- ٢٥ اما النواميس التي صرح واضعوها بها انها نواميس وضعوها من
فكرتهم فلا تحتاج ⁽¹⁴⁴⁶⁾ على ذلك استدلالا مع اقرار الخصم لا يحتاج

(1437) نفسه : ت ج ، لنفسه : ن (1438) للالزام : ت ج ، لالزام : ن (1439)
بعمل ما : ت ج ، بعمل ما جاوره النبياء : ن (1340) ذاك : ت ، ذاك : ج (1441)
اخرجه : ج ، اخرجه : ت (1442) وترك : ت ج ، وتركه : ن (1443) : ع [الملوك
الثالث ٢٢ / ٢٤ ، ١١] ، صديقه بن كنعنة : ت ، لا يقرأ في ج (1444) : ع [ارميا ٢٨ / ١] ،
حننيه بن مزور : ت ج (1445) ياخذ : ج ، اخذ : ت (1446) تحتاج : ت ج ، يحتاج : ن

لينة. وانما اريد ان اهرّك بالتدابير | التي يدعى فيها انها نبوية ، ومنها (٨٦-ب) م
 نبوية حقيقية اعنى الهية ، ومنها ناموسية ؛ ومنها متمحلة. فاذا ما وجدت
 شريعة ما غايتها كلها وقصد رئيسها كله الذى قدّر افعالها انما هو انتظام
 المدينة واحوالها ورفع الظلم والتغالب منها. ولا يكون فيها تعريج بوجه
 5 على امور نظرية ، ولا التفات لتكميل القوة الناطقة ، ولا يبالى فيها عن
 الآراء كانت صحيحة او سقيمة ، بل القصد كله انتظام احوال الناس
 كلهم (1447) بعضهم مع بعض باى وجه كان ، وان ينالوا سعادة مّا
 مظنونة (1448) بحسب رأى ذلك الرئيس فتعلم ان تلك الشريعة ناموسية ،
 وواضعها كما ذكرنا من اهل الصنف الثالث اعنى الكاملين فى القوة
 10 المتخيلة فقط.

واذا (1449) وجلت شريعة جميع تدبيراتها تنظر فيما تقدم من صلاح
 الاحوال البدنية ، وفى صلاح الاعتقاد ايضا ، وتجعل وكدها اعطاء
 آراء صحيحة فى الله تعالى اولا وفى الملائكة وتروم تحكيم الانسان وتفهمه
 وتنبيهه حتى يعلم الوجود كله على صورة الحق. فاعلم ان ذلك التدبير من
 15 قبله تعالى وان تلك الشريعة الهية.

وبقى ان تعلم هل مدعى ذلك هو الكامل الذى أوحى اليه (1450) بها
 او هو شخص ادعى تلك الأقاويل وانتحلها؟ ووجه امتحان ذلك هو
 اعتبار كمال ذلك الشخص وتعقّب افعاله ، وتامل سيرته واكبر علاماته
 (1451) اطراح اللذات البدنية التهاون بها. فان هذا (1452) اول درجات
 20 اهل العلم. فها هيك الانبياء وبخاصة الحاسة | التي هى عارعلينا كما ذكر (٨٧-ا) م
 ارسطو. ولا سيما قذارة النكاح منها. ولذلك فضح الله بها كل مدع ليتبين
 الحق للمحققين ، ولا يضلّوا ولا يغلطوا. الا ترى صيدقيا بن معسّيا

(1447) كلهم بعضهم - ، بعضهم ت (1448) مظنونة ت ب - - .
 (1449) واذا : ت ، فاذا : ج ، (450) اليه : ج ، عليه ت (1451) علاماته ت .
 علامه تكون : ج (1452) هذا ت ، هذه -

- وَأَحْسَبَ بَن قُولَايَا كَيْفَ ادْعَايَا النَّبُوَّةِ وَتَبْعُوهُمَا النَّاسُ وَأَتِيَا بِأَقَاوِيلَ وَحَى جَاءَتْ لَغَيْرِهِمَا. وَانْهَمَكَا فِي خَسَاسَةِ لَذَّةِ الْجَمَاعِ حَتَّى زَنِيَا بِنِسَاءِ أَصْحَابِهِمَا وَتُبَّاعَهُمَا حَتَّى أَشْهَرَهُمَا اللَّهُ كَمَا فَضَحَ غَيْرُهُمَا فَاحْرَقَهُمَا مَلِكُ بَابِلَ كَمَا قَالَ أَرْمِيَا وَقَالَ : أَوْ تَتَّخِذُ مِنْهَا لَعْنَةً بَيْنَ جَمِيعِ جَلَاءِ يَهُوذَا الَّذِي فِي بَابِلَ
- فَيُقَالُ جَعَلَكَ الرَّبُّ كَصِدْقِيَا وَكَأَحْسَبَ الَّذِينَ قَلَّاهُمَا مَلِكُ بَابِلَ بِالنَّارِ. 5
- لَا نَهْمَا صَنَعْنَا فَاحِشَةً فِي إِسْرَائِيلَ وَزَنِيَا مَعَ نِسَاءِ أَصْحَابِهِمَا وَتَكَلَّمَا بِاسْمِي كَلَامًا كَاذِبًا لَمْ أَمْرُهُمَا بِهِ. أَنِي أَعْلَمُ وَأَشْهَدُ يَقُولُ الرَّبُّ (1453) فَافْهَمِ هَذَا الْمَقْصِدَ.

فصل ما [٤١]

- لَا احتِجَاجُ أَنَّ ابْنَ الْحُسَمِ (1454) مَا هُوَ؟ أَمَّا الْمُرَايُ (1455) وَهُوَ قَوْلُهُ :
- فَبِالرُّؤْيَا اتَّعَرَّفَ لَهُ (1456) وَهِيَ الَّتِي تَتَّسَمَّى مُرَايُ النَّبُوَّةِ (1457) وَتَسْمَى 10
- أَيْضًا يَدُ الرَّبِّ (1458) ، وَهِيَ أَيْضًا تَسْمَى رُؤْيَا (1459) . فَهِيَ حَالَةٌ مُزْجَجَةٌ
- مَهْوَلَةٌ تَصْحَبُ النَّبِيَّ فِي حَالِ الْيَقْظَةِ كَمَا تَبَيَّنَ فِي دَانِيَالِ فِي قَوْلِهِ : رَأَيْتُ
- هَذِهِ الرُّؤْيَا الْعَظِيمَةَ فَلَمْ تَبْقَ فِي قُوَّةٍ ، وَتَحَوَّلَتْ نَضْرَقِي فِيَّ إِلَى ذُبُولٍ ،
- وَلَمْ أَمْلِكْ قُوَّةً وَقَالَ : كُنْتُ فِي سُسُوبَاتٍ ، وَأَنَا عَلَى وَجْهِهِ وَوَجْهِهِ
- مُلْتَصِقٌ بِالتُّرَابِ (1460) . فَمَا | خُطَابُ الْمَلِكِ لَهُ وَأَقَامَتُهُ لَهُ ، فَكُلْ ذَلِكَ بِمُرَايُ 15

(٨٧ - ب) ٢

(1453) : ع [أَرْمِيَا ٢٣/٢٩ ، ٢٢] ، وَلَقَّحَ مَهْمُ قَلَّهِ لِكُلِّ جَلُوتٍ يَهُودِيٍّ أَشْرَبِبِيلَ لَأَمْرٍ يَشْمُكُ اللَّهُ كَصِدْقِيَا وَكَأَحْسَبَ أَشْرَقَ قَلَمُ مَلِكِ بَبِلَ بَاشَ يَمِينِ أَشْرَقَ عَشَوْتُهُ لَبْلَهَ يَبِشْرَالِ وَيَنَا فَوَاتِ نَشْرَ رَيْمِيمِ [رَعِيمِ فِي ت] وَ يَدْبُرُو دَبْرَ يَشْمِي شَقْرَ أَشْرَ لَأَصْوِينِيمِ وَانْكِ هِيودَعُ وَهَدْنَامُ اللَّهِ : ت ج (1454) : أ ، الْحُلُومُ : ت ج (1455) : أ ، الْمَرَادُ : ت ج (1456) : ع [الْعَدَدُ ٢١/١٢] ، بِمَرَاهِ الْيُورَتُودَعُ : ت ج (1457) : أ ، مَرَاهِ هَنْبَوَاهُ : ت ج (1458) : ع [الْمُلُوكُ الرَّابِعُ ١٥/٣] ، يَدُ [اللَّهِ : ج] أَدْنَى : ت ج (1459) : أ ، مَحْزَةُ : ت ج [قَارَنُ : التَّكْوِينُ ٢١/١٥ الْعَدَدُ ٤/٢٤] وَلَكِنْ «مَحْزَةُ» تَرْجَمَتْ فِيهَا بِالرُّؤْيَا وَأَنَّ كَانَ «حَزَى» مُوجُودًا بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ إِلَّا أَنَّهُ غَيْرُ مُسْتَعْمَلٍ فِيهَا لَنَحْنُ فِيهِ (1460) : ع [دَانِيَالُ ٩/١٠ - ٨] ، وَ أَرَاهُ أَتَ هَمْرَاهُ هَجْدُولَهُ هَزَلَتْ وَلَا نَشَارِي وَ هُوْدَى نَهْفَكَ عَلَى لَمَشَحِيثٍ وَلَا عَصْرَقَى كَح . . . وَأَنِّي هَيْتِي نَرْدَمُ عَلَى قَتَى وَقَتَى أَرْصَهُ : ت ج

النُبوة⁽¹⁴⁶¹⁾. ففى مثل هذه الحالة تتعطل الحواس ايضا عن فعلها وياتى ذلك الفيفض للقوة الناطقة ويفيض منها على المتخيلة ، فتكمل وتفعل فعلها. وقد يبدئ الوحى بمرأى النبوة⁽¹⁴⁶¹⁾، ثم يعظم ذلك الانزعاج والاضعال الشديد التابع لكمال فعل المتخيلة. وحيثلا ياتى الوحى كما جاء فى ابراهيم الذى جاء فى ابتداء ذلك الوحى : كان كلام الرب الى ابرام فى الرؤيا⁽¹⁴⁶²⁾ وآخره : وقع سُبُات على ابرام النخ⁽¹⁴⁶³⁾ وبعد ذلك : فقال لابرام النخ.⁽¹⁴⁶⁴⁾

- واعلم ان كل ما ذكر | من الانبياء انه اتاه الوحى . فان منهم من (٢٥٥-١) ٢
ينسب ذلك لملك ، ومنهم من ينسب ذلك لله. وان كان ذلك على يدى ملك
10 بلا شك. قد نصوا الحكماء⁽⁴⁴⁶⁵⁾ عليهم السلام على ذلك وقالوا :
فقال له الرب⁽¹⁴⁶⁶⁾ على ايدى ملك⁽¹⁴⁶⁷⁾. واعلم أن كل من جاء فيه
نص ان⁽¹⁴⁶⁸⁾ كلمته ملك ، او اتاه كلام من الله فان ذلك لا يكون بوجه
الا فى حلم او بمرأى النبوة⁽¹⁴⁶⁹⁾. وقد جاء الإخبار عن الكلام الواصل
للانبياء على ما جاءت به العبارة⁽¹⁴⁷⁰⁾ فى الكتاب ، النبوة على اربع صور:
15 الصورة الاولى: يصرّح النبي ان ذلك الخطاب كان من الملك فى حلم
او فى مرأى⁽¹⁴⁷¹⁾.

(1461) : ا ، بمراء حنبواه : ت ج (1462) : ع [التكوين ١٥/١] ، هـ دبراقه ال
ابرام بجزه : ت ج (1463) : ع [التكوين ١٥/١٢] ، و ترجمه نقله حل ابرم كو : ت ج
(1464) : ع [التكوين ١٥/١٣] و يامر ابرم كو : ت ج (1465) : ا ، الحكيم : ت ج
(1466) : ع [التكوين ٢٥/٢٣] ، و يامر الله له : ت ، لا يقرأ فى ج (1467) : ا ، حل
يدى ملاك : ت ج برا شيت وه ٦٣ (1468) ان : ت ، ار : ج (1469) : ا ، معلوم
او بمراء حنبواه : ت ج (1470) العبارة : ت ، المبارات : ج (1471) : ا ، معلوم او
ممره : ت ج

والصورة الثانية ان يذكر خطاب الملك له فقط ، ولا يصريح ان ذلك كان في حلم او في مرأى ⁽¹⁴⁷¹⁾ اتكالا على ما قد علم ان لا وحي الا على احد الوجهين : فبا لرؤية اتعرف له في حلم اخاطبه ⁽¹⁴⁷²⁾ .

والصورة الثالثة هي ان لا يذكر ملك اصلا بل ينسب القول | لله م (١-٨٨)
انه قاله له ، لكنه يصريح بانه اتاه ذلك الكلام في مرأى او في حلم ⁽¹⁴⁷³⁾ . 5

والصورة الرابعة ان يقول النبي قولاً مطلقاً : ان الله كلمه ، او قال له : افعل او اصنع او قال كذا ، من غير تصريح ، لا يذكر ملك ، ولا يذكر حلم ⁽¹⁴⁷⁴⁾ اتكالا على ما قد علم ، وتواصل ان لا نبوة ولا وحي ياتي الا في حلم او في مرأى ⁽¹⁴⁷³⁾ وعلى ايدي ملك ⁽¹⁴⁶⁷⁾ .

فاما ما جاء على ⁽¹⁴⁷⁵⁾ الصورة الاولى ، فنحو قوله : فقال لي ملك الله 10
في الحلم ⁽¹⁴⁷⁶⁾ ، فكلم الله اسرائيل ليلا في الحلم ⁽¹⁴⁷⁷⁾ ، فاتي الله بيلعام
وقال له ⁽¹⁴⁷⁸⁾ .

واما ما جاء على الصورة الثانية فنحو قوله : قال الله ليعقوب : قم
فاصعد الى بيت ايل ⁽¹⁴⁷⁹⁾ ، وقال له الله اسمك يعقوب ⁽¹⁴⁸⁰⁾ ، فناداه
ملك الرب من السماء ونادى ملك الرب ابراهيم ثانية الخ ⁽¹⁴⁸¹⁾ ، فقال الله 15
لنوح ⁽¹⁴⁸²⁾ ، وخطب الله نوحا قائلاً ⁽¹⁴⁸³⁾ .

(1472) : ع [العدد ٦/١٢] ، بمراه [الين في ج] اليو اتودع بعلوم ادبربو : ت ج
(1473) : ا ، بمراه او بعلوم : ت ج (1474) : ا ، علوم : ت ج (1475) : على : ت ،
على يدى : ج (1476) : ع [التكوين ١١/٣١] ، ويامر الى ملك هالميم بعلوم : ت ج
(1477) : ع [التكوين ٢/٤٦] ، ويامر الهيم ليشراى بمراه هليه : ت ج (1478) : ع [العدد
٨/٢٢] ، وييا الهيم ال بيلم ويامر الهيم بيلم : ت ج (1479) : ع [التكوين ١/٢٥] ،
ويامر الهيم ال يعقب عله بيت ال : ت ج (480) : ع [التكوين ١٠/٣٥] ، ويامر لوالهيم
شمك يعقب : ت ج (1481) : ع [التكوين ١٩/٢٢ ، ١١] ، ويقرا اليو ملك الله هشميم
ويقر ملك الله ال ابرهم شنتى [شبت وكوفت] : ت ج (1482) : ع [التكوين ١٣/٦] ،
ويامر الهيم لنح : ت ج (1483) : ع [التكوين ١٥/٨] ، ودبر الهيم ال لنح : ت ج

٤٢١

واما ماجاء على الصورة الثالثة فنحو قوله: كان كلام الرب الى ابرام في الرؤيا الخ (1484).

واما ماجاء على الصورة الرابعة ، فنحو قوله : قال الرب لابرام (1485) ، فقال الرب ليعقوب : ارجع الى ارض آباءك (1486) ، فقال الرب ليشوع (1487) ، فقال الرب ليجيدعون (1488) . وكذلك قول اكثرهم ، وقال الرب ليشوع (1489) ، وكانت الى كلمة الرب (1490) ، كان كلام الرب (1491) ، بكلام الرب اليه (1492) ، كانت كلمة الرب (1493) بداءة كلام الرب بلسان هوشع (1494) ، وكانت على يد الرب (1495) . وهذا النحو كثير جدا .

10 فكل ما يجيئ (1496) على احدى (1497) الأربع صور فهو نبوة وقائله نبي . اما ما يقال فيه : واقي الرب الى فلان في الحلم ليلا (1498) ،

فليست تلك نبوة اصلا ، ولا ذلك الشخص نبيا ، لان معناه انه اتى تنبيه (٨٨ - ب) م من قبل الله لذلك الشخص ثم بين لنا ان ذلك التنبيه كان بمنام لانه (1499) ، كما يسبب الله تحريك هذا الشخص لنجاة شخص اخر ، اولهلاكه (1500) .

(1484) : ع [التكوين ١/١٥] ، فيه دبر الله ال ابرم بمحزه : ت ج (1485) : ع [التكوين ١/١٢] ، ويامر الله ال ابرم [كك : ج] : ت ج (1486) : ع [التكوين ٢١/٣] ، ويامر الهيم ال يعقوب شوب ال ارض ابرتهك : ت ج (1487) : ع [يشوع ٧/٣] ، ويامر الله ال يهوشع : ت ج (1488) : ع [القضاة ٢/٧] ، ويامر الله ال جيدعون : ت ج (1489) : ع [يشوع ١/٨] ، ويامر الله ال : ت ج (1490) : ع [حزقيال ١/٢٤] ، ويحيي دبر الله ال : ت ج (1491) : ع [الملوك الثالث ١١/٢٤] ، ودبر الله فيه : ت ج (1492) : ع [الملوك الثالث ٩/١٩] ، وهت دبر الله الهو : ت ج (1493) : ع [حزقيال ٢/١] ، فيه فيه دبر الله : ت ج (1494) : ع [هوشع ٢/١] ، [يهوشع : ج] ، تحملت دبر الله [يهوشع : ت] : ت ج (1495) : ع [حزقيال ١/٢٧] ، فيه مل يد الله : ت ج (1496) يحيي : ت ، جاء : ج (1497) اسلى : ج ، اسد : ت (1498) : ا ، الهيم ال فلور بيلوم [حليله : ت] : ت ج (1499) لانه : ت ، لكنه : ج (1500) هلاكه : ج ، لا هلاكه : ت

كذلك سبب حدوث امور اراد حدوثها برؤية منام لاننا لا نشك ان
 لا بان الآراى شرير جدا ومع ذلك انه مشرك (1501) ايضا. وأبيمالك
 وان كان رجلا صالحا في قومه فقد قال إبراهيم ابونا (1502) عن بلده
 ومملكته : ليس في هذا الموضع خوف الله (1503). وجاء في كئل واحد منها
 اعنى لأبان وابيملك : فأتى الله ابيملك في حلم الليل (1504). وكذلك 5
 في لأبان في الحلم ليلا (1505).

فاعلم هذا وتامل الفرق بين قوله وأتى الله (1506) ، وبين قوله :
 قال الله (1507) وبين قوله : في حلم الليل (1508) ، وبين قوله : في مرأى
 الليل (1509) ، فجاء في يعقوب : فكلم الله اسرائيل ليلا في الحلم (1510) وفي
 لأبان وابيملك وأتى الله الخ. في حلم الليل (1511) شرحه انقلوس : اتت 10
 كلمة من الرب (1512) ولم يقل فيها وتجلى الرب (1513) واعلم انه قد يقال.
 وقال الله لفلان (1514) وليس يكون ذلك الفلان نبيا (1515) ولا اتاه (1516)
 وحى قط ، لكن قيل له ذلك على يد نبي كما جاء النص : ومضت لتسأل
 الرب (1518) وقالوا. ببيان في مدرسة عبر (1519). وهو جاوبها ، فقيل عنه

(1501) : ، لبن هارمى رشح جمور عوبد صوبه زره [عليه : ج] : ت ج (1502) :
 ا ، ايشو : ت ج (1503) : ع [التكوين ١١/٢٠] ، رق اين يرات الهيم لمقوم هزه : ت ج
 (1504) : ع [التكوين ٢٠/٢] ، لبن ابيملك ويا الهيم ال ابيملك بعلوم هليله : ت ج (1505)
 [التكوين ٢٤/٢١] ، بعلوم هليله : ت ج. وكذلك ... ليلا : ت ج ، - : ن (1506) : ا ،
 ييا الهيم : ت ج (1507) : ا ، يامر الهيم : ت ج (1508) : ا ، بعلوم هليله : ت ج (1509) :
 ا ، بمرات هليله : ت ج (1510) : ع [التكوين ٢/٤٦] ، ويامر الهيم ليشر ال بمرات
 هليله : ت ج (1511) : غ [التكوين ٢٤/٣١ ، ٣/٢٩] ، ويا الهيم كو بعلوم هليله : ت ج
 (1512) : ا ، وانا [ق في ج] ميمر من [قول في ج] قدم ادنى : ت ج (1513) : ا ،
 واتجل الله : ت (1514) : ا ، ويامر الله لفلوف : ت ج (1515) : نيا : ج ن - : ت
 (1517) وحى قط : ت ، قط وحى : ج (1516) ولا اتاه : ت ج ، اتاه : ت (1518) :
 ع [التكوين ٢٥/٢٢] ، وتلك لدرش ات الله : ت ج (1519) : ا ، ليت لدرشو شل
 عر . ت ج [براشيت ربه ٦٢]

فقال لها الرب⁽¹⁵²⁰⁾ وان كان قد قيل⁽¹⁵²¹⁾ ايضا وقال لها الرب على
ايدى ملك⁽¹⁵²²⁾ فيتناول في ذلك ان يكون عبر هو الملك لان النبي قدسمى
ملكا ، كما سنبين⁽¹⁵²³⁾ او يكون اشار للملك الذى اتى⁽¹⁵²⁴⁾ عبر بهله
النبوة⁽¹⁵²⁵⁾ او يكون ذلك للتصريح بان حيث ما تجد كلاما | منسوباً لله (١-٨٩) م
3 مطلقا ، فانه على ايدى ملك⁽¹⁴⁶⁷⁾ فى سائر الانبياء كما بينا .

فصل مب [٤٢]

قد بينا ان حيث ما ذكر رؤية ملك او خطابه ، فان ذلك انما هو
بمراى النبوة⁽¹⁴⁶¹⁾ او فى حلم⁽¹⁵²⁶⁾ سواء صُرح بذلك او لم يصرح ،
كما تقدم . فاعلم هذا وتفهمه جدا جدا . ولا فرق بين ان ينص اولا بانه
10 رأى الملك ، او يكون ظاهر القول اولا ، انه ظنه شخص انسان ثم
فى آخر الامر ، تبين له انه ملك ، منذ تجد مآل الأمر ، ان ذلك الذى رأى
وخاطب كان ملاكا⁽¹⁵²⁷⁾ . فاعلم ، وتحقق ان من اولية الحال كانت
مراى النبوة او فى الحلم للنبوة⁽¹⁵²⁸⁾ . وذلك ان فى مراى النبوة او فى الحلم
للنبوة⁽¹⁵²⁹⁾ قد يرى النبي الله يكلمه كما سنبين . وقد يرى ملاكا⁽¹⁵²⁷⁾ يكلمه
1 وقد يسمع من يكلمه | ولا يرى شخصا متكلم . (٢٥٥-٢٥٦) ج

وقد يرى شخص انسان يكلمه ، ثم بعد ذلك يتبين له ان ذلك
المتكلم ملاك ، وفى مثل هذا النحو من النبوة يذكر انه رأى انسانا يفعل
او يقول ، وبعد ذلك علم انه ملاك . ولهذا الاصل العظيم ذهب احد⁽¹⁵²⁹⁾

(1520) : ع [التكوين ٢٥/٢٣] ، ويا مر الله : ت ج (1521) قيل : ت ، - : ج
(1522) : ا ، ويا مر الله على ايدى ملك : ت ج (1523) سنبين : ت ، ساين : ج (1524)
ان : ت ، ات را خبر : ن (1525) هذه النبوة : ت ، هذا النبا : ج (1526) : ا ،
معلوم : ت ج (1527) ملاكا : ت ، الملاك : ج (1528) : ا ، مره هنبواه او مجلوم شل
هبواه : ت ج (1529) احد : ت ، بعض : ج

- الحكماء قدس سرهم⁽¹⁵³⁰⁾ ، بل كبير من كبرائهم وهو الربّي حيّاً
الكبير⁽¹⁵³¹⁾ في نص التوراة : وتجلّى له الرب في بلوط ممّراً الخ⁽¹⁵³²⁾ .
- فانه لما ان قدّم جملة وهي ان الله تعالى⁽¹⁵³³⁾ تجلّى عليه اخذ⁽¹⁵³⁴⁾ يبين
كيف كانت صورة ذلك التجلّى فقال انه اولا رأى ثلاثة اناس⁽¹⁵³⁵⁾
- ٥ (٨٩-ب) م وجرى⁽¹⁵³⁶⁾ وقالوا . وقيل لهم ، وقال : هذا الذى تأوّل هذا التأويل ان
قول ابراهيم : وقال ياسيدى ان نلت حظوة في عينيك فلا تجزّ عن
عبدك⁽¹⁵³⁷⁾ ، ان ذلك ايضا وصف ما قال في مرأى النبوة⁽¹⁴⁶¹⁾ لاحدهم
وقال : قالوا للأكبر بينهم⁽¹⁵³⁸⁾ . فافهم هذه القصة ايضا فهمى سر من
الاسرار . وكذلك اقول ايضا في قصة يعقوب في قوله فصارع
رجل⁽¹⁵³⁹⁾ ان ذلك في صورة الوحى . اذ وتبين اخيرا⁽¹⁵⁴⁰⁾ انه ملك ؛
- ١٠ وهى مثل قصة ابراهيم سوى الذى قدّم لإخبارا جمليا : وتجلّى له
الرب الخ⁽¹⁵⁴¹⁾ .

- ثم اخذ ان يبين كيف كان ذلك . وهكذا يعقوب قال : فوافته
ملائكة الله⁽¹⁵⁴²⁾ ، ثم اخذ ان يبين كيف جرى حتى : وافوه⁽¹⁵⁴³⁾ فقال
انه⁽¹⁵⁴⁴⁾ ارسل رسلا وفعل وصنع : وبقي يعقوب وحده الخ⁽¹⁵⁴⁵⁾ .
- ١٥

ج (1530) : ا ، الحكيم [+ ز . ل : ت] : ت ج (1531) : ا ، ر . حيا مجدول :
ت ج (1532) : ع [التكوين ١/١٨] ، ويرا اليوا الله [بالونى : ج] بالنى مراوكو : ت ج
(1533) تعالى : ج ، - : ت (1534) اخذ : ج ، اخذ ان : ت (1535) : ا ، شله انشيم :
ت ج (1536) ونجرى : ت ، جرى وجرى : ج ، وجرى وجرى وقال لهم : ن (1537) :
ع [التكوين ٢/١٨] ، ابرهم ويامرادنى [الله فى ج] [ام نا مصافى حن بعينيك : ت ، - :
ج] ال نا تعبر ممل عبدك [عبدك : ج] : ت ج (1538) : ا ، لجدول شهم امرو [براشيت
ربه ٤٨] [1539) : ع [التكوين ٢٥/٣٢] ، ويابى ايش هو : ت ج (1540) اخيرا :
ت ، اخرا : ج (1541) : ا ، ويرى اليوا الله كو : ت ج (1542) : ع [التكوين ١/٣٢] ،
وينجمو بوملاك الهيم : ت ج (1543) : ا ، فجمو بو : ت ج (1545) : ع [التكوين
٢٥/٣٢] ، ويوتر يعقوب لبلو [+ وكوفى ت] : ت ج (1544) انه : ت ، لانه : ت ن

وهذا هو ملائكة الله (1546) المقول عنهم أولا : فوافته ملائكة الله (1542).
وهذا الصراع والخطاب كله عمرأى النبوة (1547) وكذلك قصة بلعام كلها
في الطريق (1548) وكلام اللاتان كل ذلك بمراى النبوة (1547). اذ وتبين
اخيرا (1540) خطاب ملاك الله (1550) له. وكذلك (1551) اقول في قول
5 بشوع : رفع طرفه ونظره ، فاذن رجل واقف قُبَّالته (1552) ان ذلك
عمرأى النبوة (1547) اذ وتبين آخر الامر انه رئيس جند الرب (1553).

اما قوله : وصعد ملك الرب من الجلجال الى موضع الباكين الخ ،
قال ملك الرب لجميع بنى اسرائيل هذا الكلام (1554).

فان الحكماء (1555) قد نصروا ان ملك الله (1550) المقول هنا هو فنحاس
10 وقالوا : هذا هو فنحاس الذى عندما تنزل السكينة عليه يشبه بملك
الرب (1556). فقد بينا ان اسم ملك مشترك وان النبي ايضا يسمّى
ملكاً (1557) كما جاء النص : وبعث ملكا واخرجنا من مصر (1558) وقال (٩٠-١) م
وتكلم حجّاي رسول الرب برسالة الرب (1559) وقال : فسخرؤا من
رسول الله (1560) وقول دانيال ايضا : اذن بالرجل جبرائيل الذى رأيت

(1546) : ا ، ملاك الميم : ت ج (1547) : ا ، بمراء هنيواء : ت ج (1548) :
ع [العدد ٥ / ١٢] ، يدرك : ت ج (1549) الاتون : ت ج (1550) : الله : ج ، ادنى :
ت (1551) كذلك : ت ، بذلك : ج (1552) : ع [يشوع ٥ / ١٣] ، يوشع ويشا
هينير وبرى و هنه ايش هومد لتجدر : ت ج (1553) يشوع ٥ / ١٤] ، سرصبا الله : ت ج
(1554) : ع [القضاة ٢ / ١٤] ويل ملاك الله من مجلجل وكو ويهى كدبر ملاك ات
هدريم هاله ال كل بنى اسرائيل : ت ج (1555) : ا ، الحكيم : ت ج (1556) : ا ، زه فنمس
نشمه شمشكيت شوره هايودومه لملاك الله : ت ج [قارن : لويين ١٥ : ١] (1557) : ا ،
ملاك : ت ج (1558) ع [العدد ٢٠ / ١٦] ويشلع ملاك ويو صيانو بمصرم : ت ج
(1559) : ع [حجاي ١ / ١٣] ، ويامر حجى ملاك الله [+ ملاكوت الله : ت] : ت ج
1560 (ع [اشعار الايام الثاين ٣٦ / ١٦] ، ويهو ملتييم ملاك هالميم : ت ج

في الرؤيا عند البداة قد طار سريعا ولمسني في وقت تقدمية المسام (1561)
كل ذلك بمراى النبوة (1547) لا يخطر بخاطرك بوجه ان تم رؤية ملك
او سماع كلام ملك الا بمراى النبوة او في الحلم للنبوة (1528) كما تاصل
بالرؤيا اتعرف له في حلم اخاطبه (1562).

- 5 وما ذكرت تستدل على ما بقى مما لم اذكره. ومما قدمناه من ضرورة
التهيو للنبوة ومما ذكرناه في (1563) اشتراك اسم ملك، تعلم ان هاجر
المصرية (1564) ليست نبية، ولا منوح وامرأته (1565) انبياء. لأن هذا
الكلام الذى سمعوه او حصل في روعهم هو شبه الاصوات (1566) التى
يذكرونها (1567) الحكماء (1555) دائما وهى حالة ما تصحب الشخص الغير
متنبئ. وانما يغلط في ذلك اشتراك الاسم فهو الاصل الذى يرفع (1568)
10 اكثر المشكلات التى في التوراة. واعتبر قوله: فوجدها ملك الرب على
عين ماء الخ (1569). كما قيل في يوسف فصادفه رجل وهوائه في الصحراء
(1570)، ونص « المدرشوت » كلها انه ملك.

فصل مج [٤٣]

- 15 قد بينا في تأليفنا ان الأنبياء قد يتنبأون بالامثال (1571). وذلك انه
(٩٠-ب) يرى شيئا على جهة المثل فقد يشرح له معنى ذلك المثل في ذلك مرأى
النبوة (1547) بعينه، كمثل ما يرى الانسان مناما ويتخيل في منامه ذاك انه

(1561) : ع [دانيال ٢١/٩] ، و هاشب جبريال اشر رأيت [١٢ مجزون : ت] يتحله
موقف يلعب فوجع الى كمت منحت عرب : ت ج (1562) : ع [العدد ١/١٢] ، بمراه
اليواتودع معلوم ادبربو : ت ج (1563) في : ت ، من : ج (1564) : ع [التكوين
١٦/٢١، ١٧/١٦] ، همصريت : ت ، همصيرج : ج (1565) : [القضاة ١٢/١١، ٣] ،
واشتو : ت ج (1566) : ا ، بت قول : ت ج (1567) التى يذكرونها : ت ، الذى يذكرونه :
ج ن (1568) يرفع : ت ، يدفع : ج ن (1569) : ع [التكوين ٧/١٦] ، ويمصاه ملاك الله
على عين هميم كو : ت ج (1570) : ع [التكوين ١٥/٢٧] ، ويمصا هوايش وهنه تدعه [كو :
ج] بسده : ق ج (1571) يسودى هتوره فصل ٨ هلكه ٣ .

قد انتبه ، وقص المنام على غيره وشرح له معناه ، والكل منام. وهذا هو الذي يسمونه حلما حيث يشرح في الحلم⁽¹⁵⁷²⁾. ومن المنامات ايضا ما يعلم معناها بعد الانتباه. كذلك الامثال النبوية قد تُشرح معانيها بمراى النبوة⁽¹⁵⁴⁷⁾. كما تبين زكريا في قوله بعد ان صدر تلك الامثال : ورجع الملك المتكلم معى وايقظنى كرجل يوقظ من نومه وقال لى ماذا انت رام ، 5 ثم شرح له المثل .

وكما تبين فى دانيال فى قوله : رأى دانيال حلما ورؤى رأسه على مضجعه⁽¹⁵⁷⁴⁾. ثم ذكر⁽¹⁵⁷⁵⁾ المثلثات كلها ، وذكر اهتمامه لعدم معرفة شرحها حتى سأل الملك فعلمه⁽¹⁵⁷⁶⁾ شرحها فى ذلك المرأى⁽¹⁵⁷⁷⁾ نفسه 10 وهو قوله : فاقتربت الى احد الواقفين وسألته عن حقيقة ذلك كله فانخبرنى و اعلمنى بتعبير الكلام⁽¹⁵⁷⁸⁾ وسمى جميع تلك⁽¹⁵⁷⁹⁾ القصة رؤيا⁽¹⁵⁸⁰⁾ بعد ان ذكر انه رأى حلما⁽¹⁵⁸¹⁾. اذ وشرحه له ملك كما ذكر فى الحلم للنبوة⁽¹⁵⁸²⁾ وهو قوله بعد ذلك : ظهرت لى ، انا دانيال ، رؤيا بعد الرؤيا التى ظهرت لى فى البداة⁽¹⁵⁸³⁾. وهذا بين ، لان « حزون » 15 [رؤيا] مشتق من « حزه » [رأى] « ومراه » [مرأى] مشتق من « راه » [رأى] . « حزه » « وراه » بمعنى واحد [وهو الرؤية] . فلا فرق بين

(1572) : ا ، حارم شفتى بتوك حلوم : ت ج . [بر كوت ه ه ب] (1573) : ع [زكريا ١ - ٢ / ١] ويشب هلاك هدر رب ويغير كايش اشر يعور مشنو ويامر ال مه اته وراه وكر : ت ج (1574) : ع [دانيال ١ / ٧] ، دنيال حلوم حزه [حل حزا : ت] و سزوى راته حل مشكبه : ت ج (1575) ذكر : ت ، ينكر : ج (1576) فعلمه : ت ، حلمه : ج (1577) : ا ، المراه : ت ج (1578) : ع [دانيال ١٦ / ٧] ، قربت حل سد من قانيا ويصيبا ابنا منه حل كل دنه وامرل وفشر فني يهود هنى : ت ج (1579) تلك : ه ، - : ت (1580) : ا ، سزون : ت ج (1581) : ا ، حارم حزه : ت ج . اذ : ت ، - : ج (1582) : ا ، حلوم شل نبواه : ت ج (1583) : ع [دانيال ١ / ٨] ، حزون زراه ل انا [انا - : ج] دانيال احرى هنراه ال تحله ت ج

(١-٢٥٦) ج قول : « بمراه او بمحزه او |بحزون » . ليس ثم طريق ثالث غير الطريقين اللذين نصت بهما التوراة : بالرؤيا اتعرف له في حلم اخاطبه (1584) لكن في ذلك مراتب كما سيبين (1585) .

(١-٩١) م ومن الامثال النبوية امثال كثيرة | لم يشرح معناها في مرأى النبوة (1547) ، لكن بعد الإنتباه يعلم النبي ما كان القصد مثل العيصي (1586) التي 5 اتخذ زكريا بمراى النبوة (1588) . واعلم انه كما يرون الانبياء اشياء ، المراد بها مثل مثل سُرج زكريا (1589) . والأفراس والجبال (1590) وطومار (1591) حزقيال وحائط مبني على المطار (1592) الذي رآه عاموس . والحيوانات (1593) التي رأى (1594) دانيال والقدر المغلّي (1594) الذي رأى (1594) ارميا 10 وما اشبه ذلك من الامثال التي المراد بها محاكاة معان .

كذلك يرون ايضا اشياء ، المراد بها ما ينبت عليه اسم ذلك الشيء المرئي من جهة الإشتقاق ، او الاشتراك في الاسمية . وكأن فعل القوة المتخيلة هو اظهار شيء ، له اسم مشترك يستدل من احد معانيه على معنى اخر . فان هذا ايضا نوع من التمثيل مثل قول ارميا عصا من شجرة اللوز (1596) كان الغرض الاستدلال من اشتراك اللوز (1597) . فقال : 15 فاني انا ساهر على كلمتي (1598) . لا من معنى العصا ، ولا من معنى اللوز

(1584) : ع [العدد ١٢/٥] ، بمراه اليوا تودع بعلوم ادبرو : ت ج (1585) الجزء الثاني الفصل ٥ (1586) : ا ، المقلوت : ت ج (1588) : ا ، [زكريا ١١/٧] ، بمراه هنيواه : ت ج (1589) : ع [زكريا ٢/٤] ، نوت زكريا : ت ج (1590) : ع [زكريا ١٧/١-٧] ، والسوسيم والهرم : ت ج (1591) : ا ، مجت : ت ج [انظر حزقيال ٩/٢٠] (1592) : ع [عاموس ٧/٧] ، وحوت انك : ت ج (1593) : ع [دانيال ٨/٧] الحيوت : ت ج (1594) رأى : ت ، راه : ج ن (1595) : ع [ارميا ١٢/١] ، وسير نفوح : ت ج (1596) : ا ، مقل شقد : ت ج (1597) : ا ، شقد : ت ج (1598) : ع [ارميا ١٢/١-١١] ، اكي شوقد اتي عل دبري : ت ج . وان شقد [شجرة اللوز] وشوقد [ساهر] من اصل واحد

وكذلك رؤية عاموس سلسلة ثمرة الصيف⁽¹⁵⁹⁹⁾ ليستدل منه على تمام
المدة فقال : قد اتي الانقضاء⁽¹⁶⁰⁰⁾.

واعجب من هذا ان يكون التنبيه باسم ما ، أحرف ذلك الاسم هي
أحرف اسم اخر ، يتغير⁽¹⁶⁰¹⁾ ترتيبها ، وان كان ليس ثم اشتقاق بين ذينك
الاسمين ، ولا اشتراك معنى بينهما بوجه. كما نجد في امثال زكريا في اتخاذه
العصوين⁽¹⁶⁰²⁾ لرعى الغنم بمرأى النبوة⁽¹⁶⁰³⁾ وكونه سمي الواحد نعمة⁽¹⁶⁰⁴⁾
والآخر تلفاً⁽¹⁶⁰⁴⁾. وكان الغرض بهذا المثل ان الملة في اولية حالها كانت
في نعمة⁽¹⁶⁰⁵⁾ الله⁽¹⁶⁰⁶⁾ ، وهو الذي قادها | وسددها ، وكانت مغتبطة (١١-ب) م
بطاعة الله مسئلة⁽¹⁶⁰⁷⁾ لذلك. والله راض عنها محب لها كما قال : قد انترت
١ الرب اليوم الخ. والرب قد اختارك اليوم الخ⁽¹⁶⁰⁸⁾. ومدبرها ومرشدها
حينئذ موسى ، ومن بعده من النبيين. ثم انتقل حالها الى ان كرهت
طاعة الله فكرهاها الله ، فجعل مقدميها متلفين⁽¹⁶⁰⁹⁾ كياتر بعام
وامانا⁽¹⁶¹⁰⁾. فهذا⁽¹⁶¹¹⁾ بحسب الاشتقاق لان المتلفين⁽¹⁶⁰⁹⁾ من تلتف
الكروم⁽¹⁶¹²⁾.

١ ثم استدل من ذلك ايضا اعني من اسمية المتلفين⁽¹⁶⁰⁹⁾ على كراهتهم
الشريعة وكره الله لهم. وهذا المعنى لا يشتق من «حويليم» [المتلفين] الا بتبديل

(1599) : ع [عاموس ٢/٨] ، كلوب قبص : ت ج (1600) : ا ، باعقص : ت ج
(1601) يتغير : ت ، بتغير : ج (1602) : ا ، بمراء متبواه : ت ج (6031) المصوين :
، المصابين : ج ن ، المصيان : ي ، المصى : ز (1604) : ع [زكريا ١١/٧] ، فوهم
رليم : ت ج . [وترجنا حويليم بال تلف ليوافق شرح ابن ميدون الاق وان كانت قد
سجت الى العربية بحبال ، كما اشار بنس ان مثله في ترجمته الانكليزية] (1605) : ا ،
هم : ت ج (1606) الله : ج ، ادنى : ت (1607) مسئلة : ت ج ، مسرورة : ن
(1608) : ع [التنبيه ١٧/٢٦] ، ات الله هامت هيوم والله هاميوك هيوم وكو : ت ج
(1609) : ، حويليم : ت ج (1610) ماناش : ، مشه : ت ، كنفه : (1611) فهذا
، . هذه : (1612) : ع [نوحه الا : نسيده ١٥١٢] ، محيليم كروم : ت ج

ترتيب الحاء والباء واللام. فقال في معنى الكراهة والمقت من هذا
المثل: ان نفسي ضجرت منهم ونفوسهم ايضا ضجرت مني⁽¹⁶¹³⁾. فقاب
احرف « حبل » [تلف] وجعله « بخل » [كره]. وجاء بحسب هذه الطريقة
امور غريبة جدا. هي ايضا اسرار⁽¹⁶¹⁴⁾ في قوله في: [قصة] الامر: فلاس
وصقيل، ورجل وعجل وبرق⁽¹⁶¹⁵⁾. وفي مواضع غير هذه اذا تتبعتها⁵
بذهنك في كل موضع⁽¹⁶¹⁶⁾ بانك من فحوى هذا القول بعد هذا التنبيه.

فصل مد [٤٤]

النبوة انما تكون في الرؤيا او في الحلم⁽¹⁶¹⁷⁾ كما بينا مرات فلا نعيد
هذا دائما. ولتقل الآن انه اذا تنبأ النبي، فقد يرى مثلا كما بينا مرات،
١٠ (٩٢-١) وقد يرى الله تعالى في مرأى النبوة⁽¹⁶¹⁸⁾ يكلمه كما قال | اشعيا واسمع
صوت السيد قائلا: من أرسل ومن ينطلق لنا⁽¹⁶¹⁹⁾ وقد يسمع ملكا⁽¹⁶²⁰⁾
يكلمه وهو يراه وهذا كثير جدا، كما قال: وقال لي ملك الله الخ⁽¹⁶²¹⁾
واجاب الملك المتكلم معي وقال لي الم تعلم ما هذه؟⁽¹⁶²²⁾ فسمعت
قديسا يتكلم⁽¹⁶²³⁾ وهذا اكثر من ان يحصى.

وقد يرى النبي شخص انسان يكلمه كما قال في حزقيال: فاذا
رجل مرآه كمرأى النجاس الخ. فقال لي الرجل يا ابن البشر⁽¹⁶²⁴⁾ بعد ان

(1613) ع [زيكر ٤/٥]، ونقص نفشى بهم وجم نقشم بمله في: ت ج
(1614) ا، سودوت: ت ج (1615) ا، في المركبة نخش وقل ورجل وعجل وحشل
[انظر حزقيال ١]. (1616) في كل موضع: ت ج، - ن (1617) ا، [+ الا: ج]
بمراه او بعلوم: ت ج (1618) ا، مرآه هنبواه: ت ج (1619) ع [اشعيا ٦/٨]،
واسمع ات قول الله او مرات ي اشلع وي يلك لنو: ت ج (1620) ملاكا: ت، ملاك: ج
(1621) ع. [التكوين ١١/٢١]، ويامرالى ملاك هاليم كو: ت ج (1622) ع [زكريا
٥/٤]، ويامرالى هلا يدمت شه هاله وبين هلاك هلو برى كو: ت ج (1623) ع
[دانيال ١٣/٨]، واسمعه اسعد قد وش مد بر: ت ج (1624) ع [حزقيال ٤٠/٤، ٢٤/٢]،
وهنه ايش مرآهو كراه [+ ا: ج] نخشت وكو ويدبر الى هائش بن ادم كو: ت ج

صدر القول : كانت على يد الرب ⁽¹⁶²⁵⁾ . وقد لا يرى النبي صورة اصلا ، الا يسمع كلاما فقط في مرأى النبوة ⁽¹⁶¹⁸⁾ ينال به كما قال دانيال : وسمعتُ صوت انسان من وسط اولاء ⁽¹⁶²⁶⁾ وكما قال : اليغاز فكان سُكوتٌ ، ثم صوتٌ اسمعه ⁽¹⁶²⁷⁾ . وكما قال حزقيال ايضا : وسمعتُ المتكلم معي ⁽¹⁶²⁸⁾ . لان ⁽¹⁶²⁹⁾ ليس ذلك المعنى الذى ادرك بمراى النبوة ⁽¹⁶¹⁸⁾ هو الذى كلمه ، بل فصل تلك القصة العجيبة الغريبة التى صرح بانه ادركها وابتدأ بغرض الوحي وصورته فقال : وسمعت المتكلم معي ⁽¹⁶²⁸⁾ .

وبعد ماقد مناه من هذا التقسيم الذى شهدت به النصوص اقول : ان ذلك الكلام الذى يسمعه النبي بمراى النبوة ⁽¹⁶¹⁸⁾ قد يخيل له ايضا 10 انه فى غاية العظم كما يحلم الانسان انه سمع رعدا عظيما او رأى ⁽¹⁶³⁰⁾ زلزلة او صاعقة . فكثير ⁽¹⁶³¹⁾ ايضا ما يحلم هذا . وقد يسمع ذلك الكلام الذى يسمعه بمراى النبوة ⁽¹⁶¹⁸⁾ كالكلام المعتاد المتعارف حتى لا ينكر منه شيئا يتبين لك ذلك من قصة صموئيل النبي ⁽¹⁶³²⁾ الذى لما ناداه الله تعالى فى حال الوحي ، ظن ان على الكاهن ⁽¹⁶³³⁾ استدعاه المرة بعد المرة ثلاث مرات . (٩٢ - ب) م

15 ثم بين الكتاب علة ذلك وقال : ان الذى اوجب له هذا ، وكونه ظنه على لما كان لم يعلم حينئذ ، بأن كلام الله للانبياء يكون بهذه الصورة ، ولا كان انكشف له هذا السر بعد ، فقال فى تعليق ذلك : (٢٥٦ - ب) ج ولم يكن صموئيل يعرف الرب بعد ولم يكن بعد قد أعلن له كلام الرب ⁽¹⁶³⁴⁾

(1625) : ع [حزقيال ٤٠ / ١] ، حيث على يد الله : ت ج (1626) : ع [دانيال ١٦ / ٨] ، و اشع قول آدم بين اولى : ت ج (1627) : ع [ايوب ٤ / ١٦] ، اليغاز دعه وقول اشع : ت ج (1628) : ع [دانيال ٤ / ٢] ، و اشع ات مدبر الى : ت ج (1629) لان : ت ، لان ذلك : ج (1630) رأى : ت ، يرى : ج (1631) فكثيرا : ت ، فكثير : ج (1632) صموئيل النبي : ا ، شمواى هنيئا : ت ج (1633) : ا ، هكهن : ت ج (1634) : ج [الملوك الاول ٧ : ٣] ، وشمواى طرم يدع ات الله و طرم يحلم ايوب دبر الله : ت ج

يعنى انه ما كان علم⁽¹⁶³⁵⁾ ولا انكشف له ان هكذا هو كلام الرب⁽¹⁶³⁶⁾
 واما قوله : ولم يكن يعرف الرب⁽¹⁶³⁷⁾ يعنى انه لم تتقدم له نبوة لان
 الذى يتنبأ قد قيل فيه بالرؤيا اتعرف له⁽¹⁶³⁸⁾ فيكون شرح النص⁽¹⁶³⁹⁾
 بحسب معناه هكذا وصموئيل لم يتنبأ قبل ذلك ولا علم ايضا ان هكذا
 تكون صورة النبوة ، فاعلم هذا.

5

قصل مه [٤٥]

وبعد ما تقدم من تبين حقيقة النبوة بحسب ما يقتضيه النظر مع
 ما تبين في شريعتنا. فانه ينبغي ان اذكرك مراتب النبوة بحسب هذين
 الاصلين وهذه التى اسمتها مراتب النبوة ، ليس كل من هو فى مرتبة منها
 هو نبي بل المرتبة الاولى والثانية هى درجات النبوة ولا يعد⁽¹⁶⁴⁰⁾ من
 وصل للدرجة منها نبياً من جملة الانبياء الذين تقدم الكلام فيهم ، وان
 سمى وقتاً ما نبياً فبعموم ما لكونه قريباً من الانبياء جداً . ولا يفلطك
 م (١-٩٣) فى هذه المراتب كونك تجد فى كتب النبوة نبيا اتاه الوحي بصورة احدى
 هذه المراتب ، ويبيّن فى ذلك النبي بعينه انه اتاه الوحي بصورة مرتبة
 اخرى. وذلك ان هذه المراتب التى اذكرها قد يكون وحى ذلك النبي 15
 اتاه بعضه بحسب صورة منها ، ويأتيه وحى اخر ، فى وقت اخر بحسب
 مرتبة دون مرتبة الوحي الاول⁽¹⁶⁴¹⁾ . لانه كما ان النبي لا يتنبأ طول عمره
 باتصال ، بل قد يتنبأ وقتاً وتفارقه النبوة اوقاتاً. كذلك يتنبأ وقتاً
 ما بصورة مرتبة عالية ثم يتنبأ وقتاً آخر⁽¹⁶⁴²⁾ مرتبة دونها.

(1635) علم : ت ، يعلم : ج (1636) : ا ، دبر الله : ت ج (1637) : ا ، طرم يدع
 ات الله : ت ج (1638) : ع [العدد ١٢ / ٦] ، بمراه اليو اتودع : ت ج (1639) : ا ،
 الفسوق : ت ج (1640) يعد : ج ، ينفذ : ت (1641) الاول : ت ، - : ج (1642)
 اخر : ج ، - : ت

٤٣٣

و قد ربما لا ينال تلك المرتبة العالية الامرة و احدة في عمره ، ثم
يُسَلَّبها . وربما يبق على مرتبة دوسها الى حين انقطاع نبوته ، لانه لا بد
من ارتفاع النبوة من سائر النبيين قبل موته . اما بمدة يسيرة او كبيرة ،
كما تبين في ارميا بقوله : لكي يتم ما تكلم به الرب من فم ارميا ⁽¹⁶⁴³⁾ .
5 و كما تبين في داود في قوله : هذه كلمات داود الاخيرة ⁽¹⁶⁴⁴⁾ وهو القياس
في الكل . وبعد تقديمي ⁽¹⁶⁴⁵⁾ هذه المقدمة وتوطئتها آخذ في ذكر المراتب
المشار اليها فاقول :

المرتبة الاولى

اول مراتب النبوة ان تصحب الشخص معونة الهية تحرّكه وتنشطه
10 لعمل صالح عظيم ذي قدر . مثل تخليص جماعة فضلاء من جماعة اشرار ⁽¹⁶⁴⁶⁾ ،
أو تخليص فاضل كبير ، او افاضة خير على قوم كثيرين . ويجد من نفسه
لذلك | محركا وداعيا للعمل . وهذه تتسمى روح الله . والشخص الذي (٩٣-ب) م
تصحبه هذه الحالة يقال عنه ⁽¹⁶⁴⁷⁾ انه : حلت عليه روح الرب ⁽¹⁶⁴⁸⁾
اولبسه روح الرب ⁽¹⁶⁴⁹⁾ او استقر عليه روح الرب ⁽¹⁶⁵⁰⁾ او كان الرب
15 معه ⁽¹⁶⁵¹⁾ ، ونحو هذه الاسماء . وهذه هي درجة قضاة اسرائيل ⁽¹⁶⁵²⁾
كلهم الذين قيل فيهم على العموم : فلما اقام الرب قضاة عليهم وكان الرب
مع القاضي فكان يخلصهم ⁽¹⁶⁵³⁾ . وهذه ايضا هي درجة مسيحي اسرائيل
⁽¹⁶⁵⁴⁾ الفضلاء كلهم .

(1643) : ع [عزرا ١/١] ، لمكوت دبر الله . في يرميهو : ت ج (1644) : ع
[الملوك الثاني ١/٢٣] ، و اله دبري دود هاحرونيم : ت ج (1645) تقديمي : ت ، تقدمه : ج
(1646) اشرار : ت ، شرار : ج (1647) عنه انه : ت ، عنها : ج (1648) : ع [القضاة
١٤/١٩ ، ٦] ، صلحه عليو روح الله : ت ج (1649) : ع [القضاة ٦/٢٤] ، لبسه اوتو
روح الله : ت ج (1650) : ا ، نحه عليو روح الله : ت ج [قارن العدد ١١/٢٧-٢٦] اشيا
١١/٢ [(1651) : ع [القضاة ٢/١٨] ، او هية الله عمو : ت ج (1653) : ا ، شوفلي
يسرال : ت ج (1652) : ع [القضاة ٢/١٨] ، وكي مقيم الله لهم شوفليم و هيه الله عم شوفط
و هو شيعم : ت ج (1654) : ا ، مشيحي يشرال : ت ج

و تبين ذلك بتخصيص في بعض القضايا والملوك⁽¹⁶⁵⁵⁾ وكان روح
 الرب على يفتاح⁽¹⁶⁵⁶⁾ . وقيل في شمشون : وحلت عليه روح الرب
 وقيل وحل روح الله على شاول عند سماعه هذا الكلام⁽¹⁶⁵⁸⁾ .
 وكذلك قيل في عماسا لما حركته روح القدس⁽¹⁶⁵⁹⁾ لنصرة داود :
 فحل الروح على عماسا رئيس الثلاثين فقال إننا لك يا داود ومعك
 يا ابن يسي سلام⁽¹⁶⁶⁰⁾ .

واعلم ان مثل هذه القوة لم تفارق سيدنا موسى من وقت بلوغه
 حيد الرجال . ولذلك تحرك لقتل المصري ولردع الخاطئ من المتشاجرين
 ومن شدة هذه القوة فيه حتى انه⁽¹⁶⁶²⁾ بعد خروجه ، وهر به
 عند وصوله مدين ، وهو غريب خائف لما رأى شيئا من الظلم لم يتمالك عن
 ازائه ، ولا وسعه الصبر⁽¹⁶⁶³⁾ عليه كما قال : فقام موسى ونجدهن⁽¹⁶⁶⁴⁾ .

وهكذا صحبت داود مثل هذه القوة منذ مسح بمسح الزيت⁽¹⁶⁶⁵⁾
 كما جاء النص : فحل روح الرب على داود من ذلك اليوم فصاعدا
 ولذلك قدم على الاسد والدب والفيلسطيني⁽¹⁶⁶⁷⁾ ومثل هذه
 الروح الله⁽¹⁶⁶⁸⁾ لم تنطق احدا⁽¹⁶⁶⁹⁾ من هؤلاء بشئ بل غاية هذه القوة
 (٩٤-١) م ان تحرك ذلك المؤيد⁽¹⁶⁷⁰⁾ لفعل ما ، وليس لاي فعل اتفق ، الانصرة

(1655) : ا ، الشو فطيم ، والملكم : ت ج (1656) : ع [القضاة ٢٩/١١] .
 وتسمى على يفتح روح الله : ت ج (1657) : ع [القضاة ١٩/١٤] ، وتصلح عليه روح
 الله : ت ج (1658) : ع [الملوك الاول ٦/١١] ، وتصلح روح الميم على شاول يشمعوات
 هدريم هاله : ت ج (1659) : ا ، هقدوش : ت ج (1660) : ع [اخبار الايام الاول
 ١٩/١٢] ، وروح لبش ات عشا رايش هشلشيم لك دود وعك بن يش شلوم : ت ج
 ت ج (1661) : قارن [الخروج ١١-١٢/٢] (1662) : انه : ت ج - : ن (1663) : الصبر :
 ت ، الهبر : ج (1664) : ع [الخروج ١٧/٢] ، ويقم مشه ويوشمين : ت ج (1665) :
 ا ، نمشع بشمن هشحه : ت ج (1666) : ع [الملوك الاول ١٣/١٦] ، وتصلح روح الله
 ال دود مهيوم ههوا ومعه : ت ج (1667) : ا ، الارى والدب والفيلسطيني : ت ج (1668)
 الله : ج ، ادنى : ت (1669) : احدا : ت ، احد . ج (1670) : المؤيد : ت ، المود : ج

مظلوم ، اما واحد عظيم او جماعة ، او لما ⁽¹⁶⁷¹⁾ يؤدي لذلك . وكما ان ليس كل من رأى مناما صادقا ، نبيًا . كذلك ليس كل من صحبته معونة لامر ما ، اى امر اتفق ، مثل كسب المال ⁽¹⁶⁷²⁾ او نيل غرض يخصه يقال عنه انه صحبته روح الله او الله ⁽¹⁶⁷³⁾ معه ⁽¹⁶⁷⁴⁾ و انه فعل ما فعل روح القدس ⁽¹⁶⁷⁵⁾ وانما نقول ذلك فى من فعل فعلا خيرا له قدر عظيم ⁽¹⁶⁷⁶⁾ ، او ما يؤدي لذلك مثل نجاح يوسف فى بيت المصرى ⁽¹⁶⁷⁷⁾ الذى ⁽¹⁶⁷⁸⁾ كانت سببا اولالامور عظيمة حدثت بعد ذلك كما بان .

المرتبة الثانية

هى ان يجد الشخص كأن ⁽¹⁶⁷⁹⁾ امرا ما حلّ فيه وقوة اخرى 10 طرأت عليه فتنطقه ، فيتكلم بحكم او بتسييح ، او باقاويل وعظيمة نافعة ، او بامور تدبيرية او الهية . وهذا كله فى حال اليقظة وتصرف الحواس على معتادها . وهذا هو الذى يقال عنه | انه مدبر روح القدس ⁽¹⁶⁸⁰⁾ وبهذا (٩٤ - ب) م النحو من روح القدس ألف داود المزامير ⁽¹⁶⁸¹⁾ . وألف سايان الامثال و الجامعة و نشيد الاناشيد ⁽¹⁶⁸²⁾ . وكذلك دانيال و ايوب و اخيار 15 الايام ⁽¹⁶⁸³⁾ و سائر الكتب ⁽¹⁶⁸⁴⁾ بهذا النحو من روح القدس ⁽¹⁶⁸⁰⁾ ألقت . ولذلك يسمونها كتباً ⁽¹⁶⁸⁵⁾ يعنون انها مكتوبة ⁽¹⁶⁸⁶⁾ روح القدس ⁽¹⁶⁸⁰⁾

(1671) لما : ت ، ما : ج (1672) المال : ت ، مال : ج (1673) الله او الله : ج ، ادنى او ادنى : ت (1674) ا ، عو : ت ج (1675) ا ، هقدوش : ت ج (1676) خيرا له قد رعظيم : ت ، خيرا له عظيم : ج ، خيرا له عظم : ن (1677) ا ، هصلحت يوسف ببيت مصرى : ت ج [انظر التكوين ٢/٣٩] (1678) الذى : ج ، التى : ت (1679) كان : ت ، بان : ج (1680) ا ، هقدوش : ت ج (1681) ا ، تليم : ت ج (1692) ا ، مشل وهلت وشير هشيرم : ت ج (1683) ا ، ودبرى هبيرم : ت ج (1684) ا ، الكتوبيم : ت ج (1685) ا ، كتوبيم : ت ج (1686) ا ، كتوبيم : ت ج

- وبيان قالوا: طومار استير قيل بروح القدس⁽¹⁶⁸⁷⁾. وعن مثل هذه الروح القدس⁽¹⁶⁸⁰⁾ قال داود: روح الرب تكلم في وعلى لساني كلمته⁽¹⁶⁸⁸⁾ م (١٤-ب) م يعني انها انطقته بهذه الاقاول | ومن هذه الطبقة كانوا سبعين شيخا⁽¹⁶⁸⁹⁾ المقول فيهم: فلما استقر عليهم الروح تنبأوا الا انهم لم يستمروا⁽¹⁶⁹⁰⁾ ، وكذلك الندا وميداد ، وكذلك كل : كاهن كبير مسئول⁽¹⁶⁹¹⁾ من أوريم وتوميم⁽¹⁶⁹¹⁾ هو من هذه الطبقة اعني ، انه كما ذكروا ، السكينة حلت عليه و تكلم بروح القدس⁽¹⁶⁹²⁾ . وكذلك يحزيا ثيل بن زكريا من هذه الطبقة ، وهو المقول عنه في اخبار الايام : فحل روح الرب عليه في وسط الجماعة فقال اصغوا يا يهوذا كلكم ويا سكان اورشليم وانت ايها الملك يوشافاط ! هكذا قال الرب لكم الخ⁽¹⁶⁹³⁾ . 10

- وكذلك زكريا بن يوياداع الكاهن⁽¹⁶⁹⁴⁾ من هذه الطبقة ، لانه قيل فيه : فشمّل روح الله زكريا بن يوياداع الكاهن ، فوقف امام الشعب وقال لهم كذا قال الله⁽¹⁶⁹⁵⁾ . وكذلك عزريا بن عوديد الذي قيل فيه وحل روح الرب عليه فخرج تلقاء آسا الخ⁽¹⁶⁹⁶⁾ . 15

(1687) : ١ ، مجلت استير بروح هقدوش يامره : ت ج [مجله ١٧] (1688) : ع [الملوك الثاني ٢/٢٣] ، روح [- : ج] الله دبري وملتعول لشوني : ت ج (1689) : ١ ، شبيم زقيم : ت ج (1690) : ع [العدد ٢٥/١١] ، ويه كنوح عليهم هروح ويتنباو ولايسفو : ت ج (1691) : ١ ، كهن جدول هنثال با وريم وتيم : ت ج (1692) : ١ ، سكينة شوره عليو ومدير بروح هقدش : ت ج [ايوما ٧٣ ب] (1693) : ع [اخبار الايام الثاني ١٥/٢٠ - ١٤] ، دبري هيبم هيته عل روح الله بتوك هقهل ويامد هقشيو كل يهوده ويشو يروشليم وهلك يهوشفط كي امرالله لكم كو : ت ج (1694) : ١ ، زكر يهوبن يهويديع هكهن : ت ج (1695) . ع [اخبار الايام الثاني ٢٤/٢٠] ، و روح الهيم لبشه ات زكريه بن يهويديع هكهن ويمد مل لم ويا مرلهم اكه امرهالهيم : ت ج (1696) : ع [اخبار الايام الثاني ١٥-٢-١] ، هيته عليو روح الهيم ويعسا لفي ساوكو : ت ج

وهكذا كل من جاء فيه مثل هذا . واعلم ان بلعام ايضا من هذا القليل كان في حال صلاحه ، وهذا المعنى يريد بقوله : فالتى الرب فى فم بلعام كلاما (1697) كأنه يقول : ان بروح الله يتكلم (1699) . وعن هذا المعنى يقول هو عن نفسه : سمع اقوال الله الخ (1700) .

5 ومما يجب ان تُنَبَّه (1701) عليه ان داود وسليمان ودانيال هم من هذه الطبقة ، وليسوا هم من طبقة اشعيا وارميا و ناتان النبي و اخيا الشيلوني (1702) وانظارهم ، لان هؤلاء اعنى داود ، وسليمان ، ودانيال انما تكلموا ، وذكروا ما ذكروا بروح القلوس (1680) .

فاما قول داود : قال اله اسرائيل كلمنى صخرة اسرائيل (1703) .

10 فعنى ذلك انه وعده على يد نبي . اما ناتان او غيره مثل : فقال له الله (1704) . و مثل : فقال الله | لسليمان بما ان عندك هذا وانت لم تحفظ (١٠٠-١) م

عهدي (1705) الذى ذلك بلا شك تواعد له على يد نبي اخيا الشيلوني (1706)

او غيره . وكذلك قوله فى سليمان : وفى جبعون تجلى الرب لسليمان فى الحلم

ليلا وقال الله الخ (1707) ليست هذه نبوة محضة لا (1708) مثل : كان كلام الرب

15 الى ابرام فى الرؤيا اقا لا (1709) ولا مثل فكلم الله اسرائيل ليلا فى الحلم (1710) ،

ولا مثل نبوة اشعيا وارميا . لان كل واحد من هؤلاء و ان اتاه

(1697) : ع [العدد ٥/٢٣] ، ويشم الله دربفى بلعام : ت ج (1698) الله : ج ، ادنى : ت (1699) : ا ، يدبر : ت ج (1700) : ع [العدد ٤/٢٤] ، شوم امرى ال كو : ت ج (1701) تنبه : ت ، تنبه : ج (1702) : ا ، نتن هنى واحيه هيلوني : ت ج (1703) : ع [الملوك الثانى ٣/٢٣] ، امرالمى يشرال لى دبرصور يشرالى : ت ج (1704) : ع [التكوين ٢٣/٢٥] ، ويا مرالله له : ت ج (1705) : ع [الملوك الثالث ١١/١١] ، ويا مرالله لشلمه يمن اشريته زات عمك ولا شمرت ات برىق : ت ج (1706) : ا ، احيه هيلوني : ت ج (1707) : ع [الملوك الثالث ٥/٣] ، فى جبعون نراه الله ال شلمه بعلوم هليله ويا مر الهيم وكو : ت ج (1708) لا مثل : ت ، مثل : ج (1709) : ع [التكوين ١٥/١] ، هيه دبر الله ال ابرم بمحضه : ت ج (1710) : ع [التكوين ٢/٤٦] ، ويا مر الهيم ليشرال بمرات هليله : ت ج

الوحى فى الحلم⁽¹⁷¹²⁾. فذلك الوحى يُنبئها نبوة وانه اتاه الوحى .
وفى (1713) هذه قصة سليمان قال فى اخرها : واستيقظ سليمان وهاك
الحلم⁽¹⁷¹⁴⁾.

- وكذلك فى القصة الثانية قال فيها : تجلى الرب لسليمان ثانية كما
تجلى له فى جبعون⁽¹⁷¹⁵⁾ الذى تبين انه حلم⁽¹⁷¹⁶⁾. وهذه درجة دون 5
الدرجة المقول عنها فى الحلم اخاطبه⁽¹⁷¹⁷⁾ لان الذين يتنبأون فى الحلم
⁽¹⁷¹²⁾ ليس يسمون ذلك حلمها⁽¹⁷¹⁶⁾ بوجه بعد وصول النبوة لهم فى الحلم
⁽¹⁷¹²⁾ الا يقطعون قطعا بان ذلك وحى كما قال (1718) ابونا يعقوب⁽¹⁷¹⁹⁾ لانه
لما انتبه من ذلك الحلم للنبوة⁽¹⁷²⁰⁾ لم يقل ان هذا حلم⁽¹⁷¹⁶⁾ بل قطع وقال :
ان الرب فى هذا الموضع⁽¹⁷²¹⁾ وقال : ان الله القدير تجلى لى 10
فى لوز قى ارض كنعان⁽¹⁷²²⁾ فقطع ان ذلك وحى. اما فى سليمان
فقال . واستيقظ سليمان وهاك الحلم⁽¹⁷¹⁴⁾. وكذلك دانيال تجده يطلق
القول انها منامات ، وان كان يرى فيها ماكا⁽¹⁷²³⁾ ويسمع كلاما⁽¹⁷²⁴⁾
ويسمىها منامات ، ولو بعد علمه منها ما علم ، قال : كشف السر لدانيال
فى رؤيا الليل الخ⁽¹⁷²⁵⁾ . وقال ايضا فكتب الحلم الخ. رأيت فى رؤياى 15

(1711) : ا ، معلوم : ت ج (1712) وفى : ت ، فى : ج (1714) : [الملوك الاول
١٥/٢] ، يقص شلمه و منه حلم : ت ج (1715) : ع [الملوك الثالث ٢/٩] ، ويرى الله
ال شلمه شئت كاشتر زراه اليو بمجبعون : ت ج (1716) : ا ، حلم : ت ج (1717) : ع
[العدد ٢١/١٢] ، مجاوم ادبريو : ت ج (1718) قال : ت ، قطع : ج ن (1719) : ا ،
يعقب ايينو : ت ج (1720) : ا ، حلم شل نبواه : ت ج (1721) : ع [التكوين
١٦/٢٨] ، اكن يش الله بمقوم هزه كو : ت ج (1722) : ع [التكوين ٢/٤٨] ، ال
شدى يراه الى بلوز بارص كنن : ت ج (1723) ملاكا : ت ، ملاك : ج (1724) كلاما :
ت ، كلامه : ج (1725) : ع [دانيال ١٩/٢] ، ادين لد نيال مجزوا دى ليليا رزا جلى : ت ج

ليلا الخ . واقفقتني رؤيا | رأسي⁽¹⁷²⁶⁾ وقال : وكنت مبهوتا من الرؤيا (٩٥ - ب) م
ولم يكن من يفهم⁽¹⁷²⁷⁾ . ولا شك ان هذه رتبة دون رتبة الذين قيل
فيهم : في الحلم اخاطبه⁽¹⁷²⁸⁾ .

ولذلك اجماع⁽¹⁷²⁹⁾ الامة⁽¹⁷³⁰⁾ على ترتيب سفر دانيال من جملة
5 الكتب⁽¹⁷³¹⁾ لا من الانبياء⁽¹⁷³²⁾ . فلذلك نبهتكم ان هذا النحو من النبوة
الذي اتى دانيال ، و سليمان ، وان كان رؤى فيه ملك في الحلم⁽¹⁷¹²⁾
فانها⁽¹⁷³³⁾ لم يجدا في انفسهما ان تلك نبوة محضة بل حلم⁽¹⁷¹⁶⁾ ينبي
بحقيقة امور ، فهو من قبيل من يتكلم بروح القدس⁽¹⁷²⁷⁾ ، وهذه هي
المرتبة الثانية . وهكذا في ترتيب الكتب المقدسة⁽¹⁷³⁵⁾ لم يجعلوا فرقا بين :
10 الامثال والجامعة ودانيال والمزامير وبين طومار روت او طومار استير ،
كلهم كتب بروح القدس⁽¹⁷³⁶⁾ وهؤلاء ايضا كلهم يتسمون انبياء بعموم .

المرتبة الثالثة

وهي اول مراتب من يقول : ان كلام الرب صار الى⁽¹⁷³⁷⁾ ومانحا
من العبارات نحو هذا المعنى هو ان يرى النبي مثالا في الحلم⁽¹⁷³⁸⁾ وبتلك
15 الشرائط كلها التي تقدمت في حقيقة النبوة ، وفي | نفس ذلك الحلم (٢٥٧ - ب) ج

(1726) : ع [دانيال ١٥/٧ - ٢ - ١] ، بادين حلما كتب حزى هويت بحزوى عم ليليا
كو وحزوى راش بيلاني : ت ج (1727) : ع [دانيال ٢٧/٨] ، وشتوم حل همراء واين
ميين : ت ج (1728) : ع [العدد ٦/١٢] ، حلوم ادبريو : ت ج (1729) اجماع : ت ج ،
اجمع : ن (1730) الامة : ت ، الامر : ج ، العالم : ن (1731) : ا ، كتوبيم : ت ج
(1732) : ا ، نبيام : ت ج (1733) فانها : ت ، فانها : ج (1734) : ا ، هقدش :
ت ج (1735) : ا ، كتبي هقدش : ت ج (1736) : ا ، شلى وقهلت ودنيال وتليم
و بين [مجلت روت او : - ج] ، مجلت . استبر هكل بروح هقدش نكتبو : ت ج (1737) :
ا ، ويهى دبر الله الى : ت ج (1738) : ا ، بحلوم : ت ج

للنبوة⁽¹⁷³⁹⁾ يبين له معنى ذلك المثل اى شىء اريد به مثل⁽¹⁷⁴⁰⁾ اكثر امثال زكريا كلها⁽¹⁷⁴¹⁾.

المرتبة الرابعة

ان يسمع كلاما فى الحلم للنبوة⁽¹⁷⁴²⁾ مشروحا ميّنا ولا يرى قائله
كما اعتري صموئيل فى اول وحى اتاه على ما بيناه⁽¹⁷⁴³⁾ من امره⁽¹⁷⁴⁴⁾ 5

المرتبة الخامسة

هى ان يكلمه شخص فى الحلم⁽¹⁷⁴⁵⁾ كما قال فى بعض نبوات حزقيال :
فقال لى الرجل يا ابن البشر⁽¹⁷⁴⁶⁾.

المرتبة السادسة

ان يكلمه ملاك فى الحلم⁽¹⁷³⁸⁾ وهذه حالة اكثر النبيين كقوله : 10
فقال لى ملاك الرب فى الحلم⁽¹⁷⁴⁷⁾.

المرتبة السابعة

ان يرى فى الحلم للنبوة⁽¹⁷⁴²⁾ كأنه تعالى يكلمه كقول اشعيا :
رأيت الرب الخ. وقال من ارسل؟⁽¹⁷⁴⁸⁾ وكقول ميخا بن يملة :
رأيت الرب جالسا الخ⁽¹⁷⁴⁹⁾. 15

(1739) : ا ، الخلوم شل نبواه : ت ج (1740) مثل : ت ، ومن : ج (1741)
قارن الفصل السابق ٤٣ (1742) : ا ، مجلوم شل نبواه : ت ج (1743) بيناه : ت ،
بيناه : ج (1744) الفصل السابق ٤٤ (1745) : ا ، ايش مجلوم : ت ج (1746) : ع
[حزقيال ٤٠/٤] ، ويد بر الى هايش بن ادم كو : ت ج (1747) : ع [التكوين ٢١/٢١]
، ويامر الى ملاك الهيم مجلوم : ت ج (1748) : ع [اشعيا ١٠٨/٦] ، رايى ات الله كو
ويامر الى اشلع وكو : ت ج (1749) : ع [الملوك الثالث ١٩/٢٢] ، ميكيه بن يمل رايى
ات الله وكو : ت ج

المرتبة الثامنة

ان ياتيه وحى بمراى النبوة (1750) ويرى (1751) امثالا ، كابرهم
بمراى بين القطع (1752) لان تلك الامثال كانت فى الرؤيا (1753) نهارا
كما تبين (1754).

المرتبة التاسعة

8

ان يسمع كلا ما فى الرؤيا (1755) كما جاء فى ابراهيم: فاذا بكلام
الرب اليه قائلا لا يرثك هذا (1756)

المرتبة العاشرة

ان يرى شخصا (1757) يكلمه فى مراى النبوة (1758) كابرهم ايضا
10 فى بطن ممرا وكيشوع يريحو (1759).

المرتبة الحادية عشرة

(٩٦-ب) م

ان يرى ملكا : يكلمه فى الرؤيا (1755) كابرهم فى وقت الايثاق
(1761) وهذه عندى اعلى مراتب النبيين الذين شهدت الكتب بما لهم بعد
تقرير ما تقرر (1762) من كمال نطقيات الشخص على ما يوجه النظر، وبعد
15 الاستثناء بسيدنا موسى (1763). اما هل يمكن ان يرى النبي ايضا فى مراى

(1750) : ا ، بمراه هنبواه : ت (1751) وصى بمراه هنبواه ويرى : ت ، - : ج
(1752) : ا ، بمراه بين هتريم : ت ج [قارن التكوين ١٥/١٠-٩] (1753) : ا ،
بمراه : ت ج (1754) الفصل السابق ٤١ (1755) : ا ، بمراه : ت ج (1756) : ع
[التكوين ١٥/٤] ، وهنه دبر الله اليو لامرلا يرشك زه : ت ج (1757) : ا ، ايش :
ت ج (1758) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (1759) : ا ، ايلونى ممرا وكيشوع يريحو :
ت ج (1760) : ا ، ملاك : ت ج (1761) : ا ، بشتت هعقيده : ت ج (1762)
تقرير ما تقرر : ت ، تقدير ما تقدر : ج ، تقديم ما تقدم : ن (1763) : ا ، بمشه
ريينو : ت ج

النبوة (1758) كأن (1761) الله يخاطبه فهو بعيد عندي، ولا تصل قوة فعل المتخيلة لذلك، ولا وجدنا هذه الحالة في سائر النبيين. ولهذا بين في التوراة وقال: فبالرؤيا اتعرف له في حلم اختاطبه (1765) جعل الكلام في حلم (1766) فقط وجعل للمرأى (1767) اتصال العقل وفيضه وهو قوله: له اتعرف (1768) لأنه افتعال من «يدع» [عرف] ولم يصرح بان في المرأى (1769) ساع 5 كلام من الله.

فلما وجدت النصوص تشهد بكلام سمعه النبي، وبُيِّن أن ذلك في المرأى (1755): قلت على جهة الحدس أنه يمكن أن يكون هذا الكلام الذي يُسمع في حلم (1770) ولا يصح مثله في المرأى (1755) هو أن يكون الله هو الذي يُخيِّل له أنه يخاطبه. هذا كله على جهة تبع الظاهر، ويمكن 10 أن يقول القائل أن كل مرأى (1771) تجد فيه سماع خطاب يكون أول ذلك الأمر | مرأى (1771)، ثم انتهى للاستغراق وصار حلما (1772) كما بينا في قوله: وقع سببات على ابرام (1773) وقالوا (1774): أن هذا سببات النبوة (1775).

ويكون كل كلام (1776) يُسمع على أي وجه سُمع، إنما كان في حلم (1770)، كما جاء النص في حلم اختاطبه (1776). وأما في مرأى النبوة 15 (1777) فلا يدرك فيه إلا أمثالا أو اتصالات عقلية تُحصِّل أمورا علمية شبه (1778) التي تُحصِّل عن النظر كما بينا، وهو قوله: فبالرؤيا

(1764): ١، كان: ت، بان: ج (1765): ع [العدد ١٢/٦]، بمراء اليوا تودع معلوم ادبربو: ت ج (1766): ١، الدبور بمعلوم: ت ج (1767): ١، للمراء: ت ج (1768): ١، اليوا تودع: ت ج (1769): ١، المرأة: ت ج (1770): ١، بمجوم: ت ج (1771): ١، مراد: ت ج (1772): ١، حلوم: ت ج (1773): ع [التكوين ١٥/١٢]، وتردمه نغله حل ابرم: ت ج (1774) قالوا: ت، قولهم: ج (1775): ١، زوتردمه شل نبواه: ت ج (1776): ع [العدد ١٢/٦]، بمعلوم ادبربو: ت ج (1777): ١، بمراء هنبواه: ت ج (1778) شبه: ت، شبيه: ج

اتعرف له (1779). فيحسب هذا التأويل الاخير تكون مراتب النبوة
ثمانى (1780) مراتب ، واعلاها واكلها ان يتنبأ في الرؤيا (1755) على
التجميل ، ولو كلمه شخص (1781) كما ذكره (1782) ، ولعلك تعترضنى
وتقول قد عددت في مراتب النبوة ان يكون النبي يسمع الخطاب من الله
5 يخاطبه كاشعيا وميخا ، وكيف يكون هذا. وقاعدتنا ان كل نبى انما
يسمع الخطاب بوساطة ملك الاسيدنا موسى (1783) الذى قيل فيه :
فما الى فم اخاطبه (1784). فلتعلم ان الامر كذلك ، وان الوساطة هنا هى
القوة المتخيلة ، لانه انما يسمع ان الله يكلمه (1785) في حلم النبوة (1786)
وسيدنا موسى (1783) من فوق الغشاء من بين الكروبين (1787) دون
10 تصرف القوة المتخيلة. وقد بينا في « مشنة التوراة » (1788) فصول تلك
النبوة ، وشرحنا معنى : فما الى فم (1789) ، كما يكلم المرأ صاحبه (1790)
وغير ذلك (1791). فنفهمه من هناك فلا حاجة لتكرار ما قد قيل .

م (٩٧-ب)

فصل مو [٤٦]

من الشخص الواحد يُستدل على جملة اشخاص النوع ويعلم
15 ان (1792) هذه صورة كل شخص منه. والذى اريده بهذا القول ان من
الصورة الواحدة من صور اخبارات الانبياء تستدل على جميع الاخبارات
التي في ذلك النوع. وبعد هذه التوطئة ، فلتعلم انه كما يرى الانسان في النوم

(1779) : ع [العدد ٦/١٢] ، بمراء اليو التودع : ت ج (1780) ثمانى : ت ، ثمان :
ج ن [(1781) : ا ، ايش : ت ج (1782) ذكره : ج ، ذكر : ت (1783) : ا ،
مشة رينو : ت ج (1784) : ع [العدد ٨/١٢] ، فه ال فه اد بر بو : ت ج (1785)
يكلمه : ج ، كنهه : ت (1786) : ا ، بخاوم شل نبواه : ت ج (1787) : ع [الخروج
٢٢/٢٥] ، فعل هكفرت مين شنى هكروبين : ت ج (1788) : ا ، مشنة توره : ت ج
(1789) : ع [العدد ٨/١٢] ، فه [- ال فه : ج] : ت ج (1790) : ع [الخروج ١١/٣٣] ،
كاشريد بر اشير ارعهو : ت ج (1791) قارن يسودى هاتوره ٦/٧ (1792) ان : ت ، - : ج

- انه قد سافر للبلد (1793) الفلاني وتزوج هناك ، واقام مدة ، وولد له ولد ، وسماه فلانا ، وكان من حاله ومن امره كيت وكيت (1794) . كذلك هذه الامثال النبوية التي تُرى او تفعل في مرأى النبوة (1777) في ما اقتضى. ذلك المثل عمل (1795) من الاعمال واشياء يفعلها النبي ومُدّد ازمان (1796) تذكيرين فعل وفعل ، على جهة المثل وتنقلات من موضع لموضع ، كل ذلك 5 انما هو : بمرأى النبوة (1777) لا انها افعال وجودية للحواس الظاهرة. (١-٢٥٨) م ويحيى ذكرها في كتب النبوة (1797) بعضها مطلقا (1798) ، لانه منذ علم | ان ذلك كله : بمرأى النبوة (1777) استغنى ان يكرر عند ذكر كل جزئية (1799) من المثل انها كانت في مرأى النبوة (1777) كما يقول النبي : فقال لي الرب (1800) ولا يحتاج ان يبين ان ذلك كان في حلم (1801) فظن الجمهور 10 ان تلك الافعال ، والتنقلات ، والسؤالات ، والاجوبة ان ذلك كله كان في حال ادراك الحواس لا في مرأى النبوة (1802).

- (١-٩٨) م وانا اذكرك من هذا ما لم يتوهم | احد فيه وأُلحق بذلك بعض ما هو من نوعه ، ومن ذلك البعض تستدل على ما لم اذكره. فما هو بين ولا (1803) يتوهم احد فيه قول حزقيال : وانا جالس في بيتي وشيوخ 15 يهوذا جالسون امامي الخ. ورفعني الروح بين الارض والسماء واتى بي الى اورشليم في رؤى الله (1804). كذلك قوله : فقمت وخرجت الى

(1793) للبلد : ت ، البلد : ج (1794) كيت وكيت : ت ، - : ن ج (1795) عمل : ت ، عملا : ج (1796) ازمان : ت ، زمان : ج (1797) النبوة : ت ج ، الانبياء : ن (1798) مطلقا : ت ، مطلقا : ج ن. بعضها : ت ج ، بعده : ن (1799) جزئية : ت ، جزئياته وجزئياته : ج (1800) : ع [ارميا ٧٠/١٩] ، وياد الله الى : ت ج (1801) : ا ، معلوم : ت ج (1802) : ا ، مرآه هنبواه : ت ج (1803) لا : ت ، لم : ج (1804) : ع [حزقيال ١٣/٨] ، انا يوشب بيتي و زقني يهوده يشيم لفتي كوتشا اوتي روح بين هارص وبين هشيم وتبوا اوتي يروشلم بمراوت الهيم : ت ج

البقعة (1805) انما كان في رؤى الله (1806) كما قيل في ابراهيم : ثم اخرجته الى خارج (1807) وذلك كان (1808) في الرؤيا (1809) . كذلك قوله : ووضعني في وسط البقعة (1810) . انما كان في رؤى الله (1806) . وذكر حزقيال في تلك الرؤيا (1811) التي ادخل فيها لاورشليم قال كلاما هذا نصه : فرايت فاذا بخرق في الحائط فقال لي يا ابن البشر انقب الحائط فنقبت الحائط فاذا بمدخل (1812) .

فكما كان رأى في رؤى الله (1806) أنه أمر أن يحفر حائطا (1813) حتى يدخل ويرى ما يفعل هناك ، فحفر كما ذكر في رؤى الله (1806) ودخل من النقب ورأى ما رأى . وكل ذلك بمراى النبوة (1814) . كذلك قوله له 15 فخذ لك لبنة الخ . وانت فاضجع على جانبك الأيسر الخ . وانت فخذ لك حنطة وشعيرا الخ (1815) . وكذلك قوله له : وأميرها على رأسك وعلى لحيتك (1816) . كل ذلك بمراى النبوة (1815) ، رأى انه فعل هذه الافعال التي أمر بفعلها ، وتعالى الله عن ان يجعل انبياءه ضحكة (1817) للسهفاء وسخرية (1818) ويامرهم بان يفعلوا افعال الخرق مضافا الى

(1805) : ع [حزقيال ٢٣/٣] ، واقوم واصال هيقمه : ت ج (1806) : ا ، بمراوت الميم : ت ج (1807) : ع [التكوين ١٥/٥] ، ويوصا اوتو هعوصه : ت ج (1808) وكان ذلك : ج (1809) : ع [التكوين ١٥/١] ، بمحزه : ت ج (1810) : ع [حزقيال ١٣/٣٧] ، وينبعني بتوك هيقمه : ت ج (1811) : ا ، المراه : ت ج (1812) : ع [حزقيال ٨/٨ - ٧] ، وراه هته سور احد بغير و يامرالى بن ادم سحتورنا بغير وهنه فتح احدوكون : ت ج (1813) حائط : ت ج (1814) : ا ، بمراه [+ هنبواه : ت ج (1815) ع [حزقيال ١٤/٩ ، ١٤/١٠] ، واته قح لك لبنة كواته شكب عل صدك هتال كواته قح لك حطين وشعورين وكو : ت ج (1816) : ع [حزقيال ١/٥] ، وهمرت عل راشك ومل زقنيك : ت ج (1817) ضحكة : ت ج ، هدفا : ن (1818) سخرية : ت ج ، سكرة : ن

- الامر بالعصيان لانه كان (1819) كاهنا وجعل التجاوز على كل طرف من
 اللحية او الرأس خطيئتين (1820). وانما كان هذا (1821) كله. بمراى النبوة (1815).
- كذلك اقول (1822) فى قوله : كما مشى عبدى اشعيا عاريا حافيا.
- (٩٨ - ب) م (1823) | انما كان ذلك فى رؤى الله (1806). وانما يؤهم الضعفاء القياس
- 5 فى هذا كله كون النبي يصف انه امر ان يفعل كذا ، ففعل. وهكذا
 وصف انه امر ان يحفر الحائط الذى فى جبل البيت (1824) وهو كان (1825)
 فى بابل. فذكر انه حفره كما قال : وانقب فى الحائط (1826). وقد بين
 ان ذلك كان : فى رؤى الله (1806). وكما جاء فى ابراهيم : كان كلام
 الرب الى ابراهيم فى الرؤيا قائلا (1827). وقيل فى ذلك، الرؤيا نبوة (1828)
- 10 ثم اخرجه الى خارج وقال انظر الى السماء واحص الكواكب (1829). 10
- فهذا بين انه فى مراى النبوة (1830) كان يرى انه اخرج من موضع
 كان فيه حتى ابصر السماء ، ثم قيل له واحص الكواكب (1831). وجاء
 وصف ذلك كما تراه. وكذلك اقول فى الامر الذى أمر به ارميا بان يدفن
 الحزام (1832) فى فرات ودفنه ، وافتقده بعد مدة كبيرة ، فوجده
 قد عفن وفسد (1833). كل هذه الامثال بمراى النبوة (1834). ولا اخرج 15

(1819) كان : ت ، - : ج (1830) : ا ، كهن وحبيب شئى لاوين حل كل قات زقن
 اوفات راش : ت ج (1821) هذا : ت ، - : ج (1822) اقول : ج ن ، - : ت (1823) :
 ع [حزقيال ٨ / ٨] ، كاشر هلك عبدى يشميهو صروم ويحف : ت ج (1824) : ا ، هرهيت :
 ت ج (1825) كان : ت ، - : ج (1826) : ع [حزقيال ٨ / ٨] ، واحتور بقير : ت ج
 (1827) : ع [التكوين ١٥ / ١] ، هيه دبر الله ال ابرام بمحميه لامر : ت ج (1828) :
 ا ، المراه لبواه : ج (1829) : ع [التكوين ١٥ / ٥] ، ويوصا اوتو محوصه [كو : ج]
 . ويامر هبطنا هشيمه وسفر هكوكيم : ت ج (1830) : ا ، مراه هيبواه : ت ج (1831) :
 ا ، وسفر هكوكيم : ت ج (1832) : ا ، الازور : ت ج (1833) قارن [ارميا ١٣ / ٤]
 - [٧] (1834) : ا ، بمراه هنواه : ت ج

ارميا من غرض اسرائيل لبابل ولا رأى فرات. وكذلك قوله لهوشع :
 انطلق فاتخذ لك امرأة زنى واولاد زنى (1835) وتلك القصة كلها من
 ولادة الاولاد وتسميتهم فلانا وفلانا، الكل بمراى النبوة (1834) لانه بعد
 التصريح بكونها امثالا ما بقى الامر يُلبس بان شيئا من ذلك ، كان له
 وجود ، الا عندما قيل فينا (1836) فصارت لكم رؤيا الجميع كأقوال
 5 كتاب الخ (1837).

وكذلك يدولى ان قصة جدعون فى الجيزة وغيرها (1838) انما كان
 ذلك فى (1839) المراى (1840) ولا اسميه مراى النبوة (1841) مطلقا، لان جدعون
 ما وصل درجة الانبياء ، فكيف درجة المعجزات. وغاية ان يلحق
 10 بقضاة اسرائيل (1842) | وقد عدّوه من إطفاء أهل العالم (1843) كما بينا. (٩٩-١) م
 وانما هذا كله فى حلم مثل حلم (1844) لابان و أيعملك كما ذكرنا (1845).
 كذلك قول زكريا : فرعيت غنم القتل رعيت بائسى الغنم واخذت لى
عصوين (1846). والقصة الى اخرها من طلب الاجرة (1847) بفتور ، واخذ
 الاجرة ، وعدد الدرهم ورميها فى بيت الرب (1848). كل هذا رؤى
 15 فى مراى النبوة (1841) انه امر بفعله ، ففعله فى مراى النبوة (1841). او فى الحلم

(1835) : ع [هوشع ٢/١] ، لك قح لك ائت وفونيم ويلدى زتونيم : ت ج (1836)
 فينا : ت ج ، فيه : ن ، فيهم : ي (1837) : ع [اشعيا ١١/٢٩] ، وتهى لكم حزوت
 هكل كدبرى هسو موكو : ت ج (1838) قارن [القضا ٢١/٦ ، ٣٧] (1839) : فى : ت ،
 فى ذلك : ج (1840) : ا ، المراه : ت ج (1841) : ا ، مراه هنواه : ت ج (1842) :
 ا ، بشوفلى يشرال : ت ج (1843) : ا ، مقل عولم : ت ج (1840) : ا ، بملوم حلوم :
 ت ج (1845) انظر ص 426 (1846) : ع [زكريا ٧/١١] ، زكريه وارهه ات صان
 ههرجه لكن غنى هصان واقبل شئ مقلوت . ت ج (1847) الاجرة . ت ج . الاجرة .
 ن (1848) : ع [زكريا ١٣/١١] ، بيت هيوصر : ت ج

للنبوة⁽¹⁸⁴⁹⁾ هذا شيء لا يسري به ، ولا يجمله الا من تختلط عنده
الممكنات بالممتنعات.

ومما ذكرت تستدل على ما لم اذكره. الكل نوع واحد ، وطريق
واحد. الكل مرأى النبوة⁽¹⁸⁴¹⁾. فكل ما يقال في ذلك المرأى⁽¹⁸⁵⁰⁾. انه
5 فعل فيه ، او سمع ، او خرج ، او دخل ، او قال ، او قيل له ، او قام ،
او قعد ، او طلع ، او نزل ، او سافر ، او سأل ، او سُئِلَ . الكل
في مرأى النبوة⁽¹⁸⁴¹⁾. ولو طالت تلك الاعمال الموصوفة ، وقُيِّدَت
بازمنة وباشخاص مشار اليهم ، وامكنة منذ يبين لك ان ذلك العمل مثل.
فاعلم علما يقينا أنه كان بمرأى النبوة⁽¹⁸⁵¹⁾.

10

فصل مز [٤٧]

ج | لا شك انه قد تبين واتضح ان معظم نبوة الانبياء بالامثال ، اذ
الآلة في ذلك هذا فعلها اعنى المتخيلة. وكذلك ينبغي ان يعلم ايضا من
م | امر الاستعارات | والإغيات⁽¹⁸⁵²⁾ طرف ، لانه قد ياتى ذلك كثيرا⁽¹⁸⁵³⁾
في نصوص الكتب النبوية. فاذا حمل ذلك على تحرير⁽¹⁸⁵⁴⁾ ولا يعلم⁽¹⁸⁵⁵⁾
أنه إغياء ومبالغة ، او يُحمل على ما يدلّ عليه اللفظ بحسب الوضع الاول ، 15
ولم يعلم انه مستعار ، حدثت الشناعات. وقد بينوا وقالوا : التوراة
تتكلم بلغة المبالغة⁽¹⁸⁵⁶⁾ يعنى الاغياء.

واستدلوا بقوله : وان مدنهم عظيمة وحصونها تكاد تبلغ

السماء⁽¹⁸⁵⁷⁾ ، وهذا صحيح. ومن قبيل الاغياء قوله : فان طير السماء ينقل

(1849) : ا ، معلوم شل نبواه : ت ج (1850) : ا ، المراه : ت ج (1851) :
ا ، مراه [+ هنيواه : ت] : ت ج (1852) الاغيات : ت ج ، الاغيا : ن ، المبالغات : ي
(1853) كثيرا : ج ، كثير : ن ، - : ت (1854) حل تحرير : ت ج ، حل تقدير : ن
(1855) لا يعلم : ت ، لم يعلم : ج (1856) : ا ، دبره بوره لشون هبلى : ت ج (1857) :
ع [التثنية ٢٨/١] ، عريم جدولوت وبصورت بشيم : ت ج

الصوت⁽¹⁸⁵⁸⁾ ، وبحسب هذا قيل : مثل قامات الارز قاماتهم الخ⁽¹⁸⁵⁹⁾.

وهذا النحو موجود كثيرا⁽¹⁵⁴⁰⁾ في كلام الانبياء كلهم اعني امورا قيلت على جهة الإغناء ، والمبالغة ، لاعلى جهة التحديد والتحرير . وليس من هذا القبيل ما نصت التوراة في عوج : هذا وحده وسريره سريره من حديد

5 الخ⁽¹⁸⁶¹⁾ . لان الغرش⁽¹⁸⁶²⁾ هو السرير : كذا حجلتنا ذات ازهار⁽¹⁸⁶³⁾ .

وليس سرير الانسان على قدره سواء ، لانه ليس هو ثوبا⁽¹⁸⁶⁴⁾ يلبسه ، بل السرير يكون ابدا اكبر من الشخص الذى ينام عليه . و المعتاد المتعارف انه يكون اطول من الشخص بقدر ثلث طوله . و اذا كان طول هذا السرير تسع⁽¹⁸⁶⁵⁾ اذرع فيكون طول النائم عليه على المعتاد 10 في نسبة الاسرة ست اذرع ، او اكثر قليلا وقوله : بذراع الرجل⁽¹⁸⁶⁶⁾ ،

يريد به بذراع الشخص منا ، اعني من سائر الناس ، لان ذلك بذراع عوج ؛ لان كل شخص فهو متناسب الأعضاء على الاكثر . فيقول ان طول عوج كان⁽¹⁸⁶⁷⁾ مثلى⁽¹⁸⁶⁸⁾ طول الشخص من سائر الناس او اكثر قليلا . وهذا بلا شك من شذوذ اشخاص النوع لكنه ليس

15 بالممتنع بوجه | من الوجود . م (١٠٠-١)

واما ما نصت به التوراة من تحرير⁽¹⁸⁶⁹⁾ اعمار اولئك الاشخاص فاني اقول انه لم يعش ذلك العمر الا ذلك الشخص المذكور وحده . واما سائر الناس ، فعاشوا الاعمار الطبيعية المعتادة ويكون هذا الشذوذ في ذلك الشخص اما باسباب كثيرة في اغتدائه ، وتدبيره ، او على طريق

(1858) : [الجامعة ٢٠/١٠] ، كى حوف هشيم يوليك ات هقول : ت ج (1859) : ع [عامود ٩/٢] ، اشركويه ارزيم جيهو وكو : ت ج (1860) كثيرا : ت ، كثير : ج (1861) : ع [التثنية ١١/٣] ، هنه عرشو عرش برزل وكو : ت ج (1862) العرش : ا ، عرش : ت ج (1863) : ع [نشيد الاناشيد ٢٥/١] ، ان عرشيتو رعتته : ت ج (1864) توبا : ت ، ثوب : ج (1865) تسع : ت ، تسعة : ج (1866) : ع [التثنية ١١/٣] ، باست ايش : ت ج (1867) هوج كان طوله : ج ، طوال عوج كان : ت (1868) مثل : ت ج ، مثل : ن ، مثلا : ي (1869) تحرير : ت ، تحديد : ج ن

- المعجز . وجازيا (1870) في أحكامه ، ولا يتسع ان يقال في هذا سوى هذا .
وهكذا ينبغي ان يتأمل جدا الامور المقولة على جهة الاستعارة :
فنها ما هو بين واضح . لا يشكل (1871) على احد مثل قوله : والجبال
والتلال تندفع بالترنيم امامكم وجميع اشجار الصحراء تصفق بالايدي (1872) .
- 5 فان (1873) هذا بين الاستعارة . وكذلك قوله : يشمتان بك الخ (1874)
ترجم يوناتان بن عزائيل : كذلك السلاطين يشمتون بك اغنياء الثروة
(1875) جعله من باب المثل مثل وزبدة البقرولبن الغنم الخ (1876) .
- وهذه الاستعارات كثيرة جدا في كتب النبوة . منها ما يشعر
الجمهور بكونها مستعارة . ومنها ما يظنونها غير مستعارة ، لانه لا يشك
10 احد في قوله : يفتح الرب لك السماء كنز خيره الخ (1877) . ان هذه (1878)
استعارة وان ليس لله كنز (1879) يكون (1880) فيه المطر . وكذلك قوله :
وفتح ابواب السماء وامطر عليهم المن (1881) . لم يظن ايضا احد ان
في السماء بابا و منافذ (1882) بل هذا على جهة التشبيه ، وهو نوع من
الاستعارة . وهكذا ينبغي ان يفهم قوله انفتحت السموات (1883) ، والا
فاغنى من كتابك الذى كتبت ، اياه ابحر من كتابي (1886) ليُبحروا من
15 كتاب الأحياء (1885) . كل هذا على جهة التشبيه ، لا ان ثم كتابا (1886)

(1870) جاريا : ت ، جارى : ج (1871) لا يشكل : ت ، لم يشكل : ج (1872) :
ع [اشعيا ١٢/٥٥] ، ههريم ومجبعوت يفصحون لفنيك رنه وكل عصي هشده يماوكف : ت ج
(1873) فان : ت ، - : ج (1874) : ع [اشعيا ٨/١٤] ، جم بروشم شحوك وكو :
ت ج (1875) : ا ، ان شاطونين حدياولك عتيرى نكسين : ت ج (1876) : ع [التثنية
١٤/٣٢] ، صمات بقر وحلب صان وكو : ت ج (1877) : ع [التثنية ١٤/٢٨] ، يفتح
اللهك ات او صر وهطوب : ت ج (1878) هذه : ت ، هذا : ج (1879) : ا ، او صر :
ت ج (1880) يكون : ت ، يخزن : ج (1881) : ع [المزمور ٢٤/٧٧ - ٢٣] ،
ودلتي شميم فتح ويمطر عليهم من : ت ج (1882) : ا ، ودلتوت : ت ج (1883) : ع
[حزقيال ١/١] ، نفتحو هشيم : ت ج (1884) : ع [الخروج ٣٢ ، ١٤] ،
وام اين معنى فامسفرنا اشربتبتت احنو مسفرى : ت ج (1885) : ع [المزمور ٢٩/٦٩] ،
يمحو سفر حيم : ت ج (1886) : ا ، سفر : ت ج

له (1887) تعالى يكتب فيه ويمحو ، كما يظن الجمهور (1888) ، بكونهم لم يشعروا بموضع (1889) الاستعارة هنا . والكل من قبيل واحد واحمِلْ كل ما لم اذكره على ما ذكرته في هذا الفصل .

5 وفَصِّل الاشياء بعقلك وميِّزها يَبِينُ* (1890) لك ما قيل على جهة المثل ، وما قيل على جهة الاستعارة ، وما قيل على جهة الإغناء ، وما قيل على ما يدل عليه الوضع الاول بتحرير . فتبين لك حينئذ النبوات كلها ، وتتضح ، وتبقى معك اعتقادات معقولة جارية على نظام مرضية عند الله ، اذ لا يرضيه تعالى الا الحق ، ولا يسخطه الا الباطل ولا تنشوش آراؤك وأفكارك ، فاعتقد آراء غير صحيحة بعيدة جدا من الحق .

10 وتظنها شريعة (1891) .

والشرائع انما هي حق محض ، اذا فهمت كما يجب قال : شهادتك عدل الى الابد الخ (1892) وقال : انا الرب المتكلم بالصدق (1893) . وبهذا الاعتبار ايضا تتخلص من تخيل وجود لم يوجده الله ، ومن آراء قبيحة ، قد ربما يؤدي بعضها لكفر واعتقاد نقص في حق الله (1894)

15 كما حوال التجسيم ، والصفات ، والانفعالات ، كما بينا (1895) ، او تظن بتلك الأقاويل النبوية انها باطل والآفة كلها الداعية لذلك ، هو اهمال ما نبهنا عليه . فهذه ايضا معان من غوامض التوراة (1896) وان كان قولنا فيها فيه اجمال ، فتفصيله سهل بعد ما تقدم .

(1887) له : ت ، - : ج (1888) يظن : ت ج ، ظن : ن (1889) لم يشعروا بموضع : ت ، لا يشعرون لموضع : ج ، يشعروا لموضع : ن (1890) بين : ج ، يبين : ت (1891) شريعة : ت شرميه : ج (1892) : ع [المزمور ١١٨/١١٤] ، صدق عد وتيك لعولم : ت ج (1893) : ع [اشعيا ٤٥/١٩] ، انا الله ذو بر صدق : ت ج (1894) الله : ت ، الاله : ج (1895) الجزء الاول الفصل ٥٥ (1896) : ا ، سترى توراه : ت ج

بين هو جذا أن كل شئ حادث ، فلا بد له من سبب قريب احداثه .
(١-٢٥٩) ج ولذلك السبب سبب . وهكذا الى ان ينتهى | ذلك للسبب الاول لكل
شئ ، اعنى مشية الله واختياره ؛ ولذلك قد تحذف فى اقاويل (١٨٩٧)

5 الانبياء ، تلك الأسباب المتوسطة كلها ، وينسب هذا الفعل الشخصى
الحادث لله ، ويقال انه تعالى فعله . وهذا كله معلوم . وقد قلنا فيه نحن
وغيرنا من المحققين ، وهو رأى اهل (١٨٩٨) شريعتنا باجمعهم . وبعد هذه
التوطئة ، اسمع ما ايئنه فى هذا الفصل واعتبره اعتبارا خصيصا به زائدا
على اعتبارك لسائر فصول هذه المقالة . والشئ الذى ايئنه لك هو هذا .

10 اعلم أن الأسباب القرية كلها التى عنها حدث ما حدث ، لا فرق
بين ان تكون تلك الاسباب ذاتية طبيعية او اختيارية ، او عرضية اتفاقية ،
واعنى بالاختيارية ان يكون سبب ذلك الحادث اختيار انسان ، حتى
ولو كان السبب ارادة حيوان من سائر الحيوانات . فان هذا كله ينسب
لله تعالى فى كتب الانبياء ، ويطلق على ذلك الفعل فى عباراتهم ان الله
فعله ، او امر به ، او قاله . وجاء فى هذه الاشياء كلها (١٨٩٩) : لفظ القول

15 (١٠١-١) م ولفظ الكلام ولفظ الامر ولفظ النداء | ولفظ الارسال (١٩٠٠) .

وهذا هو المعنى الذى اردت التنبيه عليه فى هذا الفصل . ذلك انه لما
كان الآله على ما قرّر (١٩٠١) هو الذى اثار تلك الارادة لذلك الحيوان الغير
ناطق . وهو الذى اوجب ذلك الاختيار للحيوان الناطق ، وهو الذى اجرى الامور
الطبيعية على مجراها ، والاتفاق هو من فضل الامر الطبيعى كما بيّن . 20

(١٨٩٧) فى اقاويل : ت ج ، ، ن (١٨٩٨) اهل : ت ، - : ج (١٨٩٩) كلها :
ت ، - : ج (١٩٠٠) : ا ، لشون اميره ولشون دبور ولشون صوى و لشون قرياء ولشون
شليحه : ت ج (١٩٠١) قرر : ت ، قدر : ج

و اكثره مشترك بين الطبع و الاختيار و الارادة ، لزم بحسب هذا كله ان يقال عن ما لزم عن تلك الاسباب ان الله امر ان يفعل كذا ، او قال يَكُنْ* (1902) كذا. و انا اذكر لك من هذه كلها امثلة . و عليها قيس كل ما لم اقله .

5 قال في ما يجري من الأمور الطبيعية دائماً كذوبان الثلج اذا احتر الهواء وتموج ماء البحر عند هبوب الريح قال (1903) : يرسل كلمته فيُذِيهِنَّ (1904) ، قال فقامت ريح عاصف وهبجت امواجه (1905) وقال في نزول المطر : و اوصى السحاب ان لا تمطر عليه مطرا (1906). وقال في ما يكون سببه اختيارات انسانية كقتال قوم سلطوا (1907) على قوم ، او شخص 10 تحرك لاذية شخص اخر ، حتي ولو شتمه ، قال في تسلط (1908) نبوكدنصر المجرم (1909) وعساكره : اني امرت مقدسي ودعوت جبابرتي لغضي (1910) ، وقال : سابعثه على امة كافرة (1911) .

و في قصة شيمى بن جيرا لان الرب قال له العن داود (1912) .
و في خلاص يوسف الصديق (1913) من السجن قال : ارسل الملك 15 فحلّه سلطان (1914) وفي ظفر الفرس والميدين بالكلدانين وارسل الى بابل مُذِيرَيْن فيُذَرّونها (1915) . وفي قصة ايليا عليه السلام

(1902) يكن : ت ، يكون : ج (1903) قال : ت ، - : ج (1904) : ع [المزمور ١٨/١٤٧] ، يشلح دبرو ويمسم : ت ج (1905) : ع [المزمور ٢٥/١٧] ، ويامر ويعمد شعره وتروم جليو : ت ج (1906) : ع [اشعيا ٦/٥] ، وعل هعيم اموه مهمطير وكو : ت ج (1907) سلطوا : ت ج ، ظلموا : ن (1908) في تسلط : ت ، فيتسلط : ج (1909) : ا ، هرشع : ت ج (1910) : ع [اشعيا ٣/١٣] ، اني صويقي لمقدشي (قرآن جبروري لافي + علي في جافق : ج) : ت ج (1911) : ع [اشعيا ٦/١٠] ، بجوى تنف اشلعنو : ت ج (1912) : ع [الملوك الثاني ١٠/١٦] ، كي الله امرلو فلل ات دويد : ت ج (1913) : ا ، هصديق : ت ج (1914) : ع [المزمور ٢٠/١٠٤] ، شلح ملك [في ملاك] ويتيره : ت ج (1915) : [ارميا ٢/٥١] ، فرسى ومدى الكشديم وشلحق لبيل زريم وزروه : ت ج

- ١٠٢-١) م لما سبب الله له امرأة تقوته (1916) قيل له : فقد امرت هناك امرأة
ارملة ان تقوتك (1917) وقال (1918) يوسف الصديق (1919) لانتم بعثتموني
الى ههنا بل الله (1920) وقال في ما يكون سببه ارادة حيوان ونحرته
بدواعيه الحيوانية : فامر الرب الخوت (1921) اذ والله هو (1922) الذي
اثر له تلك الارادة ، لانه جعله نبيا و اوحى اليه . وكذلك قيل في 5
الجراد الذي اتى في ايام يوثيل بن فتوثيل : مقتدر يُنفذ كلمته (1923) .
وكذلك ايضا قيل في استيلاء الوحوش على ارض (1924) آدم
عند خرابها في ايام سنحاريب : وهو اوقع لها القرعة ويده قسمتها لمن
بالخيطة (1925) وان كان لم يذكرها لفظ القول ولا الامر ولا الارسال
(1926) ، لكن معنى ذلك قانس (1927) بين . وعلى ما شابه هذه الصيغة (1928) 10
ايضا من القول ، فقيس (1929) . وقال ايضا في الامور الاتفاقية الخضة الاتفاق .
قال في قصة ربيعة : لتكن امرأة لابن مولك كما قال الرب (1930)
وفي قصة داود ، ويوناتان قال : فانصرف فان الرب قد اطلقك (1931)
وفي قصة يوسف : فبعثني الله قدامكم (1932) .

- 15 فقد تبين لك كيف يعبر عن تهو الاسباب كيف تهيات ، ههنا
كانت اسبابا (1933) بالذات ، او بالعرض ، او باختيار ، او بارادة ، ههنا

(1916) سبب الله . . . تقوته : ت ج ، سبب الله له تقوته : ن (1917) : ع [الملوك
الثالث ٩/١٧] ، صويق شم اشه المنه لكللك : ت ج (1918) قال : ت ، قال في : ج (1919) :
ا ، صديق (1920) : ع [التكوين ٨ / ٤٥] لا اتم شلحم اوق ههنا كي ها طيم : ت ج .
(1921) : ع [يونان ١١ / ٢] ، ويامر الله لدج : ت ج (1922) هو : ت ، ج (1923) :
ع [يوثيل ١١ / ٢] اكيصوم عوشه دبر و : ت ج (1924) ارض : ج ، لوص : ت (1925) :
ع [اشيا ١٧ / ٢٤] ، و هوا هفيل لمن جورل ويد وحلقته لهم بقوه : ت ج (1926) : ا ،
لشون اميره ولاصوى ولاشليحه : ت ج (1927) قانس : ت ، قائم : ج (1928) الصيغة : ت ،
الصفة : ج (1929) فقس : ت ، فقط : ج ن (1930) : ع [التكوين ٥١ / ٢٤] ، ربهه وهي
اشه لبن ادنيك كاشر دراهه : ت ج (1931) : ع [الملوك الاول ٢٠ / ٢٢] ، لك كي
شلحك الله : ب ج (1932) : ع [التكوين ٧ / ٤٥] ، وشلحنى الهيم لغنيكم : ت ج (1933)
اسبابا : ت ، اسبابها : ج

الخمس عبارات⁽¹⁹³⁴⁾ وهي الأمر ، القول ، الكلام ، الارسال ، النداء
 (1935) . فاعلم هذا وتدبره في كل مكان بحسبه فترتفع شناعات كثيرة ،
 وتبين لك حقيقة الامر في ذلك الموضع الذي يوهم ببعدا عن الحق . وهذا
 (1936) غاية ما انتهى بي القول⁽¹⁹³⁷⁾ فيه في امر النبوة وامثالها ، وعباراتها .
 وهذا جملة ما اذكره لك من هذا الغرض في هذه المقالة ، فلنقبل على
 معان اخرى بنصرة التقدير⁽¹⁹³⁸⁾ .

كل هذا (1939) الجزء الثاني من دلالة الحائرين⁽¹⁹⁴⁰⁾ .
 يتلوه الجزء الثالث الذي اوله :
 مقدمة قد بينا مرات ان معظم الغرض⁽¹⁹⁴¹⁾

(1934) عبارات : ت ، عبادات : ج (1935) : ا ، صوى [في ج صوري] اميره
 دبره [في ج تاخرت الى ما بعد قرياه] ، شليحه قرياه : ت ج . وتدبره : ت ج ، وتذكره : ن
 (1936) هذا : ت ، هذه : ج (1937) بي القول : ت ج ، بالقول : ن ، به القول : ي .
 (1938) : ا ، بعززه شدي : ت ج (1939) هذا : ت ، - : ج (1940) دلالة الحائرين :
 ت ، الدلالة : ج (1941) يتلوه الجزء الثالث معظم الغرض : ت ، يتاوه الثالث : ج

كتاب القارئ

الجزء الثالث

ج (٢٥٩-ب) ج

بسم الله رب العالم (١)

مقدمة : قد بينا مرات ان معظم الغرض كان في هذه المقالة تبين ما يمكن تبينه من قصة الخلق وقصة الامر (٢) بحسب الذي أُلُفت له (٣) هذه المقالة. وقد بينا ان هذه الاشياء من جملة غوامض التوراة (٤) وقد علمت انكارهم عليهم السلام (٥) على من يكشف غوامض التوراة (٤) وقد بينوا عليهم السلام (٦) ان (٧) اجر الذي (٨) يخفي غوامض التوراة (٤) التي هي بينة واضحة لاهل النظر عظيم جدا، قالوا في اخر «فسحيم» في معنى قوله: لان تجارتها تكون للساكنين امام الرب لياكلوا ويشبعوا ويلبسوا الرياش (٩) قالوا (١٠) لمن الذي ستر الاشياء التي اوحيت من القديم السرمدي 10 (١١). فافهم قدر ما ارشدوا اليه ان كنت ممن يفهم. وقد بينوا (١٢) غموض قصة الامر (١٣) و غرابته عن (١٤) الذين الجمهور.

وتبين ان ولو القدر الذي يتبين (١٥) منه لمن فُتِّح عليه بفهمه، قد مُنِعَ منعاً شرعياً من تعليمه، وتفهيجه الاشفاها (١٦) للواحد الموصوف.

(١) بسم الله رب العالم : ا، بسم أدب قائم : ال ح : ت : - : ج : (٢) : ا، و معه بر ائيت معه مركبه : ج : (٣) له : في ج يله. «الذي» (٤) : ا، سترى تورة : ت : ج : (٥) عليهم السلام : ج : ز. ل : ت : (٦) : ا، حليم : ج : ز. ل : ت : (٧) ان : ت : - : ج : (٨) الذي : ت : من : ج : (٩) : ع [اشيا ١٨/٢٣] ، ليوشيم لفنى الله يحيه بصره لا كل لشبهه ولكمه عتيق : ت : ج : (١٠) قالوا : ت : قال : ج : (١١) : ا، [+ و : ج :] لمكه دبريم شخلق عتيق يوميا و ماى نيهو سترى توره : ت : ج : [فسحيم ١١٩-١] (١٢) بينوا : ت : بينا : ج : ن : (١٣) : ا، معه مركبه : ت : ج : (١٤) عن : ت : من : ج : ن : (١٥) يتبين : ت : بين : ج : ن : (١٦) شفاها : ت : مشافهة : ج :

(٢-ب) م ولا يذكر له ايضا الا رؤس الفواصل^(١٧). وهذا | هو السبب في انقطاع

علم ذلك من الملة جملة ، حتى لا يوجد منه قليل ولا كثير. وحق له ان يفعل به هكذا لانه لم يرحب منتقلا من صدر الى صدر ، ولم يوضع قط في كتاب. واذا كان هذا هكذا ، فكيف لي حيلة في التنبيه لك^(١٨) على ما عساه ان ظهوره تبين لي واتضح بلا شك عندي في ما فهمته من ذلك. 5 اما تركي ان اضع شيئا مما ظهر لي ، حتى يكون تلافه بتلافي الذي لا بد منه. فاني رأيت ذلك جبنا^(١٩) عظيما في حقك ، وحق كل متحير. وكأنه غضب الحق لمستحقه ، او حسد الوارث على ارثه. وكلا^(٢٠) هذين خلق مذموم.

واما التصريح بذلك فقد تقدم ما فيه كفاية^(٢١) من النهى الشرعي 10 مضافا^(٢٢) لما يقتضيه الرأي مضافا^(٢٢) الى كوني ايضا في ما وقع لي من ذلك ، ذا حدس وتخمين. ولا اتاني به وحى الهى يعلمني ان الامر هكذا قصد به ، ولا تلقنت^(٢٣) ما اعتقده في ذلك عن معلم ، بل دلتني النصوص من الكتب النبوية ، وكلام الحكماء^(٢٤) مع ما عندي من مقدمات نظرية ان الامر هكذا ، بلا شك عندي^(٢٥). ويمكن ان يكون الامر بخلافه ، 15 ويكون المقصود هو شيئا^(٢٦) آخر. وقد حركتني الفكرة المسددة والمعونة الالهية في ذلك لحال اصفها.

وذلك اني اشرح لك ما قاله حزقيال النبي^(٢٧) عليه السلام شرحا ،

اذا سمعه^(٢٨) كل احد يظن اني لم اقل شيئا زائدا على ما يدل عليه النص 20^(٢٩) ، بل كأني مترجم الفاظا^(٣٠) من لغة الى لغة^(٣١) او ملخص معنى

(17) : ا ، رائي [+ هر : ج] فرقيم : ت ج (18) لك : ج ، - : ت (19) جبنا : ت ، غبنا : ج (20) كلا : ت ، كل : ج (21) كفاية : ج ، - : ت (22) مضافا : ت ، مضاف : ج (23) تلقنت : ت ، تلقيت : ج (24) : ا ، الحكيم : ت ج (25) عندي : ج ن - : ت (26) شيئا : ج ، شيء : ت (27) : ا ، يزقال هنيئا : ت ج (28) سمعه : ت ، سمع : ج (30) الفاظا : ت ، الفاظ : ج (29) النص : ت ج ، النص : ن (31) الى لغة : ت ، لغة : ج

ظاهر القول . واذا تأمله من ألفت له هذه المقالة ، وتفهم فصولها (٣-٢) م
 فصلا فصلا بعناية كاملة ، بان له الامر كله الذى بان لى ، واتضح حتى
 لا تخفى (32) منه خافية . فهذه غاية المقدرة فى الجمع بين الافادة لكل احد.
 وبين منع التصريح بتعليم شئ من هذا الغرض ، كما يجب . وبعد تقديم
 5 هذه المقدمة ، اجعل ذهنك من فصول تأتى فى هذا الغرض الشريف
 الجليل العظيم الذى هو الوعد المتعلق به كل شئ والعمود القائم عليه
كل شئ (33).

فصل ١ (34) [١]

معلوم ان من الناس اشخاصا (35) ، صور وجوههم شبيهة بصورة
 10 حيوان من سائر الحيوانات حتى ترى (36) شخصا كأن وجهه شبه وجه
 الاسد ، واخر كأن وجهه وجه ثور ، ونحوهما . وبحسب الأشكال
 الماثلة نحو أشكال وجوه الحيوانات ، يلقبون الناس كذلك قوله : وجه
 ثور ووجه اسد ووجه نسر (37) انما هى كلها وجه (38) آدم تميل نحو هذه
 الصور من هذه الانواع يدلك على ذلك دليلان

15 احدهما قوله فى الحيوانات (39) على العموم : وهذا مرآها ، لها شبه
البشر (40) . وبعد ذلك وصف كل حيوان (41) منها ان لها وجه بشرى ،
ووجه نسر ، ووجه اسد ، ووجه ثور. (42)

(32) تخفى : ت ، خفى : ج ، يخفى : ن (33) : ا ، يتد شاكل تلوى بو وعمود شاكل
 نمشن عليو : ت ج (34) ا : ت ، - : ج [لا توجد فى ج حروف اوائل الفصول لعدما]
 (35) اشخاصا : ت ، اشخاص : ج (36) ترى : ت ج ، يرى : ن (37) : ج [حزقيال
 ١٠/١] ، فنى شور ، وفنى اريه وفنى نشر : ت ج (38) : ا ، فنى : ت ج (39) : ا ،
 الحيوت : ت ج (40) : ج [حزقيال ٥/١] ، وزه مريين دموت ادم لهذه : ت ج (41) :
 ا ، حية : ت ج (42) : ا ، فنى ادم وفنى شور وفنى اريه وفنى نشر : ت ج

والدليل الثاني تبينه في المركبة⁽⁴³⁾، الثانية التي أتى بها لتبيين⁽⁴⁴⁾ معان

(٣-ب) م اهتمت في المركبة الأولى قال في المركبة الثانية | لكل واحد اربعة اوجه :

الوجه الاول وجه الكروب ، والوجه الثاني وجه نسر ، والثالث وجه اسد
والرابع وجه نسر⁽⁴⁵⁾ .

5 فقد صرّح بان⁽⁴⁶⁾ الذي قال عنه : وجه ثور هو وجه الكروب⁽⁴⁷⁾

وكروب هو صغير السن من الناس ، وهو القياس في الوجهين الباقيين

وانما حذف⁽⁴⁸⁾، وجه ثور⁽⁴⁹⁾ للتنبيه ايضا من جهة اشتقاق ما كما

لوحنا بذلك، ولا يتسع ان يقال لعل هذا ادراك صور اخرى ، لانه قال

في اخر هذه الصفة الثانية هذا هو الحيوان الذي رأته تحت اله اسرائيل عند

نهر كَبَّار⁽⁵⁰⁾ فقد بان ما ابتدأنا⁽⁵¹⁾ ببيانه . 10

فصل ب [٢]

ج (١-٢٦٠)

ذكر أنه رأى اربع حيوانات⁽⁵²⁾ كل حيوان⁽⁵³⁾ منهن ذات

اربعة وجوه ، وذات اربعة اجنحة ، وذات يدين . وجملة صورة كل

حيوان⁽⁵³⁾ صورة انسان كما قال : لها شبه البشر⁽⁵⁴⁾ وكذلك ذكر ان

اليدين ايضا يدا⁽⁵⁵⁾ انسان الذي هو معلوم ، ان يدي الانسان انما صورت 15

(43) المركبة [وهي كلمة عبرية تركناها على اصلها هنا لانها في معنى العربة كافي اللغة

العربية] (44) لتبين : ت ، لتين : ج (45) : ع [حزقيال ١٠/ ١٤] ، واربعة فني

لاحد فني واحد فني هكروب وفني هشي فني ادم وهشيشي فني اربه وهريبي فني نشر : ت ج

(46) بان : ج ، ان : ت (47) : ا ، فني شوهو فني هكروب : ت ج (48) حذف : ت

ج ، حرف : ن (49) : ا ، فني شور : ت ج (50) : ع [حزقيال ١٠/ ٢١] : هي هيه

اشر رايتي [+ تحت اله اسرائيل : ت] بنهر كبر : ت ج (51) ابتدأنا : ت ، ابدانا : ج

(52) : ا ، سيوت : ت ج (53) : ا ، حيه : ت ج (54) : ع [حزقيال ١/ ٥] ، دموت

ادم لمته : ت ج (55) : يدا : ت ، يدي : ج

هكذا لتعمل الصنائع المهنية ⁽⁵⁶⁾ بلا شك. ثم ذكر ان ارجلهم مستقيمة
يعنى ليس فيها مفاصل هو معنى قوله : ارجل مستقيمة ⁽⁵⁷⁾ على ظاهر
القول. وهكذا قالوا : وارجلها مستقيمة يعلم انه لا جلوس فوق. ⁽⁵⁸⁾
فافهم هذا ايضا.

- 5 ثم ذكر ان كفوف الرجلين التي ⁽⁵⁹⁾ هي آلة المشى ليست كرجلي
الانسان بل اليدين | هي التي كيدى الانسان. اما الرجلان ⁽⁶⁰⁾ فلدورة ⁽⁶¹⁾ : (٤-١) م
كقدم رجل المعجل ⁽⁶²⁾ ثم ذكر ان هذا الاربع حيوانات ⁽⁵²⁾ ليس بينها
خلل ، ولافضاء ، الا كل واحدة لازقة باختها قال : متصلة واحد
بالآخر ⁽⁶³⁾. و ثم ذكر ان مع كونها متلازقين ⁽⁶⁴⁾. فان وجوها
10 واجنحتها مفترقة من فوق قال : وجوها واجنحتها منبسطة من فوق ⁽⁶⁵⁾
وتامل قوله من فوق ⁽⁶⁶⁾، لان الجثث متلازقة.

- اما وجوها واجنحتها ، فمفترقة لكن من فوق ، لذلك قال :
وجوها واجنحتها منبسطة من فوق. ⁽⁶⁷⁾ ثم ذكر انها صافية : كنظر
النحاس الصقيل ⁽⁶⁸⁾. ثم ذكر انها ايضا مضيئة قال : فراها كجمرات
15 نار ⁽⁶⁹⁾. فهذا جملة ما ذكر من صورة الحيوانات ⁽⁷⁰⁾ اعنى شكلها ،

(56) المهنية : ت ، المادية : ج (57) : ع [حزقيال ٧/١] ، رجل يشره : ت ج (58) : ع
[حزقيال ٧/١] (+ و : ت) رجلهم رجل يشره ملحد شائن يشبه لمعه : ت ج (59) التي : ج ،
الذي : ت (60) الرجلان : ج ، الرجلين : ت (61) لدورة : ت ج ، فسدودة : ن (62)
: ع [حزقيال ٧/١] ، ككف رجل عجول : ت ج (63) : ع [حزقيال ٩/١] ، حوبرت الله
ال اسوته : ت ج (64) كونها متلازقين : ت ، كونها متلازقة : ج (65) : ع [حزقيال
١١/١] ، وفنهم وكنفهم فرودوت ملمعه : ت ج (66) : ا ، ملمعه : ت ج (67)
لذلك ... من فوق : ت ، - : ج (68) : ع [حزقيال ٧/١] ، كمين نخست قلل : ت ج
(69) : ع [حزقيال ١٤/١] ، مرايين كجلى اش : ت ج (70) : ا ، الحيوت : ت ج

وجوهرها وصورها واجنحتها ويديها ورجليها. ثم اخذ ان يصف حركات هذه الحيوانات⁽⁷⁰⁾ كيف هي. فذكر فيها ما تسمع .

قال ان حركات الحيوانات⁽⁷⁰⁾ ليس فيها لا انشاء ولا انعطاف ولا اعوجاج. بل حركة واحدة وهو قوله : ولا تعطف حين تسير⁽⁷¹⁾ ثم ذكر ان كل حيوان⁽⁵³⁾ منهن تمشي مقابل اتجاهها وهو قوله : فكل واحد يسير⁵ امام وجهه⁽⁷²⁾. فقد بين ان كل حيوان⁽⁷³⁾ انما تمشي الى مايلي وجهها. فيا ليت شعري لاي وجه وهي ذات وجوه كثيرة لكن بالجملة ليس مشي اربعتهن لجهة واحدة ، لان لو كان كذلك لما افرد لكل واحدة حركة وقال : فكل واحد يسير امام وجهه⁽⁷²⁾ .

ثم انه ذكر ان هذه الحيوانات⁽⁷⁰⁾ صورة حركتها جري وهي راجعة 10 على اعقابها بالجرى ايضا وهو قوله : والحيوانات تنطلق وترجع⁽⁷⁴⁾ لان رَصُوا [رَكْضَ] مصدر رَضَ [رَكْضَ] و شُوبَ [رجوع مصدر] شَبَّ [رَجَعَ] لم يقل هَلْكَوك [ذهاب] و بُوا [اياب] ، بل قال ان حركتها هي جري و رجوع على الاعقاب.

وبين ذلك بمثال⁽⁷⁵⁾ وقال : كمرأى البرق⁽⁷⁶⁾. و بَرَقَ لغة في برق 15 ⁽⁷⁷⁾ . قال شبه⁽⁷⁸⁾ البرق الذي يرى ان حركته اسرع حركة ، وكأنه يمتد مسرعا متقصا من موضع ما ، ثم ينقبض ويرجع الى حيث منه تحرك

(71) : ع [حزقيال ١٢/١] ، لايسو بلكتن : ت ج (72) : ع [حزقيال ٩/١] ، ايش ال عبر فنيو يلكو : ت ج (73) : ا ، حيه : ت ج (74) : ع [حزقيال ١٤/١] ، وهيووت رصوا وشوب : ت ج (75) بمثال : ج بمثل : ت ، (76) : ع [حزقيال ١٤/١] ، كراه هبوق : ت = (77) و بَرَقَ لغة في برق : ت ج ، و بَرَقَ اسم البرق : ن (78) شبه : ت ج ، فيشه : ن

بتلك السرعة بعينها، المرة بعد المرة. وشرح يوناتان بن عزيرائيل عليه السلام
رضوا [ركض] وشوب [رجوع] هكذا قال طافوا حول العالم ورجعوا
كن هو سريع، مثل البرق (79)

ثم ذكر ان الجهة التي اليها تتحرك الحيوان (80) تلك الحركة بالجرى (81)
5 والرجوع ليست حركة (82) من اجلها، بل من اجل غيرها اعنى الغرض
الالهى، فقال ان الجهة التي يكون الغرض الالهى ان تتحرك لها الحيوان
(80) الى تلك الجهة تتحرك تلك الحركة السريعة التي هي ركض ورجوع
(83)، وهو قوله: في الحيوانات حيث يوجه الروح السير كانت تسير
ولا تعطف حين تسير (84). والروح (85) هنا ليست هي (86) الريح، بل
10 هي غرض (87) كما بينا في اشتراك روح (88) فيقول الجهة التي كان الغرض
الالهى ان تمشى الحيوان (80) اليها، ففي تلك الجهة تجرى الحيوان (80)
اليها (89).

وهكذا ايضا قد بين يوناتان بن عزيرائيل عليه السلام. قال: ذهبوا
الى حيث توجهت الارادة ولم يرجعوا حينما ذهبوا (90). ولما كان قوله:
15 حيث يوجه الروح السير كانت تسير (84) يعطى ظاهر هذا القول إنه تارة
يريد الله في المستقبل ان تمشى (91) الحيوان (92) لجهة ما فتسير الحيوان (93)

(79) : ا، حزون ومقفن يت علما وتين بر يا [بر يت : ج] حدا وقليلن كحيزو
برقا: ت ج (80) : ا، الحيه: ت ج (81) حركة الجرى: ت، الحركة بالجرى: ج (82)
ليست حركة: ت، ليس تحركه: ج ن، ليست تحركها: ي (83) : ا، رصوا وشوب:
ت ج (84) : ع [حزقيال ١٢/١]، في الحيوت ال اشر يبيه شمه هروح للكت يلكو لايسبو
بلكن: ت ج (85) : ا، وروح: ت ج (86) هي: ت ج، - : ن (87) هي غرضي:
ت، الغرض: ج، غرضا: ن (88) انظر الجزء الاول الفصل م [٤٠] (89) اليها:
ت، - : ج ن (90) : ا، لا تردى هوا [هوى : ج] تمن رعو الميزل ازلن لا متحزون يميز
لهون: ت ج (91) تمشى: ت، تسير: ج ن، الحد (92) : ا، الحيه: ج، - : ت
(93) : ا، الحيه: ت . . .

في تلك الجهة و تارة يريد الله ان تمشى لجهة اخرى مخالفة لتلك .
 (١-٥) م فتمشى ، رجع وبين هذا الاشكال : | وعرفنا ان ليس الامر كذلك ،
 وان «يهيه» [يكون] بمعنى «يهيه» [كان] . وذلك في العبراني كثير .
 فقد خصصت الجهة التي اراد الله ان يمشى اليها الحيوان ⁽⁹³⁾ وفي تلك
 5 الجهة التي قد اراد الله ان تسير الحيوان ⁽⁹³⁾ فيها تسير والارادة ثابتة في تلك
 (٢٦٠-ب) ج الجهة . قال في تبين هذا الغرض واستيفاء القول فيه | في آية اخرى ⁽⁹⁴⁾ : الى
 حيث يوجه الروح السير كانت تسير الى هناك لتسير الروح ⁽⁹⁵⁾ . فافهم هذا
 التبيين العجيب . فهذا ايضا مما ⁽⁹⁶⁾ وصف من صورة حركة الاربع [ة]
 حيوانات ⁽⁹⁷⁾ بعد وصف أشكالها .

ثم اخذ في وصف آخر فقال : إنه رأى جسدا واحدا تحت 20
 الحيوانات ⁽⁹⁸⁾ لازقا بها . وذلك الجسد متصل بالارض ، وهو ايضا
 اربعة اجساد ، وهو ايضا ذلك الجسد ذو اربعة اوجه ولم ⁽⁹⁹⁾ يصف له
 صورة بوجه ، لا صورة انسان ولا غيره من صور الحيوان ، لكنه ذكر
 انها اجساد عظيمة ، مهولة مفزعة ، ولم يصف لها شكلا بوجه . وذكر ان
 15 كل اجسادها عين ⁽¹⁰⁰⁾ ، وهذه هي التي سماها ⁽¹⁰¹⁾ دواليب ⁽¹⁰²⁾ قال :
 وازى الحيوانات اذا بدولاب واحد على الارض بجانب الحيوانات
 باربعة اوجه ⁽¹⁰³⁾ .

(94) : ا ، فسوق اخر : ت ج (95) : ع [حزقيال ٢٠/١] ، حل اشريهيه شم
 هروح للكت يلكوشمه هروح للكت : ت ج [روح تاتي في اللغة العبرية بمعنى الريح وبمعنى
 الروح كما في اللغة العربية ولكن الاستاذ بنس ترجمها بالهواء ونحن اتبعنا ترجمة الكتاب
 المقدس في ترجمتها بالروح] (96) ما : ج ، ما : ت (97) : ا ، حيوت : ت ج (98) :
 ا ، الحيوت : ت ج (99) ولم : ج ، لم : ت (100) : ا ، عنييم : ت ج (101) سماها :
 ت ، اسمها : ج (102) . ا ، اوفنييم : ت ج (103) : ع [حزقيال ١٥/١] ، وارا هحيوت
 و منه اوفن احد بارص اصل هحيوت لاربعة فنيو : ت ج

فقد بين ان هذا جسد واحد طرفه بجانب الحيوانات ⁽¹⁰⁴⁾ وطرفه في الأرض. وان ذلك الدولاب ⁽¹⁰⁵⁾ ذو اربعة اوجه قال : مرأى الدواليب وصنعها كمنظر الزبرجد ولاربعتها شبه واحد ⁽¹⁰⁶⁾. فانتقل من قوله دولاب ⁽¹⁰⁷⁾ لقوله اربعة. فقد صرح بان تلك الاربعة اوجه التي للدولاب ⁽¹⁰⁵⁾ هي الاربعة اوجه ⁽¹⁰⁸⁾ ثم ذكر ان شكل الاربعة اوجه ⁽¹⁰⁸⁾ شكل واحد، وهو قوله ولاربعتها شبه واحد ⁽¹⁰⁹⁾ ثم بين في هذه الدواليب ⁽¹¹⁰⁾ انها مركبة بعضها في بعض ⁽¹¹¹⁾ وهو قوله : ومرآها (هـ-ب) م وصنعها كما كان الدولاب في وسط الدولاب ⁽¹¹²⁾.

وهذه قوله لم تَقُل ⁽¹¹³⁾ في الحيوانات ⁽¹¹⁴⁾، لم يقل في الحيوانات ⁽¹¹⁴⁾ 10 لفظة وسط ⁽¹¹⁵⁾، بل بعضها ملازق للبعض ⁽¹¹⁶⁾ كما قال : متصلة واحد بالآخر ⁽¹¹⁷⁾.

اما الدوليب ⁽¹¹⁰⁾ فذكر ان بعضها مركب في بعض : كما كان الدولاب في وسط الدولاب ⁽¹¹⁸⁾. واما جملة جسد الدواليب ⁽¹¹⁰⁾ الذي ذكر انه ملآن عيونا ⁽¹¹⁹⁾ فيمكن انه يريد انها مملؤة عيونا ⁽¹²⁰⁾، ويمكن

(104) : ا، اصل حيوت : ت ج (105) : ا، الاوفن : ت ج (106) : ع [حزقيال ١٦/١]، مراه هاوفنم مسيهم كمين ترشيش ودموت احد لاربعتن [لاربعتن : ج] : ت ج (107) : ا، وفن : ت ج (108) : ا، فني : ت ج (109) : ا، دموت احد لاربعتن : ت ج (110) : ا، الاوفنم : ت ج (111) بعضها في بعض : ت، في بعضها بعضا : ج (112) : ع [حزقيال ١٦/١]، ومراهم [مراهم : ج] ومشيهم [معيهم : ج] لاشر ييه هاوفن بتوك هاوفن : ت ج (113) تقل : ت، تقال : ج، لم يقل في الحيوانات : ت، - : ج (114) : ا، الحيوت : ت ج (115) : ا، توك : ت ج (116) لبعض : ج، بعض : ت (117) : [حزقيال ٩/١]، حوبروت اشه ال احوت : ت ج (118) : ا، كاشر : - : ج [يه هاوفن بتوك هاوفن : ت ج (119) : ع [حزقيال ١٨/١]، ملا عيني : ت - (120) عيونا : ت، عيون : ج

- ان تكون ذات الوان كثيرة : ولونه كلون المقل⁽¹²¹⁾ . ويمكن ان تكون امثلة كما نجد شيوخ اللغة يقولون مثل الذى سرق مثل الذى غصب⁽¹²²⁾ يعنون مثل ما سرق⁽¹²³⁾ او مثل ما غصب⁽¹²³⁾ او تكون احوالا⁽¹²⁴⁾ وصفات مختلفة من قوله : لعل الرب ينظر الى مذلتى⁽¹²⁵⁾ يعنى حالتى . فهذا ما وصف⁽¹²⁶⁾ من صورة الدواليب⁽¹¹⁰⁾ .
- 5 واما حركة الدواليب⁽¹¹⁰⁾ القسرية⁽¹²⁷⁾ فقال فيها انها ايضا لا اعواج ولا انثناء⁽¹²⁸⁾ ولا انعطاف فى حركتها ، حركات مستقيمة لا تختلف ، وهو قوله : فعند سيرها تسير على جوانبها الاربعة ولا تعطف حين تسير⁽¹²⁹⁾ . ثم ذكر ان هذه الاربعة دواليب⁽¹¹⁰⁾ ليست هى متحركة بذاتها
- 10 مثل الحيوانات⁽¹³⁰⁾ بل لا حركة لها فى ذاتها بوجه الا بتحريك غيرها لها⁽¹³¹⁾ ، وبالف فى تكرير هذا المعنى وكده مرات وجعل محرك الدواليب⁽¹³²⁾ انما هو الحيوانات⁽¹³⁰⁾ حتى يكون على جهة المثل حال الدواليب⁽¹³³⁾ مع الحيوان⁽¹³¹⁾ كمن ربط جسدا ميتا فى يدى حيوان او⁽¹³⁵⁾ رجليه . فكلما⁽¹³⁶⁾ تحرك ذلك الحيوان تحركت تلك الخشبة او ذلك الحجر لمربوط
- 20 بعضو ذلك الحيوان ، فقال .

(121) : ع [العدد ٧/١١] ، وعينو كمين هيدولح : ت ج [كلمة « عين » هنا بمعنى اللون وتأتى بمعنى المثل ايضا] (122) : ا ، كمين شجنب كمين شجزل : ت ج (123) قد استبدلا فى نسخة ج (124) احوالا : ت ، احوال : ج (125) : ع [الملوك الثاني ١٢/٣٦] ، اولى يراه [ادنى - ج] بمعنى : ت ج (126) وصف : ت ، وصفه : ج (127) القسرية : ج ، - : ت (128) انثناء : ت ، انثنى : ج (129) ع [حزقيال ١٧/١] ، عل اربعت رميمين [رميمهم ج] ملككم يلكو لايسبو بلكتن ت ج (130) : ا ، الحيوت : ت ج (131) لها : ج ، - : ت (132) : ا ، الاوفنيم : ت ج (133) : ا ، الاوفن : ت ج (134) : ا ، الحيه : ت ج (135) او : ج ، و : ت (136) فكلما : ت ، فكل ما : ج

- ٢ (١-٦) وعند سير الحيوانات تسير | الدواليب بجانبها وعند ارتفاع
الحيوانات عن الارض ترتفع الدواليب⁽¹³⁷⁾ ، وقال⁽¹³⁸⁾ : والدواليب
ترتفع معها⁽¹³⁹⁾ . وبيّن العلة في ذلك وقال : لأن روح الحيوان في
الدواليب⁽¹⁴⁰⁾ . وكرّر هذا المعنى للتأكيد والتفهم فقال⁽¹⁴¹⁾ : فعند سير
تلك تسير ، وعند وقوفها تقف وعند ارتفاعها عن الارض ترتفع الدواليب
5 معها لأن روح الحيوان في الدواليب⁽¹⁴²⁾ .

- فتكون الرتبة في هذه الحركات هكذا أى جهة كان الغرض الالهى
ان تتحرك الحيوانات⁽¹³⁰⁾ اليها ، فالى تلك الجهة تحركت الحيوانات
10 وبحركة الحيوانات⁽¹³⁰⁾ تتحرك الدواليب⁽¹³²⁾ على جهة التبع لها
بالارتباط ، لأن الدواليب⁽¹³²⁾ تتحرك⁽¹⁴³⁾ من تلقاء نفسها⁽¹⁴⁴⁾ نحو
الحيوانات⁽¹³⁰⁾ ونسق هذه الرتبة وقال : الى حيث يوجه الروح السير
كانت تسير الى هناك لتسير الروح والدواليب ترتفع معها لأن روح
الحيوان في الدواليب⁽¹⁴⁵⁾ . وقد اعلمتك ترجمة يوناتان بن عزيرائيل
عليه السلام قال : ذهبوا الى حيث توجهت الارادة الخ.⁽⁹⁰⁾

- 15 فلما تم من وصف الحيوانات⁽¹³⁰⁾ صورها وحركتها وذكر الدواليب

(137) : ع [حزقيال ١٩/١] ، وبلكت هحيوت يلكو هاو فنيم اصلم وبهنشاهحيوت
معل هارص ينشاهو فنيم : ت ج (138) وقال : ت ، - : ج (139) : ع [حزقيال
٢٠/١] ، وهاو فنيم نشاو لعمم : ت ج (140) : ع [حزقيال ٢١/١] ، كى روح هيه باو
فنيم : ت ج (141) فقال : ت ، وقال : ج (142) : ع [حزقيال ٢١/١] ، بلكم يلكو
وكعمدم يعمدو وبهنشام معل هارص ينشاهو فنيم لعمم كى روح هيه باو فنيم : ت ج (143)
تتحرك : ت ، تتحركوا : ج ن (144) انفسها : ت ، انفسهم : ج ن (145) : ع [حزقيال
٢٢/١] ، عل اشريهيه شم هروح للكت يلكو شم هروح للكت وهاو فنيم ينشاهو لعمم كى روح
[هيه - : ج] ١ و فنيم : ت ج

(١٣٢) التي تحت الحيوانات (١٣٠) وارتباطها بها وتحركها بحركتها، أخذ في ادراك ثالث ادركه ورجع لوصف اخر، وهو ما فوق الحيوانات (١٣٠)، فقال : ان فوق الاربع [ة] حيوانات جلّد (١٤٦) ، وفوق الجلد شبه (٦-ب) م عرش وعلى العرش شبه كمرأى بشر (١٤٧) فهذا جملة ما وصفه في الادراك الذي ادركه اولا بنهر كَبّار (١٤٧) .

5

فصل ج [٣]

ج (١-٢٦١)

لما ذكر حزقيال عليه السلام (١٤٨) من صفة المركبة ما وصف في اول السفر عاد له ذلك الادراك بعينه مرة ثانية | عندما اسرى به بمراًى النبوة (١٤٩) لاورشلیم فبين لنا اشياء لم تتبين (١٥٠) اولا. من ذلك ان نقلنا من لفظ حيوانات (١٥١) للفظ كرويين (١٥٢) واعرفنا ان الحيوانات (١٥١) المذكورة 10 اولا هم ايضا ملائكة اعنى الكرويين (١٥٢) فقال : وعند سير الكرويين تسير الدواليب بجانبهم وعند رفع الكرويين اجنحتهم ليصعدوا عن الارض لا تعطف الدواليب عن جانبهم (١٥٣) . واكد ارتباط الحركتين كما ذكرنا. ثم قال : هذا هو الحيوان الذى رأته تحت اله اسرائيل عند نهر كَبّار او علمت انهم كرويون (١٥٤) .

15

(١٤٦) : ع [حزقيال ٢٢/١] ، ان فوق الاربع حيوت رقيق : ت ج (١٤٧) : ع [حزقيال ١٦/١] ، و على الرقيق دموت كسا وعلى الكسا دموت كراه ادم : ت ج (١٤٨) عليه السلام : ت - ، ج (١٤٩) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (١٥٠) تتبين : ت ، تبن : ج (١٥١) : ا ، الحيوت : ت ج (١٥٢) : ا ، كرويين : ت ج (١٥٣) : ع [حزقيال ١٦/١] ، و بلكت هكرويين يلكوها و فنيهم اصلم و نشات هكرويين ات كنفيهم لروم معل هارص لايسوفنيهم جم هم يا صلح : ت ج (١٥٤) : ع [حزقيال ٢٠/١٠] ، هيا هنيه اشر رايق تحت الهى يسرال بنهر كبر و ادع كى كرويين هم : ت ج

تكرر الهور بعينها، والحركات بعينها. ⁽¹⁵⁵⁾ ان الحيوانات
⁽¹⁵¹⁾ هم الكروبون ؛ والكروبون ⁽¹⁵²⁾ هم الحيوانات ⁽¹⁵¹⁾. ثم بين في هذا
 الوصف الثاني معنى اخر، وهو ان الدواليب هم افلاك ⁽¹⁵⁶⁾ قال : وسميت
 الدواليب بالعجلة على مسمعى ⁽¹⁵⁷⁾ ثم بين معنى ثالثا في الدواليب ⁽¹⁵⁸⁾
 5 فقال فيهم : بل الى الموضع الذى يتوجه اليه الرأس تسير وراعه ولا
 تعطف حين تسير ⁽¹⁵⁹⁾.

فقد صرح ان حركة الدواليب ⁽¹⁵⁸⁾ القسرية انما هى تابعة للموضع
 الذى يتوجه اليه الرأس ⁽¹⁵⁹⁾ الذى بين ان ذلك تابع للمكان الذى تذهب
 اليه الروح ⁽¹⁶⁰⁾. ثم زاد معنى رابعا في الدواليب ⁽¹⁵⁸⁾ فقال : والدواليب
 10 ملأى عيوننا على المحيط وذلك لدواليبهم الاربعة ⁽¹⁶¹⁾ | ولم يذكر هذا المعنى
 (١-٧) م
 اولاً ، ثم قال ايضا ⁽¹⁶²⁾ في الدواليب ⁽¹⁵⁸⁾ في هذا الادراك الاخير :
 واجسامهم وظهورهم وايديهم واجنحتهم ⁽¹⁶³⁾. ولم يذكر للدواليب اولاً
 لاجسام ولا ايدي ولا اجنحة ⁽¹⁶⁴⁾ بل انها اجساد فقط ، وصار اخيراً
 الى ان قال انها ذات لحم ويدين واجنحة ، ولكنه لم يذكر لها صورة بوجه.
 15 ثم بين ايضا في هذا الادراك الثانى ان كل دولاب ⁽¹⁶⁵⁾ ينسب
 لكروب فقال : بجانب كروب دولاب وبجانب كروب آخر دولاب

(155) بين : ت ، تين : ج ن (156) : ا ، الا وفنم . . الجليليم : ت ج
 (157) : ع [حزقيال ١٣/١٠] ، لا وفنم لهم قورا هليلجل بازي : ت ج (158) : ا ،
 الا وفنم : ت ج (159) : ع [حزقيال ١١/١٠] ، كى همقوم اشتر يفنه هراش احرىو يلكو
 لا يسبو بلكتن : ت ج (160) : ا ، ال يشريهيه شمه هروح للكت : ت ج (161) :
 ع [حزقيال ١٢/١٠] ، وهاوفنم ملايم عنييم سيب لاربعة او فنم [لاربتم او فنم : ت] :
 ت ج (162) ايضا : ج ن - : ت (163) : ع [حزقيال ١٢/١٠] ، بسم جيبم ويديهم
 وكنفيم : ت ج (164) : ا ، لاوفنم اولاً لا بسر ولا يديم ولا كنفيهم : ت ج (165) :
 ا ، او فن : ت ج

آخر (166) ثم بين ايضا هنا ان الاربعه (167) حيوانات (151) هي حيوان واحد (168) لالتزاق بعضها ببعض قال هذا هو الحيوان الذي رأته تحت اله اسرائيل عند نهر كبار (169). وكذلك ايضا الدواليب (158) انما سماها دولابا واحدا على الارض (170). وان كانت اربعة دواليب (158) كما ذكر لاتصال بعضها ببعض وكونها كلها: ولاربعتها شبه واحد (171). فهذا مازادنا من البيان في صورة الحيوانات والدواليب (172) بهذا الادراك الثاني.

فصل د [٤]

ينبغي ان نذهبك على معنى ما ذهب اليه يوناتان بن عزيا ثيل عليه السلام. وذلك انه لما رأى التصريح بقوله: وسميت الدواليب بالعجلة على مسمعي (173) قطع قطعا ان الدواليب (174) هم السماوات فترجم كل دولاب 0 فلكا، وكل دواليب افلاكا (175). ولا شك عندي انه عليه السلام انما قوَّى عنده هذا التاويل | قول حزقيال عليه السلام. في الدواليب (174) (٧-ب) م انها كمنظر الزبرجد (176). وهذا لون منسوب الى السماء (177) كما هو مشهور.

(166): ع [حزقيال ٩/١٠] ، اوفن احد اصل هكروب احد [+ و افن احد اص هكروب احد : ت] : ت ج (167) ا الاربعة : ج ، لاربع : ت (168) : ا ، حيه احت ت ج (169) : ع [حزقيال ٢٠/١٠] هيا محيه اثر رايق تحت الهى يسرال بنهر كبر : ت (170) : ع [حزقيال ١٥/١] ، اوفن احد بارص : ت ج (171) : ع [حزقيال ١٢/١] دموت احد لاربعتن : ت ج (172) : ا ، الحيوت والافنيم : ت ج (173) : ع [حزقيال ١٣/١٠] ، لافنيم لهم قورا هجلجل بازي : ت ج (174) : ا ، لافنيم : ت ج (175) : ا ، كل اوفن جلجلا وكل اوفنيم جلجليليا : ت ج (176) : ع [حزقيال ١٦/١] ، كه ترشيش : ت ج (177) الى السماء : ت ، للسماء : ج ن

٤٧٣ .

فلما وجد النص : ارى الحيوانات اذا بدولاب واحد على الارض
 (178) الذى يدل ذلك (179) بلا ريب ان الدواليب على الارض (180) صعب
 عليه ذلك بحسب ذلك التاويل ، فطرد تاويله وتأوّل قوله هنا ارض (181)
 انه سطح السماء الذى ذلك ارض (181) بالاضافة لما فوق ذلك السطح فترجم
 5 دولاب واحد على الارض تحت علو السماء (182) . فافهم تاويله كيف
 هو . والذى يدولى ان كان الداعى لهذا التاويل كونه عليه السلام اعتقد ان
 الفلك (183) اسم اول للمساء . ويدولى ان ليس الامر الا هكذا . وذلك ان
 الدرجات اسمها جُلُجْلَة (184) وأُدْحَرْجَك من الصخور (185) ودحرج
 الحجر (186) .

10 ومن اجل ذلك قيل و كالمُتدَحرج امام الزوبعة (187) لتدحرجه ،
 ولذلك سميت جمجمة الرأس جُلُجْلَة (188) لكونها للتدوير (189) ولكون
 (190) كل كرة فهي سريعة الدحرجة سمي كل شئ كرى جُلجالا [فلكا]
 و لذلك سميت السموات « جُلجليم » [افلاكا] لاستدارتها اعني لكونها
 كرية فيقولون هو فلك يدور (191) .

(178) : ع [حزقيال ١٥ / ١] ، وارا هيوت وانه اوفن احد بارص : ت ج
 (179) « ذلك » قبل « يدل » في ج (181) : ا ، ارض : ت ج (180) : ا ، الاوفنم بارص :
 ت ج (181) : ا ، ارض : ت ج (182) : ا ، اوفن احد بارص ملرع لروح شيا : ت ج
 (183) : ا ، جلجل : ت ج (184) جلجلة : ا [وضمنا هذه الكلمة لانها مشتركة بين العبرية
 والعربية] ، جلجلول : ت ج (185) : ع [ارميا ٢٥ / ٥١] ، وجلجلتيه من هسلميم : ت ج
 (186) : ع [التكوين ١٠ / ٢٩] ، ويجل ات هابن : ت ج (187) : ا ، وكجلجلال لفني
 سوفه : ت ج [انظرا شيا ١٣ / ١٧] (188) : ا ، جلجلت : ت ، حوجلولت : ج (189)
 للتدوير : ت ، للدور : ج (190) و لكون : ت ، لان : ج (191) : ا ، جلجل هوا شحوزر :
 ت ج [شبات : ١٥١ ب]

- ويسمون ايضا البكرة ⁽¹⁹²⁾ فلکا ⁽¹⁹³⁾ لهذا المعنى بعينه فقوله سميت
الدواليب بالعجلة على مسمعى ليعلمنا بشكلها. اذ لم يذكر لها شكل ⁽¹⁹⁴⁾
ولا صورة الا ⁽¹⁹⁵⁾ انها افلاك ⁽¹⁹⁶⁾. واما قوله فيها: كالزبرجد ⁽¹⁹⁷⁾ فقد
شرح ذلك ايضا فى الوصف الثانى وقال فى الدواليب ومرآى الدواليب
كنظر حجر الزبرجد ⁽¹⁹⁸⁾. وترجم ⁽¹⁹⁹⁾ يوناتان بن عزياثيل عليه السلام : 5
كنظر حجر قيم ⁽²⁰⁰⁾

- وقد علمت ان بهذا اللفظ بعينه ترجم آنقلوس : شبه صنعة من
(١-٨) م بلاط ⁽²⁰¹⁾. وقال كعابد حجر قيم ⁽²⁰²⁾ فلا فرق | بين قوله : كنظر
حجر الزبرجد ⁽²⁰³⁾ وبين قوله : شبه صنعة من بلاط ⁽²⁰¹⁾. فافهم هذا ولا
تستشنع كونى ذكرت تاويل يوناتان بن عزياثيل عليه السلام وتاولت خلافه 10
فانت تجد كثيرا من الحكماء ⁽²⁰⁴⁾ ، بل من المفسرين يخالفون تاويله فى
بعض الفاظ ، وفى معان كثيرة من معانى النبیین ⁽²⁰⁵⁾. فكيف لا يكون
(١-٢٦١) ج ذلك فى هذه الغوامض ؟ وايضا فانى لا ارجح لك تاويلي ، بل افهم
تاويله كله مما نبهك. وافهم تاويلي ، والله اعلم باي التاويلين هو المطابق
لما اريد. 15

(192) البكرة : ت ، البكرة : ج (193) : ا ، جلجل : ت ج (194) شكل : ت ،
شكلا : ج (195) الا : ت ، لا : ج (196) : ا ، جلجل : ت ج (197) : ا ،
كترشيش : ت ج (198) : ع [حزقيال ١١ / ٩] ، الاوفيم ومراء هاوفيم كمين ابن
ترشيش : ت ج (199) ترجم : ت ، ترجمه : ج (200) : ا ، كمين ابن طبا : ت ج
(201) : ع [الخروج ١٠ / ١٤] ، كمنه لبنت هسفير : ت ج (202) : ا ، كهويد ابن
طبا : ت ج (203) : ا ، كمين ابن ترشيش : ت ج (204) : ا ، الحكيم : ت ج (205) :
ا ، النبایم : ت ج

فصل ٥ [٥]

مما ينبغي ان تتنبه عليه قوله : رؤى الله ⁽²⁰⁶⁾ ولم يقل مرأى ⁽²⁰⁷⁾
 بلفظ الافراد الا مرأى ⁽²⁰⁸⁾ لأنها ادراكات كثيرة مختلفة الانواع اعنى
 ثلاثة ادراكات : ادراك الدوايب ⁽²⁰⁹⁾ ، وادراك الحيوانات ⁽²¹⁰⁾ ، وادراك
 5 الادم الذى فوق الحيوانات ⁽²¹⁰⁾ . وفى كل ادراك منها قال : ورأيت ⁽²¹¹⁾
 وذلك ان فى ادراك الحيوانات ⁽²¹⁰⁾ قال : فرأيت فاذا بريح عاصفة
الخ. ⁽²¹²⁾ . وفى ادراك الدوايب ⁽²⁰⁹⁾ قال : رأيت الحيوانات اذ بدولاب
 واحد على الارض ⁽²¹³⁾ . وفى ادراك الآدم ⁽²¹⁴⁾ الذى فوق الحيوانات
بالرتبة قال : ورأيت كنظر النحاس اللامع الخ. من مرأى حقويه الخ. ⁽²¹⁵⁾
 10 ولم يكرر لفظ : ورأيت ⁽²¹¹⁾ بوجه فى وصف المركبة الا فى هذه الثلاث
 كرات ⁽²¹⁶⁾ . وقد بينوا حكماء ⁽²¹⁷⁾ « المشنه » هذا المعنى ، وهم نهونى عليه.
 وذلك انهم قالوا إن الإدراكين الاولين اعنى | ادراك الحيوانات ⁽²¹⁰⁾ (٨ - ب) م
 و الدوايب ⁽²⁰⁹⁾ فقط يجوز تعليمه.

(206) : ع [حزقيال ١/١] ، مراوت الهيم : ت ج (207) : ا ، مراة : ت ج
 (208) : ا ، مراوت : ت ج (209) : ا ، الاونيم : ت ج (210) : ا ، الحيوت :
 ت ج (211) : ا ، وارا : ت ، وارى : ج (212) : ع [حزقيال ١/٤] ، وارا
 [وارى : ج] وهنه روح صمره كو : ت ج (213) : ع [حزقيال ١٥/١] ، وارى هيوت
 وهنه اوفن احد بارص كو : ت ج (214) ادم : ت ، الامر : ج ن (215) : ع [حزقيال
 ٢٧/١] ، وارى [ا : ت] ، كعين حشمل وكو لمراء متنيو وكو : ت ج (216) كرات :
 ت ، بدات : ج (217) حكما : ج ، حكى : ت

و الإدراك الثالث الذى هو النحاس اللامع⁽²¹⁸⁾ وما اتصل بذلك
لا يعلم منه غير رؤس الفواصل (*) وسيدنا القديس⁽²¹⁹⁾ يعتقد ان
الثلاثة⁽²²⁰⁾ الإدراكات كلها تسمى قصة الامر⁽²²¹⁾ وهى التى لا يعلم منها
غير رؤس الفواصل⁽²²²⁾. ونصهم فى ذلك هو هذا الى اين [تُعلم]؟ قصة
الامر؟ الربى ماير يقول: حتى « ورأيت »⁽²²³⁾ الاخير. الربى اسحق يقول: 5
« الى النحاس اللامع ». ومن « ورأيت »⁽²²⁴⁾ [الاول] حتى « النحاس
اللامع » تعلم تماما. من هناك فصاعدا ، تعطى [للمتعلم] رؤس
الفواصل. البعض يقول : من « ورأيت » [الاول] حتى « النحاس
اللامع » تعطى له رؤس الفواصل. ومن هناك وما بعد [يعلم] ، اذا كان
حكما فاهما بنفسه ، والا فلا. ⁽²²⁵⁾ 10

فقد بان لك من نصوصهم انها إدراكات مختلفة. والتنبيه عليها
ورأيت. ورأيت ورأيت⁽²²⁶⁾ وانها مراتب. وان الإدراك الأخير منها
وهو المقول عنه : ورأيت كمنظر النحاس اللامع⁽²²⁷⁾ اعنى صورة الرجل
المُبْعَض⁽²²⁸⁾ الذى قيل فيه : من رأى حقويه الى فوق ، ومن رأى
حقويه الى تحت⁽²²⁹⁾ هو ⁽²³⁰⁾ آخر الإدراكات واعلاها والاختلاف ايضا 15

(218) انظر الرقم 215 (219) : ا ، راثى هفرقيم و رينو هقد وش : ت ج (220)
الثلاثة : ت ، الثلث : ج (221) : ا ، معسه مركبه : ت ج (222) : ا ، راثى هفرقيم :
ت ج (223) حزقيال ٢٧/١ (224) حزقيال ٤/١ (225) : ا ، عد هيكن معسه مركبه ؛
مايراو مرعد وارا پتره ؛ يصحق اوامرعد حشمل من وارا حشمل مجهرين ابجورى مكان وايلك
موسرين لو راثى هفرقيم ايكاد امرى من وارا و عد حشمل مسرين راثى هفرقيم مكان وايلك
ام هيه حكم مين مدعتو اين واى لا لا : ت ج [حجيجه ١٣ -] (226) : ا ، وارا وارا
وارا : ت ج [الاان الفات الاخير يا . فى ج] (227) : ع [حزقيال ٢٧/١] ، وارى كمين
حشمل : ت ج (228) المبعض : ت ، المبعضه : ج ن (229) : ع [حزقيال ٢٧/١] ، مره
متنيو ولمله [لمطه : ج] ، وعمره متنيو ولمطه [لمطه : ج] : ت ج (230) هو : ت ، هى : ج

- بين الحكماء⁽²³¹⁾ . هل يجوز ان يشار في تعليمه بشئ اعني⁽²³⁰⁾ باعطاء رؤس
 الفواصل⁽²³²⁾ ولا يجوز بوجه ان يشار في تعليم هذا الادراك الثالث ،
 ولو برؤس الفواصل⁽²³³⁾ بل من هو حكيم وفاهم بنفسه⁽²³⁴⁾ . وكذلك
 ايضا الاختلاف بين الحكماء⁽²³⁵⁾ كما ترى في الادراكين الاولين ايضا
 5 اعني الحيوانات والدواب⁽²³⁶⁾ . هل يجوز تعليم معاني ذلك بتصريح اولا
 يجوز الا باشارة وألغاز برؤس الفواصل⁽²³³⁾ وينبغي ان تنبه ايضا على
 ترتيب هذه الادراكات | الثلاثة . وذلك انه قدّم ادراك الحيوانات⁽²³⁷⁾ (٩-١) م
 لانها اقدم بالشرف والسببية كما ذكر : لان روح الحيوان في الدواب .
 وبغير ذلك ايضا ، وبعد الدواب⁽²³⁹⁾ الادراك الثالث الذي هو
 10 اعلى رتبة من الحيوانات كما بان . وعلّة ذلك ان الادراكين متقدمان
 في العلم ضرورة للادراك الثالث ، فهما⁽²⁴⁰⁾ يستدل عليه .

فصل و [٦]

- اعلم ان هذا المعنى الجليل العظيم الذي اخذ حزقيال عليه السلام
 ان يعلمنا به من وصف المركبة بالتحريك النبوي الذي حرّكه ، لإعلامنا
 15 به هو المعنى بعينه الذي اعلّمنا به اشعيا عليه السلام⁽²⁴¹⁾ بتجميل لا يحتاج
 الى هذا التفصيل وهو قوله : رأيت السيد [الله] جالسا على عرش عال
 رفيع وأذياله تملأ الهيكل من قوته السّرافون قائمون الخ⁽²⁴²⁾ . قد بينوا لنا

(231) ا ، الحكيم : ت ، الحكيم : ج (232) : ا ، بمسيرت رائي هفرقيم : ت ج
 (233) ا ، برائي هفرقيم : ت ج (234) : ا ، حكم ومين مدعتو : ت ج (235) :
 ا ، الحكيم - ب (236) : ا ، الحيوت والافنيم . ت ج (237) : ا ، الحيوت : ت ج
 (238) ع [حزقيال ٢١ : ٢] ، كي روح هنيه باوفنيم . ت - (239) : ا ، الاوفنيم :
 ت ج (240) مهبها ت - وهبها ج (241) عليه السلام : ت - - ج (242) [اشعيا
 ٢٠ - ٢١] . وردت الله | ادق | ت [بوشب عل كمار ونشاو شوليو ملايم ات ههكل
 شرفيم عومدم كو - -

الحكماء ⁽²¹⁵⁾ ذلك كله . ونهونا على هذا الباب ، وقالوا : إن الإدراك الذى أدركه حزقيال هو بعينه الإدراك الذى أدركه أشعيا . ومثلوا فى ذلك مثالا برجلين رأيا السلطان حين ركوبه

أحد هما من اهل الحاضرة .

5

والثانى من اهل البادية .

فالذى من اهل الحاضرة لعلمه بان اهل البلد عالمون بهيئة ركوب السلطان لم يصف هيئة ركوبه ، بل قال رأيت السلطان فقط .

(٩-ب م) والآخر لكونه يريد يصف لاهل البادية | الذين لاعلم لهم بشئ من هيئاته فصل لهم كيف هيئة ركوبه ، وصفة اجناده ومتصرفيه ⁽²⁴³⁾ والذين ينفذون اوامره .

10

وفى هذا القدر من التنبيه فوائد عظيمة جدا وهو قولهم فى «حجيجه» : كل ما رآه حزقيال رآه أشعيا . أشعيا مثل رجل المدينة الذى رأى الملك اما حزقيال فمثل رجل القرية الذى رأى الملك ⁽²⁴⁴⁾ . وهذا النص يمكن

ان يتناول لقائله ما ذكرته أولا ، وهو ان أشعيا لم يكن اهل عصره محتاجين لبيان لهم ذلك التفصيل ، بل كفاهم قوله : ورأيت الله الخ .

15

وابناء المهجر ⁽²⁴⁵⁾ كانوا محتاجين لهذا التفصيل ويمكن ان يكون هذا

(٢٦٢-١) ج القائل اعتقد ان أشعيا اكمل من حزقيال | وان هذا الإدراك الذى اندهش له حزقيال واستهوله كان عند أشعيا معلوما علما لا يقتضى الاخبار به باغراب لكونه امرا معلوما عند الكاملين .

(243) متصرفيه : ت ، متصرفيه . ج (244) ، ا ، [حجيجه ١٢ ب] ، كل م .
[. . ج] شراء يحزقيال راه يشعيا يشعيا دونه لب كرك شراء ات هلك يحزقيال دونه لب
كفر شراء ات هلك . ت ج (245) ، ا ، وإذا ات ادق [الله : ج] ، وبنى هجوله [+
هجلوه : ج] : ت ج

فصل ز [V]

- من جملة ما ينبغي البحث عنه تقييد (246) ادراك المركبة بالسنة والشهر واليوم وتقييد (246) الموضع. فهذا مما ينبغي ان يطلب له معنى، ولا يظن انه امر لا معنى فيه. ومما ينبغي تأملاه وهو مفتاح الجميع قوله: انفتحت السموات (247). وهذا شيء كثر في كلام الانبياء اعنى ذكر استعارة (248) الانفتاح، وانفتاح الابواب ايضا: افتحوا الابواب (249) وفتح ابواب السماء (250)، وارتفعن ايها المداخل الابدية (251) افتحوا لى (1-10) م ابواب البر (252) ومن هذا كثير. ومما يجب ان نتنبه عليه كون هذا الوصف كله وان كان بمرأى النبوة (253) بلا شك كما قال: وكانت عليه هناك يد الرب (254). لكنه مع ذلك تغيرت العبارة عن اجزاء هذا الوصف تغيرا عظيما جدا. وذلك انه لما ذكر الحيوانات (255) قال: شبه اربعة حيوانات (256) ولم يقل اربعة حيوانات (257) فقط. وكذلك قال: وشبه على رؤس الحيوان جلد (258). وكذلك قال: شبه عرش كمرأى حجر اللازورد (259) وكذلك قال: شبه كمرأى بشر (260).

(246) تقييد: ت، تقييد: ج (247) حزقيال ١/١، نفتحو هشيم: ت ج (248) استعارة: ت، استعار: ج (249) ع [اشعيا ٢٦/٢]، فتحو شمرم: ت ج (250) ع [المزمور ٢٣/٧٧]، ودلى شيم فتح: ت ج (251) ع [المزمور ٩/٢٣]، وشاو فتحي عو: ت (252) ع [المزمور ١٩/١٧]، فتحو شمرى صدق: ت ج (253) ع [اشعيا ٢٦/٢]، وتهي هليوشم يدا لله [ادق: ت]: ت ج (254) ع [حزقيال ٣/١]، دوت اربع حيوت: ت ج (255) ع [حزقيال ٢١/١]، دوت اربع حيوت: ت ج (256) ع [حزقيال ٢٢/١]، دوت على راشي هيه رقيق: ت ج (257) ع [حزقيال ٢٢/١]، دوت على راشي هيه رقيق: ت ج (258) ع [حزقيال ٢٢/١]، دوت على راشي هيه رقيق: ت ج (259) ع [حزقيال ٢٦/١]، كمراد من سفر دموت ك: ت ج (260) ع [حزقيال ٢٦/١]، دموت ادم: ت ج

كل هذه قال فيها شبه ⁽²⁶¹⁾ . اما الدواليب ⁽²⁶²⁾ فانه لم يقل فيها شبه دولاب ولا شبه دواليب ⁽²⁶³⁾ بوجه الا اخبارا مطلقا بصورة وجودية على ماهي عليه ولا يغلطك قوله : ولا ربعتها شبه واحد ⁽²⁶¹⁾ لان ذلك ⁽²⁶⁵⁾ ليس في هذا النسق ، ولا بحسب المعنى المشار اليه . وجاء في الادراك الاخير اكّد هذا المعنى وبينه وذكر الجلد ⁽²⁶⁶⁾ مطلقا ، لما بدأ بذكره وفصله وقال : ورأيت فاذا على الجلد الذي على رؤس الكرويين مثل حجر الازورد مثل شبه عرش قد ترأى عليهم ⁽²⁶⁷⁾ . اطلق القول هنا في الجلد ⁽²⁶⁶⁾ ولم يقل شبه جلد ⁽²⁶⁸⁾ كما كان عند اضافته لرؤس شبه الحيوانات ⁽²⁶⁹⁾ . اما العرش ⁽²⁷⁰⁾ فقال شبه عرش ترأى عليهم ⁽⁷⁷¹⁾ دليلا ⁽²⁷²⁾ على تقدم ادراك الجلد ⁽²⁶⁶⁾ اولا ، وبعد ذلك : ترأى له عليه شبه عرش ⁽²⁷³⁾ فافهم ذلك .

ومما يجب ان تنبه عليه كونه وصف في الادراك الاول ان الحيوانات ⁽²⁵⁵⁾ ذات اجنحة وايدي بشر ⁽²⁷¹⁾ معا . وفي هذا الادراك الثاني الذي (١٠-ب) م بين فيه ان الحيوانات هي الكرويون ⁽²⁷⁵⁾ ادرك اولا اجنحتها فقط . وبعد ذلك حدثت لها ⁽²⁷⁶⁾ ايدي بشر ⁽²⁷⁴⁾ في ادراكه قال : فظهر

(261) . ا ، دموت : ت ج (262) ؛ ا ، الاوفيم : ت ج (263) ؛ ا ، دموت اوفن ولا دموت اوفيم : ت ج (264) ؛ ع [حزقيال ٢٦/١] ، دموت احد لا ربعن : ت ج (265) ذلك بعد ليس في ت (266) ؛ ا ، الرقيم : ت ج (267) ؛ ع [حزقيال ١٠/١] ، واري وهنه ال هر قيع [اشر عل راشي هكرويم كابن سفين كراه دموت كساره عليهم : ت ج (268) ؛ ا ، دموت رقيم : ت ج (269) ؛ ا ، لراشي دموت هحيوت : ت ج (270) ؛ ا ، الكسا : ت ج (271) القسم الاخير من الرقم 267 (272) دليلا . ت ، دليل . ج (273) ؛ ا ، راء لوعليو دموت كسا : ت ج (274) ؛ ا ، يدي ادم : ت ج (275) ؛ ا ، الحيوت هي الكرويم : ت ج (276) لها . ت ، ج .

في الكرويين شكل يد بشر تحت اجنحتهم⁽²⁷⁷⁾ قوله شكل⁽²⁷⁸⁾ مثل قوله
شبه⁽²⁶¹⁾ ورتبة⁽²⁷⁹⁾ ذلك تحت⁽²⁸⁰⁾ اجنحتهم⁽²⁸¹⁾ فافهم هذا. تأمل كيف
صرح بقوله : الدوايب معهم⁽²⁸²⁾ . وان كان لم يصفها بصورة. قال
ايضا : ومثل مرأى قوس الغمام في يوم مطر كان مرأى هذا الضياء من
5 حوله. هذا مرأى شبه مجد الرب⁽²⁸³⁾ مادة القوس⁽²⁸⁴⁾ الموصوفة
وحقيقتها وما هيها معلومة. وهذا اغرب ما يمكن ان يكون في التشبيه
والتمثيل. وهذا بلا شك بقوة نبوية فافهم ذلك.

ومما يجب ان تتنبه عليه تبعضه شبه بشر على العرش⁽²⁸⁵⁾ واعلاه
كمنظر النحاس اللامع⁽²⁸⁶⁾ واسفله كمرأى نار⁽²⁸⁷⁾ وهذه لفظة : النحاس
10 اللامع⁽²⁸⁸⁾ يئذا انها مركبة من معنيين « حشش + مل » يعنى السرعة
وهو دليل « حش » ، والقطع وهو دليل⁽²⁸⁹⁾ « مل » القصد اجتماع معنيين
متباينين باعتبار جهتين عليه علو وسفل على طريق التشبيه.

وقد نبهونا تنبها ثانيا ، وقالوا انه مشتق من الكلام والسكرات
قالوا هم تارة ساكتون وتارة متكلمون⁽²⁹⁰⁾ اشتقوا السكرات من :
15 طالما ساكت⁽²⁹¹⁾ تنبها⁽²⁹²⁾ على المغنيين بكلام دون صوت. ولا شك

(277) : ع [حزقيال ٨/١٠] ، وير الكرويين تبنت بد ادم تحت كنفيهم : ت ج
(278) : ا ، تبنت : ت ج (279) رتبة : ت ج ، رتبة : ن (280) تحت : ت ج ، تحته
تحت : ن (281) : ا ، كنفيهم : ت ج (282) : ع [حزقيال ١٩/١٠] ، اوفنيم لمتن
[لملة : ج] : ت ج (283) : ع [حزقيال ٢٨/١] ، كزاد هقشت اشر يحمي بمن يوم
هشتم كن مره هنجه سيب هوامراه دموت كبود الله [ادنى : ت] : ت ج (284) : ا ،
القشت : ت ج (285) : ا ، دموت ادم شمل هكسا : ت ج (286) : ا ، كعين حشمل :
ت ج (287) : ا ، كراه اش : ت ج (288) : ا ، حشمل : ت ج (289) دليل : ت ،
مدلول : ج ن (290) : ا ، فميم حشوت فميم مللوت : ج (291) : ع [اشعيا ١٤/٤٢] ،
هشيتي معلوم (معولم : ج) : ت ج (292) تنبها : ت ، تنبيه : ج

- ان قواهم تارة ساكتون وتارة متكلمون⁽²⁹⁰⁾ . انما هو عن شيء مخلوق .
 فارى كيف صرحوا لنا ان هذه شبه بشر على العرش⁽²⁹³⁾ المُبْعَض ،
 ليس ذلك مثالا عنه تعالى عن كل تركيب ؛ بل مثالا⁽²⁹¹⁾ عن شيء مخلوق .
 وهكذا قال النبي⁽²⁹⁵⁾ : مرأى شبه مجد الرب⁽²⁹⁶⁾ . ومجد الرب⁽²⁹⁷⁾
 (١١-١) م ليس هو الرب⁽²⁹⁸⁾ كما بينا مرات . فكل | ما مثل في هذه الادراكات
 كلها انما هو مجد⁽²⁹⁹⁾ الله⁽²⁹⁸⁾ اعنى المركبة لا الراكب⁽³⁰⁰⁾ ، ان لا يمثل
 تعالى . فافهم هذا .

- فقد اعطيناك ايضا في هذا الفصل من رؤس الفواصل⁽³⁰¹⁾ ما اذا
 ضمنت⁽³⁰²⁾ تلك الرؤس⁽³⁰³⁾ جاءت منها جملة مفيدة في هذا الغرض .
 واذا تأملت كل ما قلناه في فصول هذه المقالة الى هذا الفصل ، تبين لك
 من هذا المعنى اكثره ، او كله الا جزئيات يسيرة ، وتكريرات قول
 يخفى امرها . ولعل عند التأمل البليغ ينكشف ذلك ، ولا يخفى منه شيء
 ولا تتعلق⁽³⁰⁴⁾ آمالك بانك تسمع منى بعد هذا الفصل ولو كلمة واحدة
 في هذا المعنى ، لا بتصریح ولا بتلويح ؛ لانه قد قيل في ذلك كل ما يمكن
 قوله ، بل قد تفحمت كثيرا ، فلنأخذ في معان اخرى من جملة المعانى
 التى أوامِّل ان بينها في هذه المقالة .

(293) : ا ، دموت ادم شعل هكذا : ت ج (294) مثالا : ت ، مثال : ج (295)
 النبي : ج ، النبياء : ت (296) : حزقيال ١/٣ [، هوامراء دموت كبود الله : ت ج (297) :
 ا ، كبود الله [ادنى : ت] . ت ج (298) الله : ج ، ادنى : ت (299) : ا ، كبود
 ت ج (300) : ا ، الروكب : ت ج (301) : ا ، راشي هفرقيم : ت ج (302) ضمت :
 ت ، تمت : ج ن (303) : ا ، الراشيم : ت ج (304) تتعلق : ت ج ، تعلق : ن

فصل ح [٨]

كل الأجسام الكائنة الفاسدة انما يلحقها الفساد من جهة مادتها لا غير. اما من جهة الصورة وباعتبار ذات الصورة ، فلا يلحقها فساد ، (٢٦٢-ب) ج بل هي باقية. الاترى ان الصور النوعية كلها دائمة باقية ، وانما يلحق (305) الفساد للصورة بالعرض اعنى لمقارنتها المادة وطبيعة المادة وحقيقتها 5 انها ابدا لا تنفك من مقارنة العدم (306). فلذلك لا تثبت فيها صورة (١١-ب) م بل تخلع صورة وتلبس اخرى دائما. وما اغرب قول سليمان بحكمة في تشبيه المادة بامرأة الرجل الزانية (307) لان لا توجد مادة دون صورة بوجه. فهي امرأة رجل (308) دائما ، لا تنفك من رجل (309) ولا توجد خالية 10 (310) ابدا ، ومع كونها امرأة رجل (308) فلا تبرح طالبة رجلا (311) اخر تستبدل به بعلمها ، وتخدعه وتجذبه بكل وجه الى ان ينال منها ما كان ينال بعلمها.

وهذه حال المادة وذلك ان اى صورة كانت فيها فتلك الصورة تُهَيَّسُهَا لقبول صورة اخرى ، ولا تزال في الحركة لخلع هذه الصورة 15 الحاصلة وتحصيل اخرى ، (312) وهى الحال بعينها بعد حصول الصورة الاخرى. فقد بان ان كل تلاف وفساد أو نقص ، انما هو من اجل المادة. وبيان ذلك فى الانسان مثالا ان تشويه صورته ، وخروج اعضائه عن طبيعتها. وكذلك ضعف افعاله (314) كلها او بطلانها ، او اضطرابها ، لا فرق بين (315) ان يكون ذلك كله فى اصل الجيلة او طارئا عليه (316) 20 انما ذلك كله تابع لمادته الفاسدة ، لا لصورته .

(305) يلحق : ج ، لحق : ت (306) العدم : ت ، هدم : ج (307) : ا ، باث : ايش زونه : ت ج (308) : ا ، اشت ايش : ت ج (309) : ا ، ايش : ت ج (310) : ا ، فنديه : ت ج (311) رجلا : ج ، رجل : ت (312) ولا تزال ... اخرى : ت ، - : ج (313) افعاله : ت ، افعاله : ج (315) بين : ج ، - : ت (316) عليه : ت ، عليها : ج

وكذلك كل حيوان انما يموت ويمرض من اجل مادته لا من اجل صورته . وجميع معاصي الانسان وخطاياهم⁽³¹⁷⁾ كلها ، انما هي تابعة لمادته لا لصورته . وفضائله كلها انما هي تابعة لصورته . مثال ذلك ان ادراك الانسان بآثاره وتصوره كل معقول ، وتدبيره لشهوته وغضبه وفكرته في ما⁽³¹⁸⁾ ينبغي ان يؤتى⁽³¹⁹⁾ وما ينبغي ان يحتجب ، كل ذلك تابع لصورته . 5

(١٢-١) اما | اكله وشربه ونكاحه وشهره في ذلك وكذلك غضبه ، وكل خلق شيء⁽³²⁰⁾ يوجد له ، فان ذلك كله تابع لمادته . فلما تبين ان الامر كذلك ، ولم يمكن بمقتضى الحكمة الالهية ان توجد مادة دون صورة ، ولا ان توجد صورة من هذه الصور دون مادة ولزم ارتباط هذه الصورة الانسانية الشريفة جدا التي قد بينا انها صورة الله وشبهه⁽³²¹⁾ بهذه المادة 10

الترابية الكدرة المظلمة الداعية له لكل نقص وفساد ، جعل لها اعنى الصورة الانسانية قدرة على المادة ، واستيلاء وحكما وسلطانا⁽³²²⁾ حتى تقهرها وتردع دواعيها ، وتردها على⁽³²³⁾ اقوم ما يمكن واعدله .

ومن هنا تقسمت مراتب الآدميين :

15 فن الناس ، الاشخاص الذين رومهم دائما اثار الاشرف وطلب البقاء الدائم على مقتضى صورته الشريفة ، فلا يفكر الا في تصور معقول ، وادراك رأى صحيح في كل شيء واتصال بالعقل الالهي الفاضل⁽³²⁴⁾ عليه الذي منه وجدت تلك الصورة . وكما دعت دواعي المادة لبقاريتها وعارها المشهور تالسم ، لما نشب فيه واستحي⁽³²⁵⁾ وخجل مما ابتلى به ، ورام التقليل من ذلك العار جهده والتحفظ منه بكل وجه ، كانسان ينط عليه 20 السلطان وامره بان ينقل زبلا من موضع لموضع⁽³²⁶⁾ اهانة له ، فان ذلك

(317) خطاياهم : ت ، خطاياهم : ج (318) في ما : ت ، فيما : ج (319) يؤتى : ت ج ، يؤتى : ن (320) مئ : ج ، ساء : ت (321) : ا ، صلم الهم ودموتو : ت ج (322) سكا وسلطانا : ت ، حكم وسلطان : ج (323) عل : ت ، الى : ج (324) الفاضل : ت ، المفيض : ج (325) استحي : ت ، استحا : ج (326) لموضع : ت ، الى موضع : ج

الانسان يروم جهده ان يتستر⁽³²⁷⁾ في حال تلك الالهانة وعسى ان⁽³²⁸⁾ ينقل شيئا يسيرا لموضع قريب لعله⁽³²⁹⁾ لا تتمرث⁽³³⁰⁾ له يد ولا ثوب ولا يراه احد⁽³³¹⁾ | هكذا يفعل الاحرار. اما العبد فيسر⁽³³²⁾ بذلك ، ويرى (١٢-ب) م انه لم يكلف كبير مشقة ، ويرتقى بحملة جسده في ذلك الزبل ، والوسخ و يبلطخ وجهه ويديه⁽³³²⁾ وينقل في الاشهار ، وهو يضحك ، ويفرح 5 ويصفق بيديه⁽³³³⁾ وهكذا احوال الناس.

فان⁽³³⁴⁾ الناس اشخاص كما قلنا ، كل دواعى المادة عندهم عار وقبيح ونقائص لزمّت ضرورة وبخاصة الحاسة اللامسة التي هي عار علينا كما ذكر ارسطو التي بحسبها نشهى الاكل والشرب والنكاح. فانه 10 ينبغى للعاقل⁽³³⁵⁾ التقليل من ذلك ما امكن والتستر به ، والتألم لفعله⁽³³⁶⁾ وان لا يقع في ذلك كلام⁽³³⁷⁾ ولا يبسط قول⁽³³⁸⁾ ولا يجتمع لهذه الاشياء ، بل يكون الانسان حاكما على هذه الدواعى كلها مقصرا فيها جهده ولا يتناول منها الا مالا بد منه ، ويجعل غايته غاية الانسان من حيث هو انسان وهو تصور المعقولات لا غير، التي⁽³³⁹⁾ اكدها واشرفها 15 ادراك الاله ، والملائكة ، وسائر افعاله حسب المقدرة . وهؤلاء الاشخاص هم الذين هم⁽³⁴⁰⁾ مع الله لا يبرحون وهم الذين قيل لهم : انكم الهة وبني العلى كلهم⁽³⁴¹⁾ وهذا هو المطلوب من الانسان اعنى ان هذا هي غايته.

واما الآخرون المحجوبون عن الله وهم زمرة الجاهلية ، فبعكس هذا عطلوا كل فكر وروية في معقول ، وجعلوا غايتهم تلك الحاسة 20 التي هي عارنا الاكبر اعنى حاسة اللمس. فلا فكر لهم ولا روية الا

(327) يتستر : ت ج ، يستتر : ن ، يستتر : ن (328) ان : ت ، - : ج (329) لعله : ت ، ولعله : ج (330) تتمرث : ج ن ، تتمرث : ي ، تتمرث : ت (331) احد : ج ، اخر : ت (332) يديه : ت ، يده : ج (334) فان : ت ، - : ج (336) لفعله : ت ، بذله : ج (335) للعاقل : ن ، - : ت ج (337) كلام : ت ، كلاما : ج (338) قول : ت ، قولاً : ج (339) التي : ت ، الذى : ج (340) هم : ج ، - : ت (341) ع [المزبور ٦ / ٨١] ، الهيم اتم و بنى عليون كلكم : ت ج

(١٣ - ١) م في اكل ونكاح لا غير. كما بُيِّن في | الأشقياء في انهاهم في الاكل
(١-٢٦٣) ج والشرب والنكاح. قال: وهؤلاء ايضا غووا | بالخمير وتاهوا بالمسكر الخ.

وقال: كل الموائد امتلئت من القدر، فلم يبق موضع ⁽³⁴²⁾ وقال:

والنساء يتسلطن عليه ⁽³⁴³⁾، عكس ما طلب بهم في اول الخلقة: والى

بعلك تنقاد اشواقك وهو يسود عليك ⁽³⁴⁴⁾. ووصف شدة شرهم ايضا ٥

وقال: كل يصهل على امرأة قريبه ⁽³⁴⁵⁾ وقال: على قتلى بنت شعبي ⁽³⁴⁶⁾.

ولهذا المعنى جعل سليمان الامثال ⁽³⁴⁷⁾ كله للنهي عن الزنا والشرب

المسكر. اذ هذان فيهما انهماك المسخوط عليهم المبعدين من ⁽³⁴⁸⁾ الله الذين

قيل فيهم: فانها ليست للرب ⁽³⁴⁹⁾ وقيل: فاطرحهم عن وجهي وليخرجوا.

⁽³⁵⁰⁾ واما قوله: من يجد المرأة الفاضلة ⁽³⁵¹⁾. وذلك المثل كله فهو بين، 10

لانه اذا اتفق لشخص ما مادة جيدة متأتية غير غالبية له ولا مفسدة
لنظامه، فانها موهبة الهية.

وبالجملة ان ⁽³⁵²⁾ المادة المتأتية يسهل قودها كما ذكرنا، وان كانت

غير متأتية. فانه لا يمتنع على المرتاض ردعها. ولذلك ادب سليمان ⁽³⁵³⁾

بتلك الآداب كلها هو، وغيره. واوامر الشريعة ونواهيها انما هي لردع 15

دواعي المادة كلها، فينبغي لمن آثر ان يكون انسانا حقيقة، لا بهيمة

في شكل انسان، وتخطيطه ان يجعل وكده في استنقااص كل دواعي

(342) ع: [اشعيا ٧٤٨/٢٨]؛ وجم اله بيبين شجر وبشكر تموجو وقال: كل كل
شاحنوت ملا وقيا صواه بلى مقدم: ت ج (343): ع [اشعيا ٢١/٣]، ونشيم مشلوهو:
ت ج (344): ع [التكوين ١٦/٣]، وال ايشك تشوقتك وهو امثل بك: ت ج (345):
ع [ارميا ٨/٥]، ايش ال ائت رعوهم يصلو: ت ج (346): ع [ارميا ١/٩] كي كلم منا
فيوم وجو: ت ج (347): ا، مثل: ت ج (348) من: ت، من: ج (349): ع
[ارميا ١٠/٥]، كي لا [لوا: ت] لله: ت ج (350): [ارميا شلح ممل قتي ويصاو:
ت ج ١/١٥]، (351): ع: [] الامثال ١٠/٣١، ائت حيل مي يمسا: ت ج
(352) ان: ج -، ت: (353): ا، شله: ت ج [كما اثرتنا سابقا ان المؤلف يكتب
الاسماء اليهوديه بالعبرية دائما، وبعضا نشر الى اصلها]

المادة من اكل وشرب ونكاح وغضب ، وسائر الخلق التابعة للشهوة والغضب ويستحي منها ، ويجعل لها مراتب في نفسه ، اما ما لا بد منه كالاكل والشرب ، فيقتصر منه على الانفع . وبحسب حاجة الاعتداء ، ولا بحسب اللذة ، ويقصر الكلام فيه ايضا والاجتماع عليه ، قد (١٣ - ب) م علمت كراهمهم للطعام الذي ليس واجبا⁽³⁵⁴⁾ وان الفضلاء مثل فنحاس بن ياثير ما أكل قط عند احد ، ورام سيدنا القديس⁽³⁵⁵⁾ ان ياكل عنده فلم يفعل⁽³⁵⁶⁾ .

واما الشرب فتحكمه حكم الطعام في القصد⁽³⁵⁷⁾ . واما الاجتماع للشرب المسكر فليكن عندك اشد عارا من اجتماع اقوام عرايا مكشوف⁽³⁵⁸⁾ العورات يتغوطون نهارا في مجلس واحد . وبيان ذلك ان التغوط امر ضروري ليس للانسان في دفعه حيلة . والسكر من فعل الرجل الردي باختياره واستقباح كشف العورة مشهور لا معقول ، وافساد العقل والجسم محتنب بالعقل . فلذلك ينبغي لمن آثر ان يكون انسانا ان يجتنب هذا ، ولا يوقع فيه كلاما . واما النكاح فلا احتاج ان اقول في ذلك زائدا على⁽³⁵⁹⁾ ما قلته في شرح «الأبوت»⁽³⁶⁰⁾ مما جاء في شريعتنا الحكيمة الطاهرة من كراهة ذلك ، وتحريم ذكره او الحديث فيه بوجه ولا بسبب .

وقد علمت قولهم ان اليسع⁽³⁶¹⁾ عليه السلام . انما تسمى⁽³⁶²⁾ قد يسا⁽³⁶³⁾ لاضرابه عن الفكرة في ذلك حتى أنه لم يحتلم⁽³⁶¹⁾ . وقد علمت قولهم

(354) : ا ، لسودة شايته شل مصوه : ت ج [فسحيم ٤٩ - ا] (355) : ا ، رينو هقدوش : ت ج (356) انظر حولين ٧ - ١ - ب (357) القصد : ت ، القصر : ح ن ، القدر : ي (358) مكشوف : ت ، مكشوفوا : ج (359) عل : ت ، الا : ج + ان : ت ، - : ج (360) الابوت [شرح المشتبه] ١ / ه (361) : اليسع : [كما ورد في القرآن] اليسع : ت ج (362) تسمى : ت ، سمي : ج (363) : ا ، هقدوش : ت ج (364) : و يقرأ ربه فصل ٢٤ ركوت ١٠ ب

عن يعقوب عليه السلام انه لم يخرج منه منى دفع قبل رؤى⁽³⁶⁵⁾. هذه كلها امور منقولة في الملة لتكسبهم الخلق الانساني. قد علمت قولهم : التفكير في الاثم اسوأ من الاثم⁽³⁶⁶⁾. ولى في بيان ذلك تفسير مستغرب جدا. وذلك ان الانسان اذا اتى معصية، فهو انما عصى من حيث الاعراض

(١٤-١) م التابعة لمادته كما | بينت ، اعنى انه عصى بهيميته. 5

اما الفكرة فهي من خواص الانسان التابعة لصورته. فاذا اجال فكرته في المعصية ، فقد عصى باشراف جزئيه. وليس اثم من تعدى واستخدم عبدا جاهلا ، كاثم من استخدم حرا فاضلا. فان هذه الصورة الانسانية ، وجميع خواصها التابعة لها لا ينبغي ان تصرف الا في ما⁽³⁶⁷⁾ أهلت له للاتصال بالاعلى لاللائخطاط للدرك الاسفل. 10

وقد علمت عظيم التحريم الذى جاء عندنا في هُجَر القول⁽³⁶⁸⁾. ذلك ايضا لازم ، اذ هذا النطق باللسان هو من خواص الانسان ونعمة انعم بها عليه ومميز بها كما قال : من الذى خلق للانسان فها⁽³⁶⁹⁾. وقال النبي⁽³⁷⁰⁾: قد آتاني السيد الرب لسان العلماء⁽³⁷¹⁾.

فلا ينبغي ان تُصرف هذه النعمة التى وهبت لنا للكمال لتعلم ونعلم 15 في انقص النقائص ، وفي العار التام حتى يقال كل ما⁽³⁷²⁾ تقوله الامم⁽³⁷³⁾ الجهلة الفاسقون في اشعارهم واخبارهم اللائقة بهم لاجن قيل لهم : وانتم تكونون لى مملكة احيار وشعبا مقدسا⁽³⁷⁴⁾. وكل من صرف فكرته او

(365) : ١ ، لا يصام: نوشكيت زرع قودم راوبن: ت ج [براشيت ربه ، فصل ٩٨ ، ٩٩ .
(366) : ١ ، هرهورى عبره قشين بعبيره: ت ج [يوما ٢٩ - ١] (367) ما : ت ، - : ج
(368) : ١ ، نبلوت هفه : ت ج [كتوبوت ٨ ب ، سبات ٣٣ - ١] (369) : ع [الخروج ١١/٤] ، موسم فله لادم: ت ج (370) : ج ، النبيا : ت (371) : ع [اشعيا ٤/٥٠] ،
الله الهيم تنن لى لشون لموديم: ت ج (372) كل ما : ت ، كلا ما : ج (373) : ١ ، الجويم :
ت ج (374) : ع [الخروج ٦/١٩] ، واتم تهويل مملكت كهني و جوى قدوش : ت ج

كلامه في شئ من اخبار تلك الحاسة التي هي عار علينا ، حتى يفكر في شراب او نكاح باكثر من المحتاج اليه ، او يقول في ذلك اشعارا ، فقد اخذ النعمة التي انعم بها عليه ، وصرفها واستعان بها على عصيان المنعم. ومخالفة اوامره. فيكون كمن قيل فيهم : واكثر لها الفضة والذهب فجعلوهما ليعمل (375) .

5

ولى ايضا تعليل في تسمية لغتنا هذه اللغة المقدسة (376) فلا يُظن ان ذلك | لغو (377) منا ار غلط ، بل ذلك حقيقة. وذلك ان هذه اللغة المقدسة (١٤-ب) م لم يوضع فيها اسم بوجه لآلة (378) النكاح ، لامن الرجال ولا من النساء ولا لنفس الفحل الموجب للتناسل ولا للمنى ، ولا للبول ولا للغائط. هذه الاشياء كلها لم يوضع لها مثال (379) اول بوجه في اللغة العبرانية | الا يعبر (٢٦٣-ب) ج عنها باسماء مستعارة ، وباشارات كان القصد بذلك ان هذه الاشياء ما ينبغي ذكرها ، فتجعل لها اسما ، بل هي امور مسكوت عنها. واذا دعت الضرورة لذكرها يحتمل لذلك بكنايات من الفاظ اخرى ، كما انه اذا دعت الضرورة لافعالها يتستر لذلك (380) غاية الجهد.

15 اما الآلة من الرجال فقالوا : عضل (381) وهو اسم على جهة الشبه لانهم قالوا : ورقبتك عضل من حديد (382) وقالوا ايضا سفلك (383) من فعله. والآلة من المرأة بطنها (384) والبطن (385) اسم المعدة. اما [ال]رحم فهو اسم العضو من الاحشاء الذى يتكون فيه الجنين. واسم الغائط «صواه» [خرجة] مشتق من «بصا» [خرج] . واسم البول مياه الارجل (386)

(375) : ع [هوشع ٨/٢] ، وكسف هربيق لهم وزها عو لبل : ت ج (376) : ا ، لشون قودش : ت ج (377) لغو : ت ، غلو : ج ن (378) لالة : ت ، لالة : ج (379) مثال : ت . مثل : ج (380) لذلك : ت ، في ذلك : ج (381) : ا ، جيد : ت ج (382) : ع [اشعيا ٤٨ ، ٤٩] ، وجيد برزل هرفك : ت ج (383) : ا ، شفكه : ت ج [التثنية ١٠ ، ٢٣] (384) : ع [المعد ٨/٢٥] ، قبه : ت ج (385) : ا ، قبه : ت ج (386) : ا ، ميمى وجني : ت ج

- و اسم المنى سكب البذرة ⁽³⁸⁷⁾ . ونفس الفعل الموجب للتناسل لا اسم له اصلا . يكونون عن ذلك يضاجع . او يتزوج ، او ياخذ ، او يكشف العورة ⁽³⁸⁸⁾ . هذا لا غير . ولا يغلظك يطأ ⁽³⁸⁹⁾ وتظنه اسم الفعل . ليس كذلك لان الموطوء ⁽³⁹⁰⁾ اسم الجارية المعدة للنكاح فقط : قامت المليكة عن يمينك ⁽³⁹¹⁾ . وقوله : فيطأها ⁽³⁹²⁾ على المكتوب معناه يتخذها ٥
- (١٠-١) م جارية لهذا المعنى . وقد خرجنا في معظم الفصل عن غرض المقالة | الى امور خلقية ودينية ايضا ، لكنها ، وان لم تكن كلها من غرض المقالة فنسق الكلام دعى ⁽³⁹³⁾ لذلك .

فصل ط [٩]

- ١٥ المادة حجاب عظيم عن ادراك المفارق على ما هو عليه ، ولو كانت اشرف مادة واصفاها ، اعنى ولو مادة الافلاك . فناهيك هذه المادة المظلمة الكدرة التى هى مادتنا . فلذلك كلما ⁽³⁹⁴⁾ رام عقلنا ادراك الاله او احد العقول ، وجد الحجاب العظيم حائلا بينه وبين ذلك ، والى هذا هى ⁽³⁹⁵⁾ الاشارة فى جميع كتب الانبياء بان نحن محجوبون عن الله . وهو مستور عنا بغمام ، او بظلام ، او بضباب ، او بسحاب ونحو تلك ⁽³⁹⁶⁾ ١٥ الاشارة ، لكوننا مقصرين عن ادراكه من اجل المادة . وهذا هو القصد بقوله : الغمام والضباب من حوله ⁽³⁹⁷⁾ تنبيه على كون المانع كدورة جوهرنا ، لا انه تعالى جسم احاط به ضباب او سحاب او غمام ، فنع من رؤيته على ما يعطى ظاهر الفاظ المثل ، وقد تكرر هذا المثل ايضا قال : جعل الظلمة

(387) : ا ، شكتب زرع : ت ج (388) : ا ، يشكب او ييمل [- او يقيح : ج] او يجله عروة : ت ج (389) : ا ، يشجل : ت ج . انظر : التنية ٣٠/٢٨ ، اشعيا ١٦/١٢ ، ارميا ٢/٣ (390) : ا ، شجال : ت ج (391) : ع [المزمور ١٠/٤٤] ، نصبه شجل ليمينك : ت ج (392) : ع [التنية ٣٠/٢٨] ، يشجلته : ت ج (393) دعى : ت ، دعا : ج (394) : ت ، كل ما : ج (395) هى : ت ، هو : ج (396) تلك : ت ، ذلك : ج (397) : ع [المزمور ٢/٩٢] ، عز و عرفل سبيبو (سبيبين : ج) : ت ج

حجاباً له (398) . وكذلك تجليه تعالى : في ظلمة الغمام (399) ، الظلام
والغمام والدجّن (400) . انما كان ذلك ايضاً ليستدل منه على هذا المعنى
لان كل شئ يدرك في مرأى النبوة (401) .

- انما هو مثل لمعنى ما ، وذلك المشهد العظيم ، وان كان اعظم من كل
5 مرأى النبوة (402) وخارجاً عن كل قياس لكن لم يكن ذلك | للامعنى ، (١٥-ب) م
اعنى تجليه تعالى في ظلمة الغمام (399) ، بل للتنبيه ان ادراك حقيقته ممتنع
علينا من اجل المادة المظلمة المحيطة بنا ، لا به تعالى ، اذ هو تعالى لا جسم .
ومعلوم ايضاً و (403) مشهور في الملة ان يوم الوقفة في جبل سيناء (404) ،
كان يوم غيم ، وضباب ، ومطر يسير (405) قال الله : حين خرجت ،
10 يارب من سيعير حين برزت من صحراء أدوم رجفت الأرض ، قطره
السماء ، ونصخت الغائم ماء (406) ، فيكون ايضاً هو القصد بقوله : الظلام
والغمام والدجّن (407) لانه تعالى احاط به الظلام (408) اذ هو تعالى لا ظلام
عنده الا الضوء الباهر الدائم الذى من فيضه اضاء كل مظلم ، كما قيل
في الامثال النبوية : والارض قد تلاثت من مجده (409) .

(398) : ع [المزمور ١٧/١٢] ، يشت حشك سترو : ت ج (399) : ع [الفروج
٩/١٩] ، بمب همئن : ت ج (400) : غ [التثنية ١١/٤] ، وحشك ، عنن وعرفل :
ت ج (401) : ا ، مراه هنبواه : ت ج (402) : ا ، مراه نبواه : ت ج (403) : و :
ت ، - : ج (404) : ا ، يوم معد هر سيني : ت ج (405) يسير : ت ، يسيل : ج
(406) : ع [القضاة ٤/٥] ، الله (ادنى : ت) يصاتك مسير بصمدك بشده ادوم ارض
رعه جم شيم نطقو جم عيم نطقومير : ت ج (407) : ا ، حشك عنن وعرفل : ت ج
(408) : ا ، الحشك : ت ج (409) : ع [حزقيال ٢/٤٣] ، و هارص هاره مكبودو
: ت ج

فصل ی [۱۰]

هؤلاء المتكلمون كما اعلمتك لا يتخيلون العدم غير العدم المطلق . اما
 أعدام الملكات كلها فلا يظنونها أعداماً ، بل يظنون ان كل عدم ، وملكة
 حكمها ⁽⁴¹⁰⁾ حكم الضدين كالعمى والبصر والموت والحياة . فان ذلك
 عندهم بمنزلة الحار والبارد . ولذلك يطلقون القول ويقولون ان العدم
 لا يفتقر لفاعل . وانما الفعل ⁽⁴¹¹⁾ هو الذى يستدعى فاعلاً ، ولا بد وهذا
 صحيح بوجه ما ، ومع كونهم هم يقولون ان العدم لا يحتاج لفاعل يقولون
 على اصلهم : ان الله يُعمى ويُصم ويسكن المتحرك | اذ هذه الأعدام
 عندهم معانٍ موجودة . فينبغى ان نعلمك برأينا نحن فى ذلك على ما يقتضيه
 النظر الفلسفى .

10

وذلك انك قد علمت ان مزيل العائق هو المحرك ⁽⁴¹²⁾ بوجه ما ،
 كمن ازال عموداً من تحت خشبة ، فسقطت بثقلها الطبيعى . فانا نقول ان
 ذلك المزيل للعمود حرك الخشبة . قد ذكر ذلك « فى السماع » . وبهذا
 النحو ايضا نقول فى الذى ⁽⁴¹³⁾ ازال ملكة ما انه صنع ذلك العدم ، وان
 كان العدم ليس هو شيئاً موجوداً ⁽⁴¹⁴⁾ . فكما نقول فى من اطفأ سراجاً
 بالليل انه احدث الظلام .

كذلك نقول فى من افسد البصر انه قد فعل العمى ، وان كان الظلام
 والعمى أعداماً ، وليست تفتقر لفاعل . وبحسب هذا التاويل يتبين قول
 اشعيا : مبدع النور وخالق الظلمة ومُجْرِى السلام وخالق الشر ⁽⁴¹⁵⁾ . اذ

(410) حكمها : ج ، حكمها : ت (411) الفعل : ت ، الفاعل : ج (412) المحرك :
 ت ، محرك : ج (413) الذى : ت ، من : ج (414) شيئاً موجوداً : ت ، شيء موجود : ج
 (415) : ع [اشعيا ٤٣ / ٧] ، يشعيه يوصر اوروبورى حشك عوسه شلوم وبورى : ت ج

الظلام والشر (416) أعدام (417) . وتامل كيف لم يقل : فاعل الظلام (418) ، ولا قال : فاعل الشر (419) لأنها ليست امورا موجودة ، فيتعلق بها الفعل (420) وانما اطلق عليها خالق (421) لان هذه كلمة لها تعلق بالعدم في اللسان العبراني كما قال : في البدء | خلق الله الخ . (422) وذلك من عدم . (٢٦٤ - ١) ج 5 والوجه في نسبة العدم لفعل الفاعل هو على هذا الوجه الذي ذكرنا .

وعلى هذا النحو ايضا تفهم (423) قوله : من خلق للانسان فما او من الذي يخلق الاخرس او الاصم او البصير او الاعمي (424) ، ويمكن في هذا تأويل (425) اخر ، وهو ان يقال من هو الذي خلق الانسان متكلم اريخلقه عادم الكلام ؟ معناه ايجاد مادة غير قابلة | لتلك الملكة اى ملكة (426) كانت . (١٦ - ٢) م 10 فان الذي يوجد مادة ما ، غير قابلة للملكة من الملكات يقال عنه إنه فعل ذلك العدم ، كما يقال في من كان قادرا على خلاص شخص من الهلاك فنكل عنه ، ولم يخلصه : إنه قد قتله .

فقد تبين لك انه على كل رأى انه (427) لا يتعلق فعل الفاعل بعدم بوجه . وانما يقال انه فعل العدم بالعرض ، كما بينا . واما الشيء الذي يفعله الفاعل بالذات فهو شيء موجود ضرورة اى فاعل كان ، وانما يتعلق فعله بموجود .

وبعد هذه التوطئة ، فلنذكر ما قد تبرهن من كون الشرور انما هي شرور باضافة الى شيء ما ، وان كان (428) كل ما هو شرفى حق موجود

(416) : ا ، الحشك والرع : ت ج (417) اعدام : ت ج ، اعدام ملكات : ن (418) : ا ، هوسه حشك : ت ج (419) : ا ، هوسه رع : ت ج (420) : ا ، المسيه : ت ج (421) : ا ، بورا : ت ج (422) : ا ، راشيت برا الهيم و جو : ت ج (423) تفهم : ت ، يفهم : ج ، فهم : ن (424) : ع [الخروج ١١/٤] ، سم له لادم او سم يسوم الم او حرش او قح او هور : ت ج (425) : تاويل : ، تاويلا : ج (426) ملكة : ت ، مادة : ج (427) : انه : ج ، - : ت (428) : كان : ج ، - : ت

من الموجودات ، فان ذلك الشر هو عدم ذلك الشيء ، او عدم حالة صالحة من حالاته . ولذلك تطلق القضية ، ويقال الشرور كلها أعدام . مثال ذلك في الانسان ، فان موته شر وهو عدمه . وكذلك مرضه او فقره او جهله ، شرور في حقه ، وكلها أعدام ملكات .

- 5 واذا تتبعنا جزئيات هذه القضية الكلية وجدتها لا تكذب (429)
- اصلا الا عند من لا يفرق بين العدم والملكة ، وبين الضدين ، او من لا يعرف طبائع الأمور كلها كمن لا يعرف ان الصحة على العموم ، هي اعتدال ما . وان ذلك من باب المضاف . وان عدم تلك النسبة هو المرض على العموم . والموت عدم الصورة في حق كل حي . وكذلك كل ما يفسد من سائر الموجودات ، انما فساده عدم صورته .
- 10

- (١٧-١) م وبعد هذه المقدمات | يُعلم يقينا أن الله عز وجل لا يطلق عليه انه يفعل شرا بالذات بوجه ، اعني انه تعالى يقصد قصدا اولياً (430) ان يفعل الشر . هذا لا يصح ، بل أفعاله تعالى كلها (+) خير محض ، لانه لا يفعل الا وجودا . وكل وجود خير . والشرور كلها أعدام لا يتعلق بها فعل الا بالجهة التي بينا (431) بكونه او جد المادة على هذه الطبيعة التي هي 15 عليها ؛ وهي كونها مقارنة العدم ابدا كما قد علم . فلذلك هي السبب في كل فساد وكل شر . ولذلك كل ما لم يوجد له الله هذه المادة لا يفسد ، ولا يلحقه شر من الشرور ، فتكون حقيقة فعل الله كله خيرا (432) ، اذ هو وجود .

- ولذلك نص الكتاب الذي اضاء ظلمات العالم . وقال : ورأى الله جميع ما صنعه فاذا هو حسن جدا (433) . وحتى وجود هذه المادة السفلية بحسب ما هي عليه من مقارنة العدم الموجب للموت والشرور كلها . كل

(429) تكذب : ت ، تقزم : ج ن (430) اوليا : ت ج ، اول : ن ، + : ل [في ت «كلها» قبل «تعالى»] (431) بينا : ت ، قلنا : ج ن (432) خيرا : ت ، خير : ج ، (433) : ع [التكوين ٣١/١] ، ويرى الميم ان كل عهده طوب ماد : ت ج

ذلك ايضا حسن ⁽⁴³⁴⁾ لدوام الكون واستمرار الوجود بالتعاقب . ولذلك
شرح : الرَّبِّي ما ير ، وهاهنا حسن جدا وهاهنا الموت حسن ⁽⁴³⁵⁾ للمعنى
الذى نهينا عليه . فتذكر ⁽⁴³⁶⁾ ما قلته لك في هذا الفصل ، وافهمه بيِّن ⁽⁴³⁷⁾
لث كل ما قالته الانبياء والحكماء ⁽⁴³⁸⁾ من ان الخير كله من فعل الاله ⁽⁴³⁹⁾
5 بالذات ونص : « براشيت رَبِّي » لا يوجد شئ شر نازل من فوق ⁽⁴⁴⁰⁾ .

فصل يا [١١]

هذه الشرور العظيمة الواقعة بين اشخاص الانسان من بعضهم لبعض
⁽⁴⁴¹⁾ بحسب الاغراض والشهوات والآراء ، والاعتقادات كلها ايضا
تابعة لعدم ، لانها كلها لازمة عن الجهل ، اعنى عن عدم العلم ، كما ان
10 الاعى لفقده البصر ، لا يزال عاثرا مجروحا جارحا لغيره ايضا ، لكونه
ليس عنده من يهديه الطريق . كذلك فيرق الناس ، كل شخص على قدر
جهله يفعل بنفسه ، وبغيره شرورا عظيمة في حق اشخاص النوع . ولو
كان ثم علم الذى نسبته للصورة الانسانية كنسبة القوة الباصرة عند العين
لا نكفت ⁽⁴⁴²⁾ اذياته كلها عن نفسه ، وعن غيره ، لان بمعرفة الحق ترتفع
15 العداوة والبغضة ، وتبطل اذية الناس بعضهم لبعض .

قد وعد بذلك وقال : فيسكن الذئب مع الحمل ويربض النمر مع
الجدى الخ . وترعى البقرة والدب معا الخ . ويلعب المروض الخ ⁽⁴⁴³⁾ .

ثم اعطى سبب ذلك وقال ان السبب في ارتفاع هذه العداوات والمنافرات

(434) : ا ، طوب : ت ج (435) : ا ، وهه طوب ماد هه طوب وموت :
ت ج [بر اشيت ربه فصل ٩] (436) فتذكر : ت ، فتد بر : ج (437) بين : ت ، بين :
ج (438) : ا ، الحكيم : ت ج (439) الاله : ت ، الله : ج (440) : ا ، بر اشيت
ربه ابن دبر رح برد ملسله : ت ج [بر اشيت ربه : ٥١] . (441) لبفس : ت ، بعضا : ج
(442) لا نكفت : ت ، لا نكفت : ج (443) : ع [اشيا ٨/١١ - ٦] ، وجر زاب
كبش ونمر هم جدى يربض وجو وفره ودب ترعنه وجو وشمشع يورنق وجو : ت ج

و التسلطات هو معرفة الناس حينئذ بحقيقة الاله فقال : لا يسيثون
ولا يفسدون في كل جبل قدسى لان الارض تمتلأ من معرفة الرب كما
تغمر المياه البحر⁽⁴⁴⁴⁾ فاعلمه :

فصل يب [١٢]

م (١-١٨)

- 5 كثيرا⁽⁴⁴⁵⁾ ما يسبق لخيال الجمهور ان الشرور في العالم اكثر من
الخيرات ، حتى أن في كثير من خطب جميع الملل وفي اشعارهم يضمنون
هذا الغرض ويقولون ان العجب ان يوجد في الزمان خير . اما شروره
فكثيرة ودائمة . وليس هذا الغلط عند الجمهور فقط ، الا وعند من
يزعم انه قد علم شيئا . للرازي كتاب مشهور | وسمه بالالهيات⁽⁴⁴⁶⁾
ضممه من هذياناته وجهالاته عظام⁽⁴⁴⁷⁾ ومن جعلها غرض ارتكبه وهو
10 « ان الشرفي الوجود اكثر من الخير . وانك اذا قايت بين راحة الانسان
و لذاته في مدة حياته⁽⁴⁴⁸⁾ مع ما يصيبه من الآلام و الاوجاع الصعبة ،
والعاهات⁽⁴⁴⁹⁾ ، والزمانات ، والأنكاد والأحزان ، والنكبات ، فتجد
ان وجوده يعنى الانسان نقمة وشر عظيم » طُلب به واخذ ان يصحح
هذا الرأي باستقراء هذه البلايا ليقاوم كل ما يزعم اهل الحق من إفضال
15 الاله ، وجوده البين وكونه تعالى الخير المحض . وكل ما يصدر عنه خير
محض بلا شك .

وسبب هذا الغلط كله كون هذا الجاهل وامثاله من الجمهور
لا يعتبر الوجود الا بشخص انسان لا غير . ويتخيل كل جاهل أن الوجود
كله من اجل شخصه وكأنّ ليس ثم وجود الا هو فقط . فان جاءه الامر
20

(444) : ع [اشعيا ١١/٩] ، لا يرعو ولا يشعيتو بكل هر قدسى كي ملاه هارص دعه ات
اقد كيم ليم مكسيم : ت ج (445) كثيرا : ت ، كثير : ج (446) وسمه بالالهيات : ت ،
وسماه بالالهيات : ج (437) عظام : ت ، عظيما : ج (448) حياته : ج ، راحته : ت
(449) العاهات : ت ، العادات : ج

بخلاف ما يريد ، قطع قطعاً ان | الوجود كله شر . فلو اعتبر الانسان (١٨-ب) م الوجود وتصوّره ، وعلم زارة حظه منه لتبين له الحق واتضح ، لان هذا الهذيان الطويل الذي يهذبه الناس في كثرة شرور العالم ، ليس يقولون إن ذلك في حق الملائكة ، ولا في حق الافلاك والكواكب ، ولا في حق الاسطقات وما تركب منها من معدن او نبات ، ولا في حق انواع الحيوان ايضاً ، وانما تمر فكركم كلها لبعض اشخاص نوع الانسان

و يعجبون من هذا الذي أكل المآكل الرديئة حتى تجتدّم كيف زلت به هذه الاذية العظيمة ، وكيف وجد هذا الشر . وكذلك يعجبون ممن اكثر النكاح ، حتى اصابه العمى ⁽⁴⁵⁰⁾ فتعظم عندهم بلية هذا بالعمى ⁽⁴⁵⁰⁾ . وما نحا نحو هذا . والاعتبار الحقيقي هو ان كل اشخاص نوع الانسان الموجودين ، فنا هيك ما سواه من انواع الحيوان هوشى لا قدر له بوجه ، بالاضافة للوجود كله المستمر كما يتّين . وقال : انما البشر شبه نفس النخ ⁽⁴⁵¹⁾ الانسان [هو] اليرمة و ابن آدم الدود ⁽⁴⁵²⁾ يأوون بيوتا من طين النخ ⁽⁴⁵³⁾ . ان الامم تحسب كنقطة من دلو النخ ⁽⁴⁵⁴⁾ .

وكل ماجاء في نصوص كتب الانبياء من هذا الغرض الجليل العظيم الفائدة في معرفة الانسان قدره ، ولا يغلط ويظن الوجود من اجل شخصه فقط ، بل الوجود من اجل مشيئة بارئه عندنا الذي نوع الانسان اقل ما فيه بالاضافة الى الوجود الاعلى ، اعنى الافلاك والكواكب .

اما بالاضافة الى الملائكة ، فلان نسبة بالحقيقة بينه وبينها ، وانما الانسان اشرف ما تكون ، وذلك في عالمنا | الادنى ، اعنى انه اشرف ما تركب (١٩-ا) م من الاسطقات . ومع هذا ايضاً فان وجوده خير عظيم له واحسان من الله

(450) الهاء : ت ، الميم : ج (451) : ع [المزمور ٤٣/٤] ، ادم لبل دمه وجو : ت ح (452) : ع [ايوب ٦/٢٥] ، انوش رمة و ابن ادم تولمه : ت ج (453) : ع [ايوب ١٩/٤] ، ان شوكنى بتي حورم : ت ج (454) : ع [اشعيا ١٥٠/١٠] ، من جوم : كز مدق وجو : ت ح

عما خصه به وكتله . ومعظم الشرور الواقعة باشخاصه هي مها . اعنى
من اشخاص الانسان الناقصين ومن نقائصنا بصيح وستغيث ، ومن
شرور نفعلها بانفسنا باختيارنا نتألم وننسب ذلك لله ⁽⁴⁵⁵⁾ تعالى عن ذلك
كما بين في كتابه وقال : لقد افسد امامه الذين ليسوا ببنيه الخ ⁽⁴⁵⁶⁾ . وبين

سليمان ذلك وقال : سفه الانسان يفسد طريقه وقلبه يحرق على الرب ⁽⁴⁵⁷⁾ 5

وبيان ذلك ان كل شريصيب الانسان يرجع ⁽⁴⁵⁸⁾ الى احد ثلاثة انواع :

النوع الاول : من الشر وهو ⁽⁴⁵⁹⁾ ما يصيب الانسان من جهة طبيعة
الكون والفساد ، اعنى من حيث هو ذومادة . فان من اجل هذا تُصيب
بعض الاشخاص عاهات ⁽⁴⁶⁰⁾ وزمانات في اصل الجبله ، او طارئة من
تغيرات تقع في العناصر ، كفساد الهواء او الصواعق والخسوف . وقد 10
بيننا ان الحكمة الالهية اوجبت ان لا يكون كون الابدساد ، ولولا هذا
الفساد الشخصى ، لما استمر الكون النوعى .

فقد بان محض الإفضال ، والإنعام ، و افاضة الخير . و الذى
يريد ان يكون ذا لحم وعظم ، ولا يتأثر ، ولا يلحقه شئ من لواحق
المادة ، انما يريد الجمع بين الضدين وهو لا يشعر . وذلك انه ⁴⁶¹ يريد ان 15
يكون متأثرا لا متأثرا لا نه لو كان غير قابل للتأثير ، لما تكوّن ، وكان
يكون الموجود منه شخصا لا اشخاص نوع ⁴⁶² .

(١٩ - ب) م نعم القول ما قاله جالينوس في ثالثة المنافع قال : لا تطمع | نفسك
في ⁽⁴⁶³⁾ الباطل ، انه يمكن ان يتكون ⁽⁴⁶⁴⁾ من دم الطمث والمنى حيوان

(455) لله . ت ، لاله و : ج (456) ع [التثنية ٥ / ٢٢] ، شئت لو لا بيوموم
و جو . ت - (457) ع [الامثال ٣ / ١٩] ، اولت ادم نسله دركو وعل الله بزعم
لبوت ج (458) برجع ت ، رجع - (459) وهو - ، ت (460) عاهات
ت ، عادات ج (461) انه - ، ان ت (462) اشخاص نوع ت ، اشخاصا نعم -
(463) ف ت ، ب - (464) يتكون ت . يكون -

كل من يدعى باسمي فاني لمجدى خلقتة وجبلته وصنعتة⁽⁵⁵⁸⁾. يقول : إن كل ما ينسب الى فعله⁽⁵⁶⁰⁾، انما فعلته من اجل ارادتي لا غير. وقوله : خلقتة وصنعتة⁽⁵⁶¹⁾، هو ما بينت لك ان ثم موجودات لا يصح وجودها الا بعد وجود شيء اخر. فقال اني ابدعت ذلك الشيء الاول الذي لا بد من تقدمه 5 كالمادة مثلا لكل ماهو ذو مادة. ثم صنعت في ذلك الشيء المتقدم اوبعده، ما كان قصدي ايجاده، وليس ثم غير مجرد ارادة. واذا تأملت ذلك الكتاب الهادي لكل مهتد⁽⁵⁶²⁾ نحو الصواب⁽⁵⁶³⁾.

ولذلك سمي «تورة» بان لك هذا⁽⁵⁶⁴⁾ المعنى الذي نحوم حومه⁽⁶⁶⁵⁾ من اول قصة الخلق⁽⁵⁶⁶⁾ الى آخره. وذلك انه لم يصرح بوجه 10 في شيء منها أنه من اجل شيء اخر، الاكل جزء وجزء من اجزاء العالم. ذكرانه اوجده، وان كان وجود ذلك وفق القصد. وهذا هو معنى قوله : ورأى الله انه طيب⁽⁵⁶⁷⁾ لان قد علمت ما⁽⁵⁶⁸⁾ بيناه⁽⁵⁶⁹⁾ في قولهم : تكلمت التوراة على لسانه بنى البشر⁽⁵⁷⁰⁾ والطيب⁽⁵⁷¹⁾ عندنا عبارة عما وافق قصدنا. وعن الجملة قال : ورأى الله جميع ما صنه فاذا هو حسن 15 جدا⁽⁵⁷²⁾ فانه حدث كل ما حدث⁽⁵⁷³⁾ وفق القصد ولا يختل اصلا، وهو قوله : جدا⁽⁵⁷⁴⁾. لانه قد يكون الشيء حسنا⁽⁵⁷⁵⁾، وفق القصد منا حيناً ما، ثم يخيب⁽⁵⁷⁶⁾ فيه الغرض، فاجبران كل هذه المصنوعات جاءت وفق | غرضه وقصده، ولم تبرح مستمرة على حسب⁽⁵⁷⁷⁾ ما قصد بها. (٢٥-ب)م

(558): ع [اشيا ٤٣/٨]، كل هنقرا بشى ولكبودى براتيو يصرتيو اوعيتيو : ت ج (560) فمله : ت ج، فعل : ن (561) : ا، يصرتيواف صيتيو : ت ج (562) لكل مهتد : ت ج، المهدي كل : ن (563) الصواب : ج، صواب : ت (564) هذا : ت، ذلك : ج (565) حومه : ت، حوله : ج (566) : ا، معه براشيت : ت ج (567) : ا، ويرا الهيم كي طوب : ت ج (568) ما : ت، بما : ج (569) انظر : الجزء الاول الفصل ٢٦ (570) : ا، دبره توره كلشون بنى ادم : ت ج [يسوت ١٧١] (571) : ا، والطوب : ت ج (572) : ع [التكوين ٣١/١]، ويرا الهيم ات كل عسه وهته طوب ماد : ت ج (573) ما حدث : ج، حادث : ت (574) : ا، ماد : ت ج (575) : ا، طوب : ت ج (576) يخيب : ت، يخيب : ج (577) حسب : ت، وفق : ج

- ولا يغلطك قوله في الكواكب لتضيء على الارض ولتحكم على النهار والليل⁽⁵⁷⁸⁾. وتظن ان معناه من اجل ان تفعل هذا⁽⁵⁷⁹⁾، بل هو اخبار بطبيعتها التي شاء ان يخلقها كذلك اعني⁽⁵⁸⁰⁾ مضبئة مدبرة كقوله في ادم وتسلطوا على سمك البحر⁽⁵⁸¹⁾ الذي ليس معناه انه خلق من اجل ذا، بل لاجبار بطبيعته التي طبعه تعالى عليها. اما قوله في النبات انه قد بذله 5 للآدميين وسائر الحيوان⁽⁵⁸²⁾. فقد صرح بذلك ارسطو وغيره. وهو ظاهر ان النبات انما وجد من اجل الحيوان. اذ⁽⁵⁸³⁾ لأبدله من الاغتذاء، وليست كذلك الكواكب، اعني انها ليست من اجلنا لما يصلنا خيرها لان قوله تعالى⁽⁵⁸⁴⁾ لتضيء ولتحكم⁽⁵⁸⁵⁾ هو كما بينا اخبار بالمنفعة 10 الواصلة منها الفائضة على السفلى على ما بينت لك من طبيعة افاضة الخير دائما، من شيء على شيء.

- وذلك الخير الواصل ابدا هو في حق الذي وصل اليه كأن هذا المُفضَّل عليه هو غاية ذلك الذي افاض عليه خيره وجوده كمثل ما يظن شخص من اهل المدينة ان غاية السلطان ان يحرس داره بالليل من اللصوص وذلك صحيح بوجه ما، لانه لما⁽⁵⁸⁶⁾ انخرست داره وحصلت له هذه 15 الفائدة من اجل السلطان، صار الامر يشبه كون غاية الساطان حراسة دار هذا. وبحسب هذا المعنى ينبغي ان نشرح كل نص نجد⁽⁵⁸⁷⁾ ظاهره يدل على كون شيء رفيع، جعل من اجل مادونه معناه لزوم ذلك عن طبيعته. ونلتزم | اعتقادا⁽⁵⁸⁸⁾ ان هذا الوجود كله مقصود منه تعالى م(٢٦-١) بحسب ارادته، ولا نطلب⁽⁵⁸⁹⁾ لذلك علة ولا غاية اخرى بوجه، كما 20

(578) : ع [التكوين ١٧/١ - ١٨] ، لما يرسل هارص ومثل بيوم وليله : ت ج (579) هذا : ت ، هذه : ج (580) اعني : ت ج ، انها : ن (581) : ع [التكوين ٢٨/١] ، ادم وردو [يردو : ج] بدجت هم وجو : ت ج (582) انظر [التكوين ١٩/١] + اذ : ت ، اذ و : ج (584) تعالى : ج ، - : ت (585) : ا ، لما يرسل ومثل : ت ج (586) لانه لما : ت ، وذلك لما انه : ج (587) نشرح .. نجد : ت ، تشح ... نجد : ج ، ... : ن (588) نلتزم [نلتزم : ن] اعتقادا : ت ، نلتزم اعتقادا : ج (589) نطلب : ت ، نطلب : ج ن

(484) هي كون النفس تالف الامور الغير ضرورية وتعتادها (485)، فتحصل لها ملكة الاشتياق لما ليس هو ضروري لا في بقاء الشخص ولا في بقاء النوع وهذا الشوق هو امر لا نهاية له.

ما الضروريات كلها فحسوة متناهية اما التطاول فغير متناه ،
5 ان تعلق شوقك بان تكون أو انيك فضة ، فكونها ذهباً أبجل. وآخرون اتخذوها بلورا. ولعل تتخذ ايضا (486) من الزمرد ، و الياقوت كل ما يمكن وجوده. فلا يزال كل جاهل فاسد الفكرة في نكد ، وحزن (487) على كونه لا يصل ان يعقل ما فعله فلان من التطاولات ، وفي الاكثر يعرض بنفسه لاختطار عظيمة كركوبه (488) البحر وخدمة الملوك، وغاية في ذلك ان ينال تلك التطاولات الغير ضرورية. فاذا اصابته (489) المصائب في طريقه (490) تلك التي سلكها تشكى من قضاء الله وقدره، واخذ <ان> يذم الزمان ويتعجب من قلة انصافه كيف لم يساعده على تحصيل مال جزيل يجد به خمرا كثيرا (491) يسكر بها دائما، وجواري (492) عدة محليات بانواع الذهب والاحجار (493)، حتى يحركه الجوع باكثر مما في الطاقة
15 ليتذ كآن الغاية الوجودية انما هي لذة هذا الخسيس فقط، الى هنا انتهى غلط الجمهور حتى عجزوا الباري في هذا الوجود الذي اوجده بهذه الطبيعة الموجبة | لهذه الشرور العظيمة بحسب خيالهم، لكون تلك الطبيعة لا تساعد كل ذي رذيلة على نيل رذيلته (494) حتى يوصل نفسه السيئة غاية سؤلها، الذي لا نهاية له كما بينا.

(٢١-١) م

20 اما الفضلاء العلماء فقد علموا حكمة هذا الوجود وفهموها كما بين داود وقال: ان سبل الرب جميعها رحمة وحق لحافظي عهده وشهادته (495)

(484) هي : ت ، هو : ج (485) النفس تالف .. تعادها : ت ج ، الانسان يالف ... يعتادها : ن (486) « ايضا » قبل تتخذ في ج (487) حزن : ت ، حين : ج (488) كركوبه : ج ، كركوب : ت (489) اصابته : ج ، اصابه : ت (490) طريقه : ت ، طريقه : ج (491) كثيرا : ت ، كثيرة : ج (492) جواري : ت ، جواري : ج (493) الاحجار : ت ، الحجارة : ج (494) : نيل رذيلته : ت ، كل رذيلة : ج (495) : ع [المزمور ١٠/٢٤] ، كل ارحوت الله حمد وامت لنصرى بريتر وعدتيوت ج

- يقول : إن اولائك الذين حفظوا طبيعة الوجود ومفروضات الشريعة ،
وعلموا غايتها⁽⁴⁹⁶⁾ تبين لهم وجه الفضل ، والحقيقة في الكل. ولذلك
جعلوا غايتهم ما قصد بهم من حيث هم اناس (+) ، وهو الادراك. ومن اجل
ضرورة الجسم يتطلبون ضرورياته : خبزا آكله وثوبا لبسه⁽⁴⁹⁷⁾ من
غير تطاول. وهذا اسهل شيء ، وينال بايسر سعى ، اذا اقتصر على
(٢٦٥-ب) ج الضرورى. وكل ما تراه من صفوته هذا وعسره | علينا ، فذلك من اجل
التطاول في طلب غير الضرورى ، صعب ، ولو وجود الضرورى. لان
كلما⁽⁴⁹⁸⁾ كانت الآمال متعلقة بتطاول اكثر ، كان الامر اشق. وتنفذ
القوى والحواصل⁽⁴⁹⁹⁾ في الغير الضرورى⁽⁵⁰⁰⁾ ، فلا يوجد الضرورى.
- و ينبغي ان تعتبر احوالنا⁽⁵⁰¹⁾ في الوجود فانه كلما كان الامر اشد
ضرورة للحيوان كان وجوده اكثر وبذلة⁽⁵⁰²⁾ ازيد. وكلما⁽⁴⁹⁸⁾ كان
اقل ضرورة كان وجوده اقل ، وهو عزيز جدا. فان الامر الضرورى
للانسان مثلا هو الهواء والماء والغذاء ، لكن ضرورة⁽⁵⁰³⁾ الهواء اشد ،
لانه لا يفقده بعض ساعة ، الا ويملك. اما الماء فقد يبق اليوم واليومين
(٢٦١-ب) م الهواء اَوْجَد ، واكثر بذلة بلا شك | وضرورة الماء اشد من ضرورة
15 الغذاء ، لانه اذا شرب ولم يغتذ ، قد⁽⁵⁰⁴⁾ يبقى بعض الناس الاربعة ايام
⁽⁵⁰⁵⁾ والخمسة دون غذاء. وانت تجد الماء في كل مدينة اكثر من الغذاء
وارخص. وهكذا يجرى الامر في الاغلبية اشدها ضرورة اَوْجَدُها ،
وارخص في ذلك الموضع من الغير الضرورى⁽⁵⁰⁶⁾.
- اما المسك والعنبر والياقوت والزمرد ، فما ارى أن احدا من
20 السالمى العقول يعتقد ان لها حاجة وكيدة عند الانسان الا للتطيب⁽⁵⁰⁷⁾

(496) غايتها : ت ، غاياتها : ج (+) اناس : ل ، انسان : ت (497) : ع [التكوين
١٠/٢٨] ، لحم لاكل ويجد للبش : ت ج (498) كلما : ت ، كل ما : ج (499) الحواصل :
ت ج ، الاحوال : ن (500) الضرورى : ج ، ضرورى : ت (501) تعتبر احوالنا :
ت ج ، يعتبر اعتبارا ثانيا : ن (502) بذلته : ت ، بذلتها : ج (503) ضرورة : ت ،
ضرورة : ج (504) قد : ج ن ، فقد : ت (505) ايام : ت ، الايام : ج (506)
الضرورى : ج ، ضرورى : ت (507) للتطيب : ج ، للتطيب : ت ، لطيب : ن

وقد يغني عنها ، وعن امثالها كثير من الأعشاب والأطيان. فهذا هو تبيين⁽⁵⁰⁷⁾ إفضال الله تعالى وجوده ولو في حق هذا الحيوان الضعيف. واما تبيين⁽⁵⁰⁸⁾ عدله تعالى وتسويته بينهم ، فبين جدا جدا⁽⁵⁰⁹⁾ لان ليس في الكون والفساد الطبيعي ان يختص⁽⁵¹⁰⁾ شخص حيوان من سائر انواع الحيوان بقوة خصيصة به ، او بعضوزائد على شخص آخر من نوعه ، بل القوى كلها الطبيعية⁽⁵¹¹⁾ والنفسانية والحيوانية والأعضاء الموجودة في هذا الشخص هي الموجودة في الآخر بالذات. وان كان ثم نقص فبالعرض من اجل امرطارئ⁽⁵¹²⁾ مما ليس في الطبع ، وذلك قليل كما بينا ، لا تفاضل اصلا بين الاشخاص الجارين على مجرى الطبع. الا ما هو لازم من جهة اختلاف تهيو المواد الذي ذلك ضروري لطبيعة مادة ذلك النوع ، ما قصد به شخص⁽⁵¹³⁾ دون شخص.

اما كون هذا عنده نوافذ⁽⁵¹⁴⁾ مسك كثيرة وثياب مذهب. وهذا عادم هذه⁽⁵¹⁵⁾ الفضول من العيش فلا مظلمة في ذلك ولا جور ، ولما^(١-٢٢) الذي حصل له هذا التناول ظفر بشئ زائد في جوهره. وانما حصل على خيال كاذب اولعب. ولا هذا العادم لفضول العيش نقصه واجب: فالمكثر لم يفضل له والمقل لم ينقص عنه فكان كل واحد قد التقوا على قدر اكله⁽⁵¹⁶⁾. هذا هو الاكثري في كل زمان ، وفي كل مكان⁽⁵¹⁷⁾ ولا يلتفت للشاذ كما بينا. وبحسب هذين الاعتبارين يبين لك افضاله تعالى على خلقه بايجاد الضرورى على ترتيبه وتسويته بين اشخاص النوع في خلقهم. وبحسب هذا الاعتبار الصحيح قال سيد العالمين: كل طريقه

(508) تبيين : ت ، تبيين : ج (509) جدا : ت ، - : ج (510) يختص : ت ، يخص : ج (511) الطبيعية : ت ، الطبيعة : ج (512) طار : ت ، طار : ج (513) شخص : ت ، شخصا : ج ن (514) نوافذ : ت نوافج : ج (515) هذه : ت ، هذا : ج (516) : ع [الخروج ١٨/١٦] ، ولا همديف همره و همعيط همسيرايش لنى اكبولقطر : ت ج (517) في : ج ، - : ت

حكمة⁽⁵¹⁸⁾ وقال داود : ان سبل الرب جميعها رحمة وحق الخ.⁽⁵¹⁹⁾ كما
بيننا. وبييان قال داود : الرب صالح للجميع ومراحه على كل صنائعه
(520) ، لان ايجادنا هو الخير الكبير⁽⁵²¹⁾ بالاطلاق كما بينا. وخلق
القوة المدبرة⁽⁵²²⁾ للحيوان هو⁽⁵²³⁾ الرحمة له كما بينا.

5

فصل بـج [١٣]

كثيرا⁽⁵²⁴⁾ ما تحير [ت] اذهان الكاملين في طلب غاية هذا الوجود
ما هي. وها انا اين سقوط هذا الطلب على كل مذهب ، فاقول : كل
فاعل يفعل بقصد. فلا بد لذلك الشيء الذي فعل من غاية ما ، من اجلها
فعل. وهذا بين لا يحتاج الى برهان بحسب النظر الفلسفي. وكذلك هو
بين ايضا ان الشيء الذي فعل بقصد ، هكذا احادث⁽⁵²⁵⁾ بعد | أن لم
يكن. وما هو بين ايضا ومجمع عليه ان الواجب الوجود الذي ما عدم
قط ، ولا يعدم ، لا يقتصر لفاعل. وقد بينا ذلك ولكونه⁽⁵²⁶⁾ غير مفعول ،
سقط عنه طلب الغاية. فلذلك لا يقال ما غاية وجود البارئ تعالى ؟ اذ
وليس هو شيئا مخلوقا⁽⁵²⁷⁾.

10 فقد بان بحسب هذه المقدمات ان الغاية انما تطلب لكل حادث فعل
بقصد ذي عقل⁽⁵²⁸⁾ ، اعني لما له مبدء عقل ، فيلزم ضرورة ان يبحث
عن السبب الغائي ما هو. اما الشيء الغير حادث فما تطلب له غاية كما
ذكرنا. وبعد هذا التمهيد فلتعلم انه لا وجه لطلب غاية لجملة الوجود ،
لأعلى رأينا القائلين بحديث العالم ، ولا على رأى ارسطو في القدم ، وذلك

(518) : ع [التثنية ٤/٣٢] كي كل دكو شغط : ت ج (519) : ع [المزمور ١٠/٢٥] ، كل ارحوت الله حسد وامت وجو : ت ج (520) : ع [المزمور ٩/٤٤] ،
طوب لكل ورحيو حل كل مسيو : ت ج (521) الكبير : ت ، - : ج (522) المدبرة :
ت ، المدركة : ج (523) هو : ت ، هي : ج (524) كثيرا : ت ، كثير : ج (525)
حادث : ت ، حادث : ج (526) ولكونه : ت ، لكونه : ج (527) شيئا مخلوقا : ت ،
مخلوق : ج (528) ذي عقل : ت ج ، مبدء عقل : ن

ان بحسب رأيه في قدم العالم لا يطلب غاية اخيرة لجزء من اجزاء العالم. لانه لا يسوغ على رأيه ان يقال ما غاية وجود السماء ولم كانت بهذا القدر وهذا العدد ؟ ولأن كانت المادة هكذا ، ولا ما غاية هذا النوع من الحيوان او من النبات. اذ الكل عنده على جهة الزوم الابدى الذى لم يزل ولا يزال . وان كان العلم الطبيعى، يبحث عن الغاية، لكل موجود طبيعى ، لكن ليست هى الغاية الأخيرة التى كلامنا فى هذا الفصل فيها .

- وذلك انه بُيِّنَ⁽⁵²⁹⁾ فى العلم الطبيعى ان لا بد لكل | موجود طبيعى (١-٢٦٦) ج
من غاية ما ، وان⁽⁵³⁰⁾ هذا السبب الغائى وهو اشرف الاربعة اسباب
يخفى فى اكثر الانواع . و ارسطو يصرح دائما بان الطبيعة لا تفعل | شيئا (١-٢٣) ٢
١٠ عينا يعنى ان كل فعل طبيعى لا بد له من غاية ما ، وقد صرح ارسطو
بان النبات خلق من اجل الحيوان⁽⁵³¹⁾. وكذلك بين فى بعض الموجودات
بان هذا من اجل ذا⁽⁵³²⁾ وبخاصة فى اعضاء الحيوان⁽⁵³³⁾. واعلم ان
وجود هذه الغاية فى الأمور الطبيعية قاد الفلاسفة ضرورة لاعتقاد مبدأ
آخر غير الطبيعة ، هو الذى يسميه ارسطو مبدأ عقليا او الهيا⁽⁵³⁴⁾ هو الذى
١٥ يفعل هذا من اجل هذا.

واعلم ان من اعظم الادلة على حدث العالم عند من له نصفه ، هو
ما يقوم عليه البرهان فى الموجودات الطبيعية ، ان لكل شئ منها غاية
ما ، وان هذا من اجل هذا ، دليل⁽⁵³⁵⁾ على قصد قاصد ، ولا يتصور
قصد الا مع حدوث محدث .

- ٢٠ وارجع الى غرض الفصل وهو الكلام فى الغاية . فاقول : قد بين ارسطو
ان فى الأمور الطبيعية يكون الفاعل والصورة والغاية واحدة⁽⁵³⁶⁾ اعنى

(529) بين : ت ، يبين : ج (530) ان : ت ج ، - : ن (531) انظر : ارسطو ،
السياسة ١ ، ٨ ، ١٢٥٦ ب ١٦ ، النبات ١ ، ٢ ، ٨١٧ ب ٢٥ (532) ذا : ت ، هذا : ج
(533) انظر : ارسطو ، De partibus animalium ١ ، ٥ ، ٦٤٥ ب ١٤ (534) عقليا
او الهيا : ت ، عقل او الهى : ج (535) هذا دليلا : ت ، كذا دليل : ج (536) واحدة :
ج ، واحدا : ت

واحدًا بالنوع. وذلك ان صورة زيد مثلاً هي الفاعلة لصورة شخص عمرو⁽⁵³⁷⁾ ابنه. والشئ الذي فعلت هو اعطاء صورة من نوعها لمادة عمرو⁽⁵³⁷⁾ وغاية عمرو⁽⁵³⁷⁾ ان تكون فيه صورة انسانية. وهكذا عنده كل شخص من اشخاص الانواع الطبيعية المحتاجة الى تناسل. فان الثلاثة اسباب فيها من نوع واحد ، وهذا كله هو الغاية الاولى.

5 اما وجود غاية اخيرة لكل نوع ، فيزعم كل من تكلم في الطبيعة ، انه لا بد منها ، لكن معرفتها امر عسير⁽⁵³⁸⁾ جداً. فناهيك غاية الوجود (٢٢-ب) م بأسره. والذي يبدو من كلام ارسطو أن | الغاية الاخيرة عنده لهذه الانواع ، هو دوام الكون والفساد الذي لا بد منه ، من اجل استمرار الكون في هذه المادة التي لا يمكن بقاء اشخاصها. وان يتكون منها غاية 10 ما يمكن تكوّنه اعنى اكمل ما يمكن. اذ القصد الاخير وصول الكمال. ويتبين هو ان اكمل ما يمكن وجوده من هذه المادة هو الانسان ، وانه آخر هذه المركبات ، واكملها، فحتى أن قيل: ان كل الموجودات من لدن فلك القمر من اجله ، كان ذلك حقاً بهذه الجهة ، اعنى يكون حركة المتغير من اجل الكون لحصول اكمل ما يمكن ، فليس يلزم ارسطو ان 15 يسأل ما غاية وجود الانسان ، بحسب مذهبه في القدم. اذ الغاية الاولى ، عنده لكل شخص حادث ، كمال تلك الصورة النوعية. فكل شخص كملت فيه الافعال اللازمة عن تلك الصورة فقد حصلت غايته على الكمال، والتمام ، والغاية الاخيرة للنوع دوام هذه الصورة لاستمرار الكون والفساد ، حتى لا يبرح كون يطلب به اكمل ما يمكن وكان الامر يتبيننا ، 20 ان بحسب مذهب القدم يسقط طلب الغاية الاخيرة للوجود بأسره.

فاما بحسب رأينا ومذهبنا في حدوث العالم بأسره بعد العدم ، فانه قد يظن ان هذا السؤال لازم ، اعنى طلب الغاية لكل هذا الوجود. وكذلك يظن ان غاية الوجود كله وجود نوع الانسان فقط ليعبد الله.

(537) عمرو : ج ، عمرو : ت (538) عسير : ت ، عسر : ج

وان كل ما فُعل ، انما فُعل من اجله حتى أن الأفلاك انما تدور لمنافعه ، ولايجاد | ضرورياته. وبعض ظواهر كتب الانبياء تساعد هذا الظن (٢٤-١) م كثيرا (539) للعمران جبلها (540) ان كنت لم اتخذ عهدا مع النهار والليل ولم اجعل رسوما للسماوات والارض (541) ويمدّهن كخباء للسكنى (542).

5 واذا كانت الافلاك من اجل الانسان ، فناهيك سائر انواع الحيوان والنبات . وهذا الرأى اذا تُعقَّب كما يجب على العقلاء ان يتعقبوا الآراء ، تبين ما فيه من الدخل.

وذلك بان يقال لمعتقد هذا ، هذه (543) الغاية التى هى وجود الانسان هل البارئ قادر ان يوجد هذه التوطئات كلها اولا يمكن ان يوجد الابعد هذه؟ فان قال قائل: انه يمكن ، وان الله قادر ان يوجد الانسان دون سماء مثلا! فيقال: فما فائدته فى هذه الاشياء كلها التى لم تكن هى الغاية بل هى من اجل شئ يمكن وجود ذلك الشئ دون هذه كلها ، وحتى اذا كان الكل من اجل الانسان وغاية الانسان قيل ان يعبد الله؟ فالسؤال باق ، وهو ما الغاية فى كونه يعبد الله (544) وهو تعالى لا يزداد كمالا ، بأن يعبد كل ما خلق ، ويدركونه حق الادراك ، ولا يلحقه نقص بان لا يكون سواء موجود (545) اصلا . فان قيل فان ذلك ليس (546) لكماله بل لكمالنا ، لان ذلك هو الافضل لنا وهو كمالنا ، لزم السؤال بعينه . وما غاية وجودنا بهذا الكمال ؟ فلا بد ضرورة ان ينتهى الامر فى اعطاء الغاية الى : كذا شاء الله (547) ، او كذا اقتضت حكمته . وهذا هو الصحيح .

وهكذا (548) تجد حكماء (549) اسرائيل رتبوا فى صلواتهم فى قولهم : ميزت الانسان من البداية وعرفته | ليقف امامك . من سيقول لك ؟ ماذا (٢٤-ب) م

(539) كثيرا : ت ، كثير : ج (540) : ع [اشيا ١٨/٤٥] ، لثبت يصره : ت ج (541) : ع [ارميا ٢٥/٣٣] ، ام لا يرى يوم وليه حقوت شيم وارص لاسمى : ت ج (542) : ع [اشيا ٢٢/٤٠] ، ويمتحن كاهل لثبت : ت ج (543) هذه : ت ج ، هذه : ب ، لمعتقد هذه غايته ر (544) الله . ج ، - : ت (545) موجود : ت ، وجودا : ج (546) فان قال فان ذلك ليس ت ، فان قيل ليس ذلك : ج (547) الله ت ، - : ج (548) هكذا ت . كذا - (549) حكماء ج ، حكى : ت

تفعل ؟ ماذا ينفعك ؟ وان كان صادقا⁽⁵⁵⁰⁾ . فقد صرحوا بان ليس

ثم غاية الأ مجرد مشيئة . واذا كان الامر هكذا ، ومع اعتقاد الحدث
٢ (٢٦٦-ب) لابد ان نقول : | انه ممكن ان يوجد خلاف هذا الموجود اسبابه ومسبباته

تلتزم الشناعة في وجود كل ما وجد غير الانسان انه وجد للاغاية اصلا .

اذ الغاية الواحدة المقصودة وهي الانسان ، يمكن وجوده دون هذه
٥ كلها . فلذلك الرأي الصحيح عندي بحسب الاعتقادات الشرعية ، ويطابق
ذلك الاراء النظرية وهو⁽⁵⁵¹⁾ ان لا يُعتقد في الموجودات كلها انها من
اجل وجود الانسان بل تكون ايضا سائر الموجودات كلها مقصودة
لذاتها ، لا من اجل شيء آخر . ويسقط ايضا طلب الغاية في جميع انواع
الموجودات ، ولو بحسب رأينا في حدوث العالم .

10

لانا نقول : جميع⁽⁵⁵²⁾ اجزاء العالم اوجدتها بارادته ، منها مقصودة

لذاتها ، ومنها من اجل شيء آخر . ذلك الاخر مقصود لذاته . وكما شاء
ان يكون نوع الانسان موجودا ، كذلك شاء ان تكون هذه الافلاك
وكواكبها موجودة . وكذلك شاء ان تكون الملائكة موجودة . وكل

موجود ، انما قصد به ذات ذلك الموجود . وما لا يمكن وجوده الا بعد
١5 تقدمه شيء ، اوجد ذلك الشيء اولا كتقدم الحس للنطق . وقد قيل هذا

الرأي ايضا في الكتب النبوية قال : الرب صنع الجميع لاجله⁽⁵⁵³⁾ و⁽⁵⁵⁴⁾

قد يكون هذا الضمير راجعا على المفعول . وان كان هو راجعا على الفاعل

٢٥ (١-٢) فيكون تاويله من اجل ذاته تعالى يعني | ارادته اذ هي ذاته كما بيّن

20

في هذه المقالة⁽⁵⁵⁵⁾ .

وقد بينّا ان ذاته تعالى تسمى ايضا مجده⁽⁵⁵⁶⁾ ، في قوله : ارني

مجدك⁽⁵⁵⁷⁾ فيكون قوله هنا : الرب صنع الجميع لاجله⁽⁵⁵³⁾ مثل قوله :

(550) : ا ، انه هيدلت انوش مراس وتكبر هولعمود لفنيك كي يامراك مه تمسه وام يصدق
مه يتن لك : ت ج [تفلات نعيله] (551) هو : ت ، وهو : ج (552) جميع : ت ، في جميع :
ج (553) : ع [الامثال ١٦/٤] ، كل فعل الله لمعنوه : ت ج (554) و ا ج ، - : ت
(555) انظر الجزء الاول الفصل ٥٣ (556) : ا ، كبود [و : - :] ت ج (557) :
ع [الخروج ١٨/٣٣] ، هرينى نوات كبودك : ت ج [انظر الجزء الاول الفصل ٦٤]

لا يموت او لا يتألم⁽⁴⁶⁵⁾، او دائم الحركة، او بهي⁽⁴⁶⁶⁾ كالشمس . وهذا القول من جالينوس هو تنبيه على جزء من قضية كلية . والقضية هي ان كل ما يمكن ان يتكون من اى مادة كانت ، فهو يتكون على اكمل ما يمكن ان يتكون من تلك المادة النوعية . ويلحق اشخاص النوع من النقصان، بحسب نقصان مادة ذلك الشخص . وغاية ما يمكن ان يتكون من الدم والمني ، واكمله هو نوع الانسان على ما علم من طبيعته ، انه حي ناطق مائت . فلا بد من هذا النوع من الشر ان يوجد ، وانت تجد مع هذا ان الشرور التى تلحق الناس من هذا النوع قليلة جدا جدا ، ولا تكون الا في الندرة⁽⁴⁶⁷⁾، لا نك تجد مدنا لها آلاف سنين⁽⁴⁶⁸⁾ ماغرقت ولا احترقت . (١-٢٦٥) ج 5

وكذلك يولد⁽⁴⁶⁹⁾ آلاف من الناس في غاية السلامة ، ولا يولد ذو عاهة الا شاذا . و ان كابر المكابر ولا يقول شاذا ، فهو قليل جدا ولا هو ، لا جزء من مائة ، ولا جزء من الف من المولودين على حالة⁽⁴⁷⁰⁾ السلامة . 10

والنوع الثانى من الشرور هو⁽¹⁷¹⁾ ما يصيب الناس من بعضهم لبعض 15 ⁽⁴⁷²⁾ كنسلط بعضهم على بعض . وهذه الشرور اكثر من شرور النوع الاول . واسباب ذلك كثيرة ؛ ومعلومة ، وهى⁽⁴⁷³⁾ ايضا منا، لكن ليس للمظلوم فيها حية . ومع ذلك فان اى مدينه موجودة في العالم باسره لا يوجد بين اشخاص تلك المدينه هذا النحو من الشر شائعا اكثر يا بوجه ، بل وجوده ايضا قليل ، كشخص يفتال | شخصا فيقتله ، او يلصه ليلا . (١-٢٠) م 20

وانما يكون هذا النحو من الشرع خلقا كثيرا في الحروب العظيمة . وهذا ايضا ليس باكثرى في جميع الارض .

(465) يتألم : ج ، يالم : ت (466) بهي : ت ، بهيا : ج (467) الندرة : ت ، الندرة : ج (468) سنين : ج ن ، سنة : ت (469) يولد : ت ، يوجد : ج (470) حالة : ت ، جملة : ج ن (471) هو : ت ، - : ج (472) لبس : ت ، بفسا : ج (473) هي : ت ، هو : ج

- و النوع الثالث : من الشرور هو ما يصيب الشخص منا من فعله بنفسه ، وهذا هو الأكثرى . وهذه الشرور أكثر من شرور النوع الثاني بكثير . ومن شرور هذا النوع يصبح الناس كلهم ، وهذا هو الذى لا تجد ⁽⁴⁷⁴⁾ من لا ينجيه على نفسه الا قليلا . وهذا هو الذى ينبغى ان يلام المصاب عليه ⁽⁴⁷⁵⁾ بالحقيقة . ويقال له كما قيل : هذا قد كان من ايديكم ⁽⁴⁷⁶⁾ وقيل : 5
انما يصنع هذا ، انما يعمل هذا مهلك نفسه ⁽⁴⁷⁷⁾ . وعن هذا النوع من الشرور قال سليمان : سفة الانسان يفسد طريقه الخ. ⁽⁴⁷⁸⁾ . وقد بين ايضا فى هذا النوع من الشرور انه فعل الانسان بنفسه وهو قوله : انما وجدت هذا ان الله صنع البشر مستقيمين اما هم فتكلبوا مباحث كثيرة ⁽⁴⁷⁹⁾ . وتلك الافكار هى التى جلبت عليهم هذه الشرور . وعن هذا النوع قيل : فان 10
الرزينة لأبرز من التراب ولا المشقة تنبت من الارض ⁽⁴⁸⁰⁾ .

- ثم بين فى الاثران الانسان هو الذى يوجد هذا النحو من الشر فقال : حتى يولد الانسان للمشقة الخ ⁽⁴⁸¹⁾ . وهذا النوع هو تابع للردائل كلها ، اعنى للشرة فى الاكل والشرب والنكاح ، وتناول ذلك بافراط كمية او بفساد ترتيب ، او فساد كيفية الاغذية ، فيكون ذلك سببا لجميع 15
الامراض والآفات الجسدية والنفسانية ⁽⁴⁸²⁾ . اما امراض الجسم فبيئة . (٢٠-ب) م واما امراض النفس من سوء هذا التدبير ، فمن جهتين : احدهما التغير اللاحق للنفس ⁽⁴⁸³⁾ ضرورة من اجل تغير الجسم من حيث هى اقوة جسمية كما قد قيل ان اخلاق النفس تابعة لمزاج البدن . والجهة الثانية

(474) تجد : ت ج ، يوجد : ن (475) المصاب عليه : ت ج ، المصاب على ما يجتنيه : ن (476) : ع [ملاخى ٩/١] ، يديكم هية ذات لكم : ت ج (477) : ع [الامثال ٣٢/٦] ، مشيت نقشو هوا يمشه : ت ج (478) : [الامثال ٣/١٩] ، اولت ادم تسلف دركو [وعل الله يزعف لبو : ج] : ت ج (479) : : ع [الجامعة ٣٠/٧] ، لبدراه زه مصاتي اشرعه هالهم ات هادم يشر وهمه نقشو حشبونوت ربم : ت ج (480) : ع [ايوب ٦/٥] ، كى لا يصامعرون ومادهم يصبح عمل : ت ج (481) : ع : [ايوب ٧/٥] ، كى ادم لعمل يولد : ت ج (482) الجسانية والنفسانية : ت ، النفسانية والجسانية : ج ن (483) للنفس : ت ، بالنفس : ج

لا يطلب (589) غاية وجوده تعالى. كذلك لا نطلب (589) غاية ارادته التي بحسبها حدث كل ما حدث ويحدث على ما هو عليه. فلا تغلط في نفسك وتظن ان الافلاك والملائكة انما وجدت من اجلنا.

فقد بين لنا قدرنا : ها ان الامم تحسب كنقطة من دلو (590) فاعتبر

- 5 جوهرك وجوهر الأفلاك ، والكواكب والعقول المفارقة ، بين (591) لك الحق وتعلم ان الانسان اكل واشرف ما تكون من هذه المادة لا غير. و انه اذا اضيف وجوده لوجود الافلاك | ناهيك لوجود العقول (592) (٢٦٧-١) ج المفارقة كان حقيرا جدا جدا . قال : ها انه لا ياتمن عبيده والى ملائكته ينسب نقیصة فكيف الذين ياوون بيوتا من طين وفي التراب اساسهم (593)
- 10 واعلم ان عبيده (594) المقول في هذا النص (595) ليسوا هم من نوع الانسان بوجه ، دليل ذلك قوله : فكيف الذين ياوون بيوتا من طين وفي التراب اساسهم (593) بل عبيده (594) المذكورون في هذا النص (595) هم الملائكة. وكذلك ايضا ملائكته (596) الذين اشار اليهم (597) في هذا النص (595) هم الافلاك بلا شك . قد بين هذا المعنى بعينه وكرره «اليفاز» نفسه في القولة الاخرى بنص آخر و قال : ها ان قيديسيه لا ياتمنهم والسماوات غير زكية 15 في عينيه فبالحرى الرجس الفاسد الانسان الذي يشرب الإثم كالماء (598)

فقد تبين ان قديسيه هم عبيده (599) وان ليس هم من نوع الانسان ،

و ملائكته (596) المشار اليهم في ذلك النص (595) هم السماوات (600) ومعنى

* (590) ع [اشعيا ١٥/٤٠ هن جريم كرم دل ت ج (591) بين : ت ، بين : (592) العقول ، ت (593) ع [ايوب ١٨/٤ - ١٩] ، لا يامين وملاكيو سم تله اب شكى بي حر اثر دمعر يسودم ت (594) ا . عديو ت (595) : ا . الفسوف ت (596) . ملاكيو ت (597) البه ت ، عليهم ت (598) : ع [ايوب ١٦/١٥ - ١٥] هن دقد ونيلو نامير وسبه لا ركو نعيميو ان ك تسمب و نالغ ابش شره كيم عونه ت (599) دد وشيو هم عديو ت (600) ، شميم ت ج

«تهله» [نقيصة] هو معنى غير ركية في عيبه⁽⁶⁰¹⁾ اعنى كوها ذات
مادة وعلى انها | اصنى مادة واعظمها صياء وبورا. فما صافتها للعقول
المفارقة . فهي كدرة مظلمة غير صافية.

- واما قوله عن الملائكة : ها انه لا ياتن عيبه⁽⁶⁰²⁾ معناه انه
لا وثاقة وجود لهم . اذ هم مفعولون على رأينا، وحتى على رأى من يقول
5 بالقدم . فهم معلولون فحظهم في الوجود ليس بالوثيق ولا بالمتمكن
بالأضافة اليه تعالى الواجب الوجود بالاطلاق وقوله فبالحرى الرجس
الفاسد⁽⁶⁰³⁾ هو كقوله : الذين يا وون بيوتامن طين⁽⁶⁰⁴⁾ كأنه يقول :
فبالحرى الرجس الفاسد الانسان⁽⁶⁰⁵⁾ الذى الا عوجاج مخالطه⁽⁶⁰⁶⁾
10 وسائر في جميع اجزائه اعنى مقارنته العدم والجور⁽⁶⁰⁷⁾، الا عوجاج
في ارض الاستقامة يعمل بالاثم⁽⁶⁰⁸⁾ وقوله : الرجل⁽⁶⁰⁹⁾ مثل قوله ادم
لانه قد يسمى النوع الأنسافى : من ضرب انسانا فمات⁽⁶¹⁰⁾. فهكذا ينبغى
ان يعتقد. فان الانسان اذا علم نفسه ، ولم⁽⁶¹¹⁾ يغلط فيها⁽⁶¹²⁾ وفهم
كل موجود بحسبه ، استراح ولا تشوش افكاره بطلب غاية ما⁽⁶¹³⁾ كما
ليس له تلك الغاية ، او بطلب غاية لما لا غاية له ، الا وجوده المتعلق
15 بالمشيئة الالهية وان شئت قل بالحكمة الالهية.

فصل يد [١٤]

مما ينبغى ايضا ان يتأمله الانسان حتى يعلم قدر نفسه ، ولا يغلط
هو ما تبين من مقادير الأفلاك والكواكب ، ومقادير الأبعاد التى بيننا

(601) : ا ، لا زكو بينيو : ت ج (602) : ا ، هو بميدولا يامين : ت ج (603) :
اف كي نتب و نال : ت ج (604) : ا ، اف شوكنى بنى حومر : ت ج (605) : ا ، اف
هتتنب هتال هادم : ت ج (606) مخالطه : ت ، مداخلة : ج (607) : ا ، و قوله : ت ج
(608) : ع [اشميا ١٠/٢٦] ، بارص نكحوت يعول : ت ج (609) : ا ، ايش : ت ج
(610) : ع [الخروج ١٢/٢١] ، ايش مكه ايش وم : ت ج (611) : لم ت ج ، لم
ن ، لا ي (612) فيها : ت ، - ج (613) ما ج ن ، - ت

وبينها. وذلك | انه لما تبينت مقادير الأبعاد كلها بنسبة ذلك لنصف (٢٧-١) م
 قطر الأرض، وكان قدر محيط الأرض معلوما⁽⁶¹⁴⁾ فيكون نصف قطرها
 معلوما، صارت الأبعاد كلها معلومة. فتبرهن ان البعد بين مركز الأرض
 وأعلى فلك زحل سير ثمانية آلاف سنة و سبعمائة سنة بتقريب كل سنة
 5 ثلث مائة وخمسة وستين⁽⁶¹⁵⁾ يوما. وعلى ان يكون السير في كل يوم
 اربعين ميلا من اميالتنا الشرعية التي كل ميل ألفا ذراع بذراع العمل.

فتأمل هذا البعد العظيم المدهش، وهو كما قيل : ليس الله فوق أعلى
 السموات انظر ذروة الكواكب ما أعلاها⁽⁶¹⁷⁾ يقول ليس من ارتفاع السماء
 تستدل على بعد ادراك الاله الذي⁽⁶¹⁸⁾ اذا كنا من البعد من هذا الجسم على
 10 هذه الغاية العظيمة، وهو مبين لنا بالموضع هذه المبانية، فحقي عنا جوهره
 ومعظم افعاله. فناهيك ادراك فاعله الذي ليس بجسم. وهذا البعد العظيم
 الذي تبرهن انما هو على الاقل لا يمكن بوجهه⁽⁶¹⁹⁾ ان يكون بين مركز
 الأرض وبين مقعر⁽⁶²⁰⁾ فلك الكواكب الثابتة اقل من هذا المقدار.
 ويمكن ان يكون اكثر من هذا اضعافا كثيرة لان غلظ أجرام الأفلاك
 15 لا يتبرهن الاعلى اقل ما يمكن، كما يبين من رسائل الأبعاد.

وكذلك الاجرام التي بين كل فلك وفلك، كما يلزم القياس على
 ما ذكر «ثابت بن قرة»⁽⁶²¹⁾ لا يمكن ادراك غلظها على التحرير. اذ ليس
 فيها كواكب يستدل بها. اما غلظ فلك الكواكب الثابتة، فاقول ما يكون
 غلظه مسيرة | اربع سنين، يعلم ذلك من مقدار بعض⁽⁶²²⁾ كواكبه التي (٢٧-ب) م
 10 جرم كل كوكب منها قدر كرة الأرض نيف وتسعون⁽⁶²⁴⁾ مرة.

(614) معلوما : ت، معلوم : ج (615) ستين : ت، ستون : ج (616) ألفا : ت،
 ألفى : ج، ألفين : ن (617) : ع [ايوب ٢٢/ ١٢] ، هلا الوه جبه شيم وراء واش
 كوكبهم كي رمو : ت ج (618) الذي : ت، لان : ج (619) بوجه : ج، - : ت (620)
 مقعر : ت ج، مقعر : ن (621) بن قرة : ج، - : ت (622) بعض : ت ج، بعد : ن
 (623) التي : ت، الهى : ج (624) تسعون : ت، تسعين : ج

وقد تكون ثخانة جرمه اكثر. واما الفلك التاسع المدير لكل الحركة اليومية ، فلا يعلم له قدر بوجه. اذ ليس فيه كوكب ، فالتنا حيلة في معرفة عظمه. فتأمل هذه الموجودات الجسائية ما اعظم مقاديرها ، وبما اكثر عددها.

- 5 واذا كانت الارض كلها لا جزء لها عند فلك الكواكب ، فما هي نسبة نوع الانسان لجميع هذه المخلوقات ، فكيف يتخيل احد منا ⁽⁶²⁵⁾ انها من اجله وبسببه ، وانها آلات له. وهذه حال مقايضة الاجسام، فكيف اذا نظرت وجود العقول وقد يشكك على رأى الفلاسفة في هذا الغرض. ويقول القائل ⁽⁶²⁶⁾: اَمّا لو ادعينا ان غاية هذه الافلاك تدبير شخص انسان ⁽⁶²⁷⁾ او عدة اشخاص مثلا ، لكان هذا محالا بحسب النظر 10 الفلسفى. اما بكوننا نزع ان غايتها تدبير نوع الانسان ، فلا شناعة في كون هذه الاجرام العظيمة الشخصية تكون غايتها وجود اشخاص انواع التى على مذهبهم ، لا نهاية لعددها ابدا.

- وما مثال هذا الا مثال صانع عمل آلات زنتها قطار حديد لعمل (٢٦٧-ب) ج ابرة صغيرة زنتها حبة. فلو كان ذلك لآبرة | واحدة لكان هذا من فساد 15 التدبير ⁽⁶²⁸⁾ بحسب نظر ما ايضا. ولا كان يكون هذا فساد تدبير مطلقا. (٢٨-ا) م اما من حيث انه يعمل بهذه الآلات الثقيلة ابرة بعد ابرة. | هكذا قناطر عدة من الأبر ، فعمل تلك الآلات حكمة واتقان تدبير على كل وجه. وهكذا تكون غاية الأفلاك استمرار الكون والفساد. وغاية الكون والفساد وجود نوع الانسان على ما قد قيل: ونجد نصوصا وأخبارا 20 تعضد هذا الخيال. وقد يحلّ هذا الشك الفيلسوف بان يقول له ⁽⁶²⁹⁾ : لولم يكن الاختلاف بين الاجرام الفلكية واشخاص الانواع الكائنة الفاسدة

(625) منا : ت ، - : ج (626) القائل : ت ، قائل : ج (627) انسان : ت ،

الانسان : ج (628) التدبير : ت ج ، الترتيب : ن (629) له : لو : ج ، لو : ت

غير في العظم والصغر ، لآمكن ان يقال هذا ، اما من حيث التباين بينها بشرف الجوهر ، فشنع⁽⁶³⁰⁾ جدا ان يكون الاشرف آلة لوجود الأدنى الأحمط.

وبالجملة ان هذا الشك يستعان به في ما نعتقده من حدوث العالم.
5 واكثر ما كان غرضي في هذا الفصل هذا المعنى. وايضا كوني لم ازل اسمع من كل من شدا شيئا من علم الهيئة استغني⁽⁶³¹⁾ ما ذكروه الحكماء عليهم السلام⁽⁶³²⁾ من الأبعاد ، لأنهم يصرحون بان غلط كل فلك مسير⁽⁶³³⁾ خمس مائة سنة ، وبين كل فلك وفلك مسير خمس مائة سنة ، وهي سبعة افلاك ، فيكون بعد الفلك السابع اعني محده من مركز الارض ممشى سبعة آلاف سنة. ويتخيل كل من يسمع هذا انه كلام فيه اغياء كثير ، وان لا ينتهي البعد لهذا المقدار. ومما تبرهن في الابعاد يبين لك انه البعد بين مركز الارض وحضيض زحل ، وهو الفلك السابع هو مسير سبعة آلاف سنة واربع وعشرين سنة بتقريب .

واما البعد الذي ذكرنا وهو ممشى ثمانية آلاف وسبع مائة ، فهو^(٢٨-ب) م
15 ⁽⁶³⁴⁾ الى مقعر⁽⁶³⁵⁾ الفلك الثامن. وهذا الذي تجدهم يقولون بين فلك و فلك ، بعد كذا ، معناه غلط الجرم الذي بين الأفلاك لا ان ثم خلاه . ولا تطلبني بمطابقة كل ما ذكروه من امور الهية لما الامر عليه ، لان التعاليم كانت في تلك الأ زمان ناقصة. ولا تكلموا في ذلك من حيث هم رُواة لتلك الاقاويل عن الانبياء ، بل من حيث هم⁽⁶³⁶⁾ علماء
20 تلك الاعصار في تلك الفنون ، او سمعوها من علماء تلك الأعصار. وليس من اجل هذا ايضا⁽⁶³⁷⁾ اقول في اقاويل نجدوها لم قد طابقت الحق أنها

(630) فشنع : ت ، فشنع : ج (631) استغيا : ت ، استبعاد : ج ، استبعاد ما : ن
(632) الحكماء عليهم السلام : ج ، الحكيم زل : ت (633) مسيرة : ج ، مسير : ت
(634) ال : ت ، - : ج (635) مقعر : ت ، ج ، مقعد : ن (636) هم : ت ، - : ج
(637) ايضا : ج ، - : ت

غير صحيحة او وقعت بالعرض ، بل كل ما امكن ان يتناول كلام الشخص حتى يطابق للوجود الذى تبرهن وجوده ، فهو الاولى والاحق بالفاضل الطباع المنصف .

فصل طو [١٥]

- 5 للممتنع طبيعة ثابتة قائمة الثبات ليست من فعل فاعل لا يمكن تغييرها بوجه . ولذلك لا يوصف الاله بالقدرة عليها . هذا مما لا يختلف (639) فيه احد من اهل النظر بوجه . ولا يجهل هذا الا من لا يفهم المعقولات . وانما موضع الاختلاف بين اهل النظر كلهم هو (640) الاشارة الى نوع ما من التخيلات . يقول بغض اهل النظر : ان هذا من قبيل الممتنع
- 10 الذى لا يوصف الاله بالقدرة على تغييره ، ويقول آخر : انه | من قبيل الممكن الذى تتعلق قدرة الاله بايجاده كيف شاء . مثال ذلك اجتماع الضدين فى آن واحد ، ومحل واحد وانقلاب الاعيان ، اعنى رجوع الجوهر عرضا والعرض جوهر او وجود جوهر جسائى دون عرض فيه . كل هذا من قبيل الممتنع عند كل احد من اهل النظر . كذلك كون الاله يوجد مثله او يُعَدِّم ذاته او يتجسد ، او يتغير . كل هذا من قبيل 15 الممتنع . ولا يوصف الاله بالقدرة على شئ من ذلك .

اما هل (641) يوجد عرضا مجردا لا فى جوهر ؟ فان فرقة من اهل النظر ، وهم المعتزلة ، تخيلوا ذلك ، ورأوه من باب الممكن .

- واخرون قالوا : هو من باب الممتنع ، وان كان القائل بوجود عرض لا فى محل لم يؤدِّه (642) لذلك مجرد النظر بل مراعاة امور شرعية 20 زاحها النظر مزاحمة شديدة ، فتخلصوا بهذه القولة . كذلك ايجاد شئ

(639) لا يختلف : ت ، لم يختلف : ج (640) هو : ت ، فى : ج (641) هل :

ت ، ان : ج (642) لم يؤدِّه : ت ، لم يؤدِّ : ج

متجسم من لا مادة اصلا ، هو من قبيل الممكن عندنا ، ومن قبيل الممتنع عند الفلاسفة . وهكذا يقول الفلاسفة ان إيجاد مربع قطره مثل ضلعه او زاوية مجسمة يحيط بها اربع زوايا بسيطة قائمة ، وما نحا هذا النحو كل ذلك من قبيل الممتنع .

- 5 وبعض من يجهل التعاليم ولم ⁽⁶⁴³⁾ يعلم من هذه الامور غير مجرد الفاظ لا تصور معنى يظنها ممكنة ، فيا ليت شعري ! هل هذا الباب مفتوح مباح ، او لكل احد ان يدعى في اى معنى تصوره ويقول : هذا ممكن ، ويقول اخر : بل هو ممتنع بحسب طبيعة الامر . او ثم شئ يسد هذا الباب ويحصره ، حتى | يقطع الانسان قطعا ان هذا ممتنع بطبيعته . وهل عيار (٢٩-م) م
- 10 ذلك واعتباره بالقوة المتخيلة او بالعقل ، وبأى شئ يفرق بين المتخيل والمعقول ؟ لانه قد ينازع الشخص ⁽⁶⁴⁴⁾ غيره او تنازعه ⁽⁶⁴⁵⁾ نفسه في امر ما ، يحده ممكنا عنده فيقول : انه يمكن ⁽⁶⁴⁶⁾ في طبيعته ، ويقول : المنازع هذا التمكن هو فعل الخيال ⁽⁶⁴⁷⁾ لا باعتبار العقل . فهل ثم ايضا شئ ما يفارق ⁽⁶⁴⁸⁾ به بين القوة المتخيلة وبين العقل . وهل ذلك شئ خارج عنها
- 15 جميعا | ، او بالعقل نفسه يفرق بين المعقول والتخيل ؟ كل هذه مواضع (٢٦٨-١) ج بحث تستقصى جدا . وما هذا ⁽⁶⁴⁹⁾ غرض الفصل .

فقد بان انه على كل رأى ومذهب هنا امور ممتنعة ، ونحال وجودها ، وانه لا يوصف الاله بالقدرة عليها ولا عجز في حقه ولانقص قدرة في كونه لا يغيرها . فهي اذا لازمة ليست من فعل فاعل . فقد بان

20 ان موضع الاختلاف في اشياء تفرض ⁽⁶⁵⁰⁾ من اى القليلين هي : هل من قبيل الممتنع او من قبيل الممكن فحصل هذا .

(643) ولم : ت ، ولا : ج (644) الشخص : ت ، الانسان : ج (645) تنازعه : ت ، ينازع هو : ج (646) يمكن : ت ، يمكن : ج . (647) الخيال : ت ، خيال : ج (648) يفارق : ت ، يفرق : ج (649) هذا : ت ، هو : ج (650) تفرض : ت ، تعرض : ن

فصل طز [١٦]

- افتات الفلاسفة على الله تعالى في علمه بما سواه افتياتا عظيما (651)
جدا. وعثروا عثرة لا إقالة لهم منها ولا لمن تبعهم في ذلك الرأي وسأسمعك
الشبهات (652) التي اوقعتهم في ما افتاتوا | به وسأسمعك ايضا رأى شريعتنا
في ذلك ومقاومتنا لهم في آرائهم السيئة الشنيعة في امر علم الله. واكثر ما
اوقعهم ذلك ودعاهم اليه اولا هو ما يبدو باول خاطر من عدم انتظام
احوال اشخاص الانسان ، وكون بعض اشخاص الآدميين الفضلاء
في حياة رديئة مؤلة ، و بعض الاشخاص الشريرين في حياة طيبة
لذيذة. فدعاهم ذلك الى ان قسموا هذا التقسيم الذي تسمعه الآن فقالوا :
- 10 لا يخلو الامر من احد قسمين : اما ان يكون الله (653) غير عالم
بشيء من هذه الاحوال الشخصية ، وغير مدرك لها ، او يكون يدركها
ويعلمها. وهذه قسمة ضرورية. ثم قالوا : فان كان يدركها ويعلمها
فلا يخلو الامر من احد ثلاثة اقسام : اما ان ينظمها ويحجرها على احسن
نظام ، واكملها واتمها ، او يكون مغلوبا عن نظمها لأقدرة له عليها ،
او يكون يعلم ، ويقدر على النظم والتدبير الجيد ، غير انه اهمل ذلك
15 على جهة التهاون والاحتقار ، او على جهة الحسد ، كما نجد من الناس رجلا
قادرا على ابصال الخير (654) لشخص آخر وعارفا بحاجة ذلك لما بينا له
من بحيره ، غير انه لسوء طباعه ، وشره وحسده ، يحسده على ذلك
فلا يوصله اليه. وهذا التقسيم ايضا ضرورى صحيح ، اضنى ان كل عالم
بامر ما ، فانه لا يخلو اما ان تكون له عناية بتدبير ما علم او يهمل ذلك
20 كما يهمل الانسان في منزله تدبير القطط مثلا او ما هو احقر من ذلك
والذى | له العناية بالامر قد يُغلب عن تدبيره ، وان اراد ذلك.

(651) افتياتا عظيما : ت ، افتيات عظيمة : ج (652) الشبهات : ج ، الشبهيات ج
(653) الله : ت ، الاله : ج (654) الخير : ج ، خير : ت

فلما قسموا هذا التقسيم بتوا الحكم ، وقالوا: ان قسمين من هذه
الثلثة الأقسام⁽⁶⁵⁵⁾ اللازمة لكل من يعلم ، ممتنعان + في حق الله تعالى ، وهما
ان لا يقدر ، أو يقدر ، ولا يعتنى . اذ هذا خلق شر او عجز ، وتعالى عنها .
فلم يبق من التقسيم كله الا ان يكون لا يعلم شيئا من هذه الاحوال بوجه ،
او يعلمها ، وينظمها احسن نظام . ونحن نجد لها غير منتظمة ، ولا لازمة
5 لقياس ، ولا مطردة على ما ينبغي . فذلك دليل على كونه لا يعلمها بوجه
ولا بسبب . هذا الامر هو الذى اوقعهم اولا في هذا الافتيات العظيم .

وتجد جميع ما لخصته لك من تقسيمهم وتنبهى على ان هذا موضع
غلطهم مبيّنا مشروحا في مقالة⁽⁶⁵⁶⁾ الاسكندر الافروديسى « في التدبير » .
10 فارى وانجب كيف وقفوا في شر مما هربوا منه ، وكيف جهلوا الامر
الذى لم يزالوا⁽⁶⁵⁷⁾ ينهوننا⁽⁶⁵⁸⁾ عليه ويشرحونه لنا دائما . اما وقوعهم
في شر مما هربوا منه فكونهم هربوا من ان ينسبوا لله الإهمال ، وقطعوا عليه
بالجهل ، وكون كل ما في هذا العالم السفلى مستورا عنه ولا⁽⁶⁵⁹⁾ يدركه .
واما جهلهم بما لم يزالوا ينهوننا⁽⁶⁵⁸⁾ عليه فكونهم اعتبروا الوجود باحوال
15 اشخاص الانسان التى ضرورهم منهم ، او من ضرورة طبيعة المادة ، على
ما يقولون دائما ، ويدينون . وقد بينا من ذلك ما ينبغي .

فلما اصلوا هذه القاعدة الهادّة لكل قاعدة حسنة المستجبة للجمال | كل (٢١-١) م
رأى صحيح ، اخذوا بعد ذلك ان يزيلوا شناعتها⁽⁶⁶⁰⁾ وزعموا ان علم هذه
الاشياء ممتنع في حق الاله من جهات : منها ان الجزئيات انما تدرك بالحواس
20 لا بالعقل والله لا يدرك بحاسة . ومنها ان الجزئيات لا تتناهى والعلم احاطة ،
وما لا يتناهى لا يحاط به علما . ومنها ان العلم بالحوادث وهى جزئية⁽⁶⁶¹⁾
بلا شك ، يوجب له تغيرا ما ، لانه تجدد علم بعد علم . وبحسب دعوانا
نحن معشر المتشرعين انه علمها قبل كونها ، يشنعون علينا شناعتين :

(655) الاقسام : ج ، اقسام : ت (+) : ل ، ممتنع : ت (656) مقالة : ت ،
رسالة : ج (657) يزالوا : ت ، يزل : ج (658) ينهوننا : ت ، ينهونا : ج (659)
ولا : ت ج ، لا : ن (660) شناعتها : ت ، شناعته : ج (661) جزئية : ت ، الجزئيات : ج

احدهما (662) تعلق العلم بالعدم المحض.
والثانية (663) ان يكون علم كون الشيء بالقوة ، وعلم كونه بالفعل شيئا واحدا. وقد تراجعت بهم الظنون حتى قال بعضهم : انه يعلم الانواع فقط ، لا الاشخاص. وقال بعضهم (664) : ما يعلم شيئا خارجا عن ذاته بوجه (٢٦٨-ب) ج حتى لا يكون ثم تكثير علوم | بزعمهم (665). ومن الفلاسفة من يعتقد كاعتقادنا ، وانه تعالى يعلم كل شيء ولا تخفى عنه خافية بوجه. وهم اقوام كبراء قبل ارسطو بالزمان ، قد ذكرهم ايضا الاسكندر في مقاتلته تلك ، لكنه يابى رأيهم ، ويقول : ان اعظم ما ينقص به مانشاهده من ضرور تصل الأخيار ، وخيرات ينالها الاشرار.

وبالجملة فقد تبين لك انهم كلهم لو وجدوا احوال اشخاص الناس منتظمة بحسب ما يبدو للجمهور (666) انه انتظام لما وقعوا في شيء من هذا النظر كله ، ولا تهافتوا ، بل الداعي الاول لهذا النظر اعتبار احوال الناس | خيرهم وشريرهم وكون ذلك بزعمهم غير منتظم ، كما قال (667) جهالنا طريق الرب ليس بمستقيم (668). وبعد تبين ان الكلام في العلم والعناية مرتبط ببعضه ببعض ، آخذ في تبين آراء النظارين في العناية. (669) وبعد ذلك آخذ في حل ما شككوا به في علم الاله بالجزئيات .

فصل يز [١٧]

آراء الناس في العناية خمسة آراء وكلها قديمة اعنى انها آراء سمعت على زمان الانبياء منذ ظهرت الشريعة الحاقة المنيرة لهذه الظلمات كلها. الرأي الاول : هو قول من زعم (670) ان لاعناية اصلا بشيء (671) من الاشياء في جميع هذا الوجود وان كل ما فيه من السماء الى ما سوى

(662) احدا هما : ت ، احدهما : ج (663) الثانية : ت ، الثاني : ج (664) بعض ت ، البعض : ج (665) بزعمهم : ج ، بزعمه : ت (666) للجمهور : ت ، للفرد : ج (7) قال : ت ، وقالوا : ج (668) : ع [حزقيال ١٧/٣٣] ، لا يتكّن درك الله : ت ج (9) النظارين : ت ، الناظرين : ج (670) زعم : ت ، يزعم : ج (671) اصلا بشيء : ج

ذلك واقع بالاتفاق . وكيف تمياً وليس ثم بوجه لا ناظم ولا مدبر ، ولا معتن بشئ . وهذا هو رأى افيقورس وهو ايضا يقول (672) : بالاجزاء ، ويرى انها تختلط كيف اتفق ، ويتكون منها ما اتفق . وقد قال بهذا الرأى الذين كفروا من بنى اسرائيل وهم المقول عنهم : جحودوا الرب وقالوا ليس هو اياه (673) . وقد برهن ارسطو على استحالة هذا الرأى ، وان الاشياء كلها لا يصح ان تكون بالاتفاق بل لها ناظم ومدبر ، وقد ذكرنا من ذلك طرف ما تقدم .

والرأى الثانى : هو رأى من يرى ان بعض الاشياء بها عناية ، وهى بتدبير مدبر | وتظم ناظم ، وبعضها متروك مع الاتفاق . وهذا هو رأى (٣٢-١) م 10 ارسطو ، وانا المخلص لك رأيه فى العناية هو يرى : ان الله تعالى معتن بالافلاك ، وما فيها . ولذلك دامت اشخاصها على ما هى عليه . وقد نص الاسكندر و قال : ان رأى ارسطو ان عناية الله انتهت عند فلك القمر ، وذلك فرع على اصله فى قدم العالم لانه يرى ان العناية هى بحسب طبيعة الوجود .

فهذه الافلاك وما فيها التى اشخاصها دائمة ، معنى العناية بها ، هو دوامها على حالة لا تتغير . وكما لزم عن وجود تلك وجود اشياء اخر ، ليست اشخاصها مستمرة الوجود ، لكن انواعها كذلك ايضا ، فاض من تلك العناية ما اوجب بقاء الانواع ودوامها . ولم يمكن بقاء اشخاصها ، ولا اهملت ايضا اشخاص كل نوع اهمالا محضاً ، بل كل ما صفا من تلك المادة حتى قبل صورة النماء جعلت فيه قوى تحرسه مدة ما تجذب له ما يوافقه ، وتدفع عنه مالا منفعة له به . وما صفا منها اكثر من ذلك حتى قبل صورة الحس جعلت فيه قوى اخرى تحرسه ، وتصونه ؛ وجعل له قدرة اخرى على الحركة ليقصد ما يوافقه ، ويهرب مما يخالطه . ثم اعطى كل شخص

(672) ايضا يقول : ت ، يقول ايضا : ج (673) : [اربيا ١٢/٥] ، كحشوا لله ويامرو لا هو : ت ج

بحسب ما يحتاج اليه ذلك النوع. وما⁽⁶⁷⁴⁾ صفا منها اكثر حتى قبل صورة العقل ، اعطى قوة اخرى يدبر بها ، ويفكر ويروى في ما يمكن به بقاء شخصه ، وخراصة نوعه بحسب كمال ذلك الشخص.

- (٣٢-ب) م اما سائر الحركات الواقعة في سائر اشخاص النوع ، فهي واقعة بالاتفاق ، وليس ذلك عند ارسطو بتدبير مدبر ولا بنظم ناظم ، مثال ذلك ان هبت ريح عاصفة او غير عاصفة ، فلا شك انها تسقط بعض اوراق هذه الشجرة ، وتكسر غصنا من شجرة اخرى ، وترى حجرا من جدار ما ، وتثير ترابا على عشب ما ، فتفسده⁽⁶⁷⁵⁾ فتُمَوِّج⁽⁶⁷⁶⁾ الماء⁽⁶⁷⁷⁾ فيعطب مركب كان هناك ، فيفرق كل من فيه او بعضهم فلا فرق عنده بين سقوط تلك الورقة ووقوع الحجر او غرق اولئك الفضلاء العظماء⁵ الذين كانوا في السفينة . كذلك لا يفرق بين ثور راث على جماعة من النمل فماتوا ، او بنيان تخلخلت اساساته فخرّ على كل من هناك⁽⁶⁷⁸⁾ من المصلين فماتوا . ولا فرق عنده بين قِطْعَ عثر بفأر فافترسه ، او عنكبوت افترس ذبابا⁽⁶⁷⁹⁾ ، او اسد جاع فلقى نبييا فافترسه .

- و بالجملة فان ملاك رأيه ان كل ما يشاهده مطردا⁽⁶⁸⁰⁾ لا يمتثل ولا يتغير له منهاج اصلا ، كالاحوال الفلكية ، او يجرى على النظام⁽⁶⁸¹⁾ ولا يخرم الا في الشاذ ، كالامور الطبيعية ، فيقول هذا بتدبير اعنى انه يقول :⁽⁶⁸²⁾ ان العناية الالهية مصحوبة معه . وكل ما يراه لا يطرد على قياس ،^{(٢٦٩-١) ج} ولا يلزم نظاما كاحوال اشخاص كل نوع من النبات ، والحيوان والانسان يقول هذا بالاتفاق ، لا بتدبير مدبر يعنى انه لم تصحبه العناية²⁰ الالهية ، ويرى ان اصحاب العناية ايضا لهذه الاحوال ممتنع . وهذا تابع

(674) ما : ت ، ما : ج (675) فتفسده : ج ، فتفسد : ت (676) فتُمَوِّج : ت ، و تموج : ج (677) الماء : ت ، ماء : ج ن (678) هناك : ت ، هناك : ج (679) ذبابا : ت ، ذبابه : ج (680) مطرد : ج (681) النظام : ت ، نظام : ج ن (682) انه يقول : ج ن ، - : ت

لرأيه في قدم العالم ، وان كل ما عليه هذا | الوجود خلافه ممتنع والذين (٣٣ - ١) م
اعتقدوا هذا الرأي ايضا ممن مرق من شريعتنا هم القائلون ، ان الرب قد
هجر الارض (683).

والرأي الثالث : هو مقابل هذا الرأي الثاني ، وهو رأى من يرى
5 ان ليس في جميع الوجود شيء (684) بالاتفاق بوجه لا جزئي ، ولا كلي ، بل
الكل بارادة وقصد وتدبير ، وبين هو ان كل ما يدبر فقد علم. وهذه هي
فرقة الاشعرية من الاسلام. ولزم هذا الرأي شناعات عظيمة فتحملوها
والتزموها وذلك انهم يقرّون لارسطوفى ما يزعمه من التسوية بين سقوط
الورقة وسوت شخص انسان قالوا : كذلك هو ، لكن (685) لم تهب الريح
10 بالاتفاق ، بل الله حركها. وما الريح هي التي اسقطت الاوراق ، بل كل
ورقة سقطت بقضاء وقدر من الله ، وهو الذي اسقطها الآن في هذا
الموضع ، ولا (686) يمكن ان يتاخر زمان سقوطها ولا يتقدم ولا يمكن
سقوطها في غير هذا الموضع. اذ ذلك كله مقدر (687) في مالم يزل.

فلزمهم بحسب هذا الرأي ان تكون حركات الحيوان كلها ، وسكناته
15 مقدرة. وان الانسان لا استطاعة له بوجه على ان يفعل شيئا او لا يفعله ،
ويلزم هذا الرأي ايضا ان تكون طبيعة الممكن مساقطة في هذه الامور ،
وان تكون هذه الاشياء كلها اما واجبة ، او ممتنعة. فالتزموا ذلك وقالوا
ان هذه التي نسميها ممكنة كقيام زيد وعجى عمرو هي (688) ممكنة بالاضافة
الينا. اما باضافتها اليه تعالى ، فلا ممكن فيها اصلا ، بل | واجب او ممتنع .
20 ولزم من هذا الرأي ايضا ان يكون معنى الشرائع كلها (689) لا يفيد
اصلا. اذ الانسان الذي له جاءت كل شريعة لا يستطيع ان يفعل شيئا ،
لا ان ياتي ما أمر به ، ولا ان يجتنب ما نهى عنه.

(683) : ع [حزقيال ٩/٩] ، عزب الله ات هارص : ت ج (684) شيء : ت ،
شيئا : ج (685) لكن : ت ، ولكن : ج (686) ولا : ت ، ولم : ج (687) مقدر :
ت ، قدر : ج (688) وهي : ج ، هي : ت ، (689) كلها : ج ، - : ت

- وقالت هذه الفرقة انه تعالى هكذا شاء ليرسل ويامر وينهى ويهدد (690) ويرجى ويخوف. وان كنا لا استطاعة لنا. ويجوز ان يكلفنا الممنوعات ، ويجوز ان نتمثل الامر ، ونعاقب ، ونخالفه ونجازى ، ولزم هذا رأى ايضا ان تكون افعاله تعالى لا غاية لها ، وتحملوا ثقله هذه الشناعات كلها لسلامة ذلك رأى حتى اذا رأينا شخصا ، وُلد اعمى 5 او مجذوما الذى لا نقدر نقول : انه تقدم له ذنب استحقه به ذلك قلنا : كذا شاء واذا رأينا الفاضل العابد قُتل بالعذاب ، قلنا : كذا شاء ، ولا جور في ذلك . اذ جائز عندهم في حق الله ان يعذب من لم يذنب ويجازى بالخير للمذنب واقاويلهم في هذه الاشياء مشهورة.
- والرأى الرابع : هو رأى من يرى ان للانسان استطاعة . ولذلك 10 يجرى ما جاء في الشريعة من الامر والنهى والجزاء والعقاب ، عند هؤلاء على نظام ويرون ان افعال الله كلها تابعة لحكمة ، وانه لا يجوز عليه الجور ، ولا يعاقب محسنا . والمعتزلة ايضا يرون هذا رأى . وان كان استطاعة الانسان ليست (691) هى عندهم مطلقة ، وهم ايضا يعتقدون انه تعالى عالم بسقوط تلك الورقة وبديب هذه النملة ، وان عنايته بكل 15 الموجودات . فلزمت هذا رأى | ايضا شناعات و تناقضات .
- (١-٣٤) م
- اما الشناعة فكون بعض الانسان وُلد ذا (692) عاهة ، وهو لم يذنب قالوا : وذلك تابع لحكمته . وهكذا احسن في حق هذا الشخص ان يكون هكذا من ان يكون سالما . ونحن نجعل هذا الاحسان . وما هذا على جهة العقاب له ، بل على جهة الاحسان اليه . وكذلك جوابهم في هلاك الفاضل ان ذلك 20 ليعظم جزاؤه (693) في الاخرى حتى انتهى القول بهؤلاء ان قيل لهم ولاى شئ عدل في الانسان ، ولم يعدل في غيره . وبأى ذنب ذُبح هذا الحيوان ؟ فتحملوا من الشناعة ان قالوا بان هذا اجود له حتى يعوضه الله

(690) يهدد : ت ، يتهدد : ج ن (691) ليست : ت ، ليس : ج (692) ذا : ت ، ذو : ج (693) وذلك : ج ، ذلك : ت (693) ان يعظم جزاؤه : ت ، او ... يعظم جزائه : ج

في الاخرى⁽⁶⁹⁴⁾ حتى ان قتل البرغوث والقملة يلزم ان يكون لها في ذلك عوض⁽⁶⁹⁵⁾ عند الله. وكذلك هذا الفأر الغير آثم الذي افترسه قِطاً او حداً. هكذا قالوا: اقتضت حكمته في حق هذا الفار، وسيعوضه عما جرى عليه في الاخرى.

- 5 ولا يُلام احد عندي من اهل هذه الاراء الثلاثة في العناية ، لان كل واحد منهم دعت ضرورة عظيمة لما قال ارسطو تبع الظاهر من طبيعة الوجود. والاشعرية هر بوا من ان ينسب لله⁽⁶⁹⁶⁾ تعالى جهل بشئ ، ولا يصح ان يقال عرف هذه الجزئية | وجهل هذه، فلزمت تلك (٢٦٩-ب) م الشناعات، فتحملت. والمعتزلة ايضا هر بوا من ان ينسب له تعالى جور وظلم 10 ولا حسن ايضا عندهم منكرة الفطرة حتى يقال ان ايلام من لم يذنب لأجور فيه ولا حسن عندهم ايضا ان تكون بعثة الانبياء كلهم ونزول الشريعة لا | لمعنى يعقل ، فتجملوا ايضا ما تحملوه من تلك (٣٤-ب) م الشناعات ، ويلزمهم التناقض، لانهم يعتقدون انه تعالى يعلم كل شئ، وان الانسان ذو استطاعة ، وهذا يؤدي لما يبين بايسر تأمل ان ذلك 15 متناقض .

والرأى الخامس : هو رأينا اعنى رأى شريعتنا . وانا اعلمك منه بما نصت به كتب انبيائنا ، وهو الذى اعتقده جمهور أخبارنا وساخبرك ايضا بما اعتقده بعض المتأخرين منا. واعلمك ايضا بما اعتقده انا في ذلك.

فاقول : قاعدة شريعة سيدنا موسى⁽⁶⁹⁷⁾ عليه السلام⁽⁶⁹⁸⁾ ، وكل من 20 تبعها هي : ان الانسان ذو استطاعة مطلقة ، اعنى انه بطبيعته وباختياره وارادته يفعل كل ما للانسان ان يفعله دون ان يُخلق له شئ مستجد بوجه. وكذلك جميع انواع الحيوان تتحرك بارادتها ، وهكذا شاء اعنى

(694) الاخرى : ت ج ، الاخرة : ن (695) عوض : ت ، عوضا : ج (696) لله : ج ، له : ت (697) : ا ، مشه ربيو : ت ج (698) عليه السلام : ت ، - : ج

ان من⁽⁶⁹⁹⁾ مشيئته القديمة في الازل ان يكون الحيوان كله يتحرك بارادته⁽⁷⁰⁰⁾ ، وان يكون الانسان ذا استطاعة على كل ما يريد او يختاره مما يستطيع عليه . وهذه قاعدة لم يسمع قط في ملتنا خلافاً بمحمد الله :

وكذلك من جملة قواعد شريعة⁽⁷⁰¹⁾ سيدنا موسى⁽⁶⁹⁷⁾ انه تعالى

- 5 لا يجوز عليه الجور بوجه من الوجوه . وان كل ما ينزل بالانسان من
البلايا او يصلهم⁽⁷⁰²⁾ من النعم ، الشخص الواحد او الجماعة . كل ذلك على
جهة الاستحقاق بالحكم العدل الذي لا جور فيه اصلاً⁽⁷⁰³⁾ . ولو ضربت
الشخص شوكة في يده وازالها لحينه ، لكان ذلك عقاباً له ، ولونال |
ايسر لذة ، لكان ذلك جزاء له . وكل هذا باستحقاق . وهو قوله تعالى :
كل طريقه حكمة الخ .⁽⁷⁰⁴⁾ لكننا نهمل وجوه⁽⁷⁰⁵⁾ الاستحقاق .
10

فقد تاختصت لك هذه الاراء . وذلك ان كل ما تراه من احوال
اشخاص الآدميين المختلفة يراه ارسطو اتفاقاً محضاً ، ويراه
الاشعري تابعا لمجرد مشيئة ، ويراه المعتزلة⁽⁷⁰⁶⁾ تابعا لحكمة ، وراه
نحن تابعا لاستحقاق الشخص بحسب افعاله . فلذلك يميز⁽⁷⁰⁷⁾ الاشعري
ان يعذب الله الفاضل الخير في الدنيا ويخلده في تلك النار التي يقال
في الاخرى ، ويقال⁽⁷⁰⁸⁾ كذا شاء . ويرى المعتزلة⁽⁷⁰⁶⁾ ان هذا جور وان
هذا الذي عذب في الدنيا⁽⁷⁰⁹⁾ ولو النملة كما ذكرت لك لها⁽⁷¹⁰⁾ عوض ،
وكون هذا عذب حتى يعرض تابع⁽⁷¹¹⁾ لحكمته . ونحن نعتقد ان كل
هذه الاحوال الانسانية هي بحسب الاستحقاق ، وهو تعالى عن الجور .
وما يعاقب منا الامستحق عقاب⁽⁷¹²⁾ هذا هو الذي نصت به تورا
20 سيدنا موسى⁽⁶⁹⁷⁾ بان الكل تابع لاستحقاق .

(699) من : ت ، - : ج (700) بارادته : ت ، بارادة : ج (701) شريعة : ت ،
ملة : ج (702) يصلهم : ت ، تصلهم : ج (703) اصلا : ت ، - : ج (704) : ع [الثانية
٤/٣٢] ، كل دركيو مشفط وجو : ت ج (705) وجوه : ت ، وجه : ج (706) المعتزلة :
ت ، المعتزل : ج (707) يميز : ت ، يجوز : ج (708) يقال : ت ، يقول : ج ن
(709) في الدنيا : ج ن - : ت (710) لها : ت ، له : ج (711) تابع : ت ، تابعا : ج
(712) مستحق عقاب : ت ، مستحقا عقابا : ج

- وعلى هذا رأى جرى كلام جمهور أخبارنا ، لأنك تجدهم يقولون
بيان : ليس هناك موت من دون اثم وآلام من دون تعدٍ ⁽⁷¹³⁾ وقالوا :
ان الرجل يقاس بما يقيس به ⁽⁷¹⁴⁾ وهذا نص «المشنة» . وصرحوا في كل
موضع أنه لازم ضرورى في حقه تعالى العدل . وهو ان يجازى الطائع
5 ⁽⁷¹⁵⁾ على كل ما فعله من افعال البر والاستقامة ، ولو لم يؤمر بذلك على
يد نبي ، وانه يعاقب على كل فعل شر فعله الشخص ، ولو لم يُنّه عنه
على يد نبي . اذ ذلك منهي | عنه بالفطرة ، اعنى النهى عن الظلم والجور . (٣٥-ب) م
قالوا : انه تبارك وتعالى لا يمنع من المخلوق شيئا يستحقه ⁽⁷¹⁶⁾
وقالوا : ان كل من يقول انه تبارك وتعالى حلیم ، فانه سيعاقب شديدا
10 [ستمزق احشاؤه] الا انه وان كان يعانى عناء طويلا وهو يعمل ما يجب
عليه ⁽⁷¹⁷⁾ . وقالوا : ليس الذى اُمر بعمل مثل الذى عمل دون ان يؤمر
⁽⁷¹⁸⁾ وبينوا انه وان كان لم يكلف أعطي له اجره ⁽⁷¹⁹⁾ وعلى ⁽⁷²⁰⁾ هذا
الاصل اطرده جميع كلامهم . وجاء في كلام الحكماء ⁽⁷²¹⁾ زيادة ما جاءت
في نص التوراة وهو قول بعضهم : محنة العشق ⁽⁷²²⁾ .
15 وذلك ان بحسب هذا رأى قد تنزل بالشخص آفات لا للذنب متقدم
بل ليعظم جزاؤه . وهذا هو ايضا مذهب المعتزلة ولا نص في التوراة لهذا
المعنى . ولا يغفلك امر ⁽⁷²³⁾ الامتحان ⁽⁷²⁴⁾ . ان الله امتحن ابراهيم ⁽⁷²⁵⁾ .

(713) : ا ، ابن ميثه بلا سطا ولا يسورين بلاعون : ت ج [شبت : ١٠٥٥ - ١
(714) : ا ، بمده شادم مودديه موددين لو : ت ج [سوطه ١ مشنه ٧] (715) الطائع :
ت ، - : ج (716) : ا ، ابن هقبة مفتاح زكوت كل بريه : ت ج [ببا قا ٣٨ ب ، فسيم
١١٨] (717) : ا [براشيت ربه ٦٧ ، بباقا ١٠٥٠ - ١] ، كل هاومر قود شا بريك هوا وترن هوا
يتورن معوى الا ماريك افيه وجبى ديله : ت ج (718) ، اينودومه مصوره و عوسه
لمى شاينو مصوره و عوسه : ت ج [فد وشين ١٣١ ، ٨٧] (719) : ا ، نوتنين
لو شكرو : ت ج (720) و عل : ت ، عل : ج (721) : ا ، الحكيم : ت ج (722) :
ا ، يسورين شل ابيه : ت ج [بركوت ٥ - ١] (723) امر : ج ، امور : ت (724) :
ا ، النسيون : ت ج (725) : ع [التكوين ١/٢٢] ، و هالميم نسه ات ابرهم : ت ج

وقوله . فَعَنَّاكَ وَاجْاعَكَ واطعمك الخ. ⁽⁷²⁶⁾ فستسمع الكلام في ذلك ولم تتعرض شريعتنا بوجه ، غير لاحوال اشخاص الأنسان . اما حديث هذا العوض للحيوان فلم يسمع قط في ملتنا قديما بوجه ولا ذكره قط احد من الحكماء ⁽⁷²⁷⁾ لكن بعض المتأخرين من الجاؤنيم [المفتين] عليهم السلام لما سمعه من المعتزلة استصوبه واعتقده .

5

واما ما اعتقده انا في هذه القاعدة اعني ⁽⁷²⁸⁾ في العناية الالهية فهو ما (١-٢٧٠) ج اصف لك . ولست (X) انا مستندا في هذا الاعتقاد الذي اصفه | لما ودآنى اليه البرهان ، بل استند فيه لما تبين لى انه قصد كتاب الله وكتب انبيائنا . وهذا الرأى الذى اعتقده اقل شناعة من الآراء المتقدمة واقرب من القياس العقلى . وذلك انى اعتقد ان العناية | الالهية انما هى في هذا العالم السفلى ، ^{(١-٣٦) ٢} اعنى من تحت فلك القمر باشخاص نوع الانسان فقط . وهذا النوع وحده هو الذى جميع احوال اشخاصه وما ينالها من خير وشر تابع لاستحقاق ، كما قال ، كل طريقه حكمة ⁽⁷²⁹⁾ اما سائر الحيوانات ناهيك

10

النبات وغيره ، فان رأينى فيها رأى ارسطو ، لا اعتقد بوجه ان هذه الورقة سقطت بعناية بها ولا ان هذا العنكبوت افترس هذه الدبابة بقضاء الله وارادته الآن الشخصية ، ولا ان البزقة التى بزقها زيد تحركت حتى نزلت على هذه البعوضة ⁽⁷³⁰⁾ في موضع مخصوص فقتلتها بقضاء وقدر ولا ان هذه السمكة لما اختطففت هذه الدودة من وجه الماء انما كان ذلك بمشيئة الهية شخصية ، بل هذا كله ⁽⁷³¹⁾ عندى بالاتفاق المحض كما يراه ارسطو .

10

وانما العناية الالهية عندى فى ما اراه تابعة للفيض الالهى والنوع الذى اتصل به ذلك الفيض العقلى حتى صار ذا عقل وانكشف له كل ما هو مكشوف لذى العقل هو الذى صحبته العناية الالهية وقدرت افعاله

(726) : ع [التثنية ٢/٨] ، ويمك ويرميك وجو : ت ج (727) الحكماء : ج ، الحكيم : ت (728) فى : ج ، - : ت (X) : ا ، ليس فى ت (729) : ع [التثنية ٤/٣٢] ، كى كل دركو مخط : ت ج (730) البعوضة : ت ، الباعوضة : ج (731) هذا كله : ت ، هذه كلها : ج

كلها على جهة الجزاء والعقاب. اما (732) إِنْ غَرِقَ السَّفِينَةُ بَيْنَ يَدَيْهَا كَمَا
 (733) ذَكَرَ وَانْخَرَارَ (734) السَّقْفَ عَلَى مَنْ فِي الْبَيْتِ ، إِنْ كَانَ ذَلِكَ بِالِاتِّفَاقِ
الْمُخَصِّ فَلَيْسَ دُخُولُ أُولَئِكَ لِتِلْكَ السَّفِينَةِ وَجُلُوسُ الْآخَرِينَ فِي الْبَيْتِ
بِالِاتِّفَاقِ بِحَسَبِ رَأْيِنَا ، بَلْ بَارَادَةُ الْهَيْةِ بِحَسَبِ الْاسْتِحْقَاقِ فِي أَحْكَامِهِ
 5 الَّتِي لَا تَتَصَلُّ عَقُولُنَا لِمَعْرِفَةِ قَانُونِهَا. وَالَّذِي دَعَانِي لِهَذَا | الْإِعْتِقَادَ لَا نِي لَمْ أَجِدْ (٣٦-ب) م
قَطْ نَصِّ كِتَابِ نَبِيِّ يَذْكُرُ أَنَّ لِلَّهِ عَنَاءَ بِشَخْصٍ مِنْ أَشْخَاصِ الْحَيَوَانِ
الْأَبْشَخِصِ إِنْسَانٍ (735) فَقَطْ .

وقد عجبوا الانبياء ايضا من كون العناية بأشخاص الانسان، وانه
 اقل من ان يعتنى به . فناهيك من سواء من الحيوان قال : ما البشر حتى
 10 تعرف له الخ (736) ، ما الانسان حتى تذكره الخ (737) . وقد جاءت
 النصوص الجلية بكون العناية بجميع اشخاص الانسان وبافتقار اعمالهم
 كلها : هو جَابِلُ قُلُوبِهِمْ جَمِيعًا وَعَالَمٌ بِأَعْمَالِهِمْ كُلِّهَا (738) ، وَقَالَ :
وَعَيْنَاكَ مَفْتُوحَتَانِ عَلَى جَمِيعِ طَرَفِ بَنِي آدَمَ لَتَجْزِيَ كَلَا عَلَى حَسَبِ طَرَقِهِ
 (739) وَقِيلَ أَيْضًا : لِأَنَّ عَيْنَيْهِ عَلَى طَرَقِ الْإِنْسَانِ وَهُوَ يَبْصُرُ جَمِيعَ خَطَوَاتِهِ
 15 (740) وَقَدْ نَصَبْتَ التَّوْرَةَ بِالْعَنَاءِ بِأَشْخَاصِ الْإِنْسَانِ ، وَتَفَقَّدَ أَفْعَالَهُمْ قَالَ :
وَفِي يَوْمٍ افْتَقَادِي افْتَقَدَهُمْ بِذُنُوبِهِمْ (741) ، وَقَالَ : الَّذِي خَطِيئَتِي إِلَى آيَاهِ اُحْمَوْ
دَنْ كِتَابِي (742) وَقَالَ : وَأُبَيِّدُ ذَلِكَ الْإِنْسَانَ (743) وَقَالَ : جَعَلْتُ وَجْهِي

(732) اما : ج ن ، واما : ي ، - : ت (733) كما : ث ، كن : ج (734) انخرار :
 ت ، انخرار : ج (735) انسان : ت ج ، الانسان : ن (736) : ع [المزمور ١٤٣/٣] ،
 مه ادم وتر وهو وجو : ت ج (737) : ع [المزمور ٨/٥] ، مه انوش كي مزكرنو وجو : ت ج
 (738) : ع [المزمور ٣٢/١٥] ، هيو صريحد لبم هيبين ال كل مصيهم : ت ج (739) : ع
 [ارميا ٣٢/١٩] ، اشرعينيك فقوحوح حل كل دبري بني هادم لتت لايش كدركيو : ت ج
 (740) : ع [ايوب ٣٤/٢١] ، كي عينيو حل كل دبري ايش و كل صيديو يراه : ت ج
 (741) : ع [الخروج ٣٢/٢٤] ، ويوم فقد يوفقدق عليهم خطاتم : ت ج (742) : ع
 [الخروج ٣٢/٣٣] ، ي اشرحطالي احنو مسفري [سل : ج] : ت ج (743) : ع [الاحبار
 ٣٠/٢٣] ، وهابندق ات دنفش هبيا : ت ج

ضد ذلك الانسان⁽⁷⁴⁴⁾، وهذا كثير. وكل ماجاء من قصص ابراهيم واسحق ويعقوب دليل محض على العناية الشخصية.

- اما سائر اشخاص الحيوان فالحال فيها كما يراه ارسطو بلا شك. ولذلك كان ذبحها مباحا بل مأمورا به. وتصريفها في المنافع كيف شئنا. ودليل كون سائر الحيوان غير معتنى به الا بنحو العناية التي ذكرها ارسطو 5 قول النبي لما رأى من تسلط نبوكدنصر، وكثرة قتله للناس قال: يارب كأنّ قد⁽⁷⁴⁵⁾ أهمل⁽⁷⁴⁶⁾ الناس وسيّبوا كالاسماك وحشرات الارض. دل بهذا القول ان تلك الانواع مهملة وهو قوله: وتعامل البشر كسمك البحر كدبّابات لا قائد لها انه يصعدهم جميعا الخ.⁽⁷⁴⁷⁾ ثم بين النبي ان ٢ (١-٣٧)
- ليس الامر كذلك، ولا على جهة الاهمال، ورفع العناية، بل على جهة 10 العقاب لاؤلك لاستحقاقهم ما نزل بهم قال: يارب؛ انك للقضاء جعلته يا صخرتي انك للتاديب اسسته⁽⁷⁴⁸⁾.

- ولا تظن ان هذا الرأي ينتقض على بقوله: يرزق البهائم طعامها الخ⁽⁷⁴⁹⁾. وبقوله: تزار الاشبال للاقتراس والتماس طعامها من الله⁽⁷⁵⁰⁾ وبقوله: تبسط يدك فتشيع كل حي مرضاته⁽⁷⁵¹⁾. وبقول الحكماء⁽⁷⁵²⁾ 15 ايضا يجلس ويطعم كل شئ من قرون الجواميس حتى بيض القمل⁽⁷⁵³⁾.
- وكثير مثل هذه النصوص تجدها وليس فيها شئ ينتقض رأبي هذا، لان هذه كلها عناية نوعية لا شخصية. وكأنه يصف افضاله⁽⁷⁵⁴⁾ تعالى

(744) : ع [الاحبار ٦/٢٠] ، ونفتي ات في بنفش هيا : ت ج (745) قد : ت ، - : ج (746) اهل : ت ، اهلوا : ج (747) : ع [حبقوق ١٥/١ - ١٤] ، وقسه ادم كدنجي هيم كرمش لا موشل بوكله بئكه همله وجو : ت ج (748) : ع [حبقوق ١٢/١] ، الله لمشفط شتو وصور لموكير يندتو : ت ج (749) : ع [المزمور ٩/١٤٦] ؛ فون لبهم لحمه : ت ج (750) : ع [المزمور ٢١/١٠٣] ، هكفريم شواجم لطرف وجو : ت ج (751) : ع [المزمور ١٦/١٤٥] ، فوتع ات يدك ومشيع [مش : ج] لكل حي رصون : ت ج (752) : ا ، الحكيم : ت ج (753) : ا ، يشب وزن مقرن رامع عد يبعي كنيم : ت ج [شبت ١٠٧ ت ، عبوده زره ٣ ب] (754) افضاله : ت ج ، افضاله : ن

فى تهيئته لكل نوع غذاءه الضرورى ، ومادة قوامه وهذا بين واضح . وهكذا يرى ارسطو ان هذا النحو من العناية ضرورى موجود . قد ذكر ذلك ايضا الاسكندر ⁽⁷⁵⁵⁾ عن ارسطو اعنى تهيئة وجود اغذية كل نوع لاشخاصه ، ولو لا ذلك لهلك النوع بلا شك . وهذا بين بايسر تامل .

5 واما قولهم : ايلام الحيوان (المنهى عنه) فى التوراة ⁽⁷⁵⁶⁾ من قوله :

لماذا ضربت اتانك ⁽⁷⁵⁷⁾ فذلك على جهة التكميل لنا لثلاثتخلق باخلاق

القساوة ، ولا تؤلم عبثا للافائدة ، بل نقصد الرفق والرحمة | ولو بشخص (٢٧٠ - ب) ج
اى حيوان اتفق الا عند الحاجة : لان نفسك اشتيت اكل اللحم ⁽⁷⁵⁸⁾

10 لان نذبح على جهة القساوة او اللعب . ولا يلزمنى ⁽⁷⁵⁹⁾ ايضا بحسب هذا
الرأى السؤال ان يقال لى ، ولاى شئ اعنى باشخاص الانسان ، ولا

يعنى مثل تلك العناية سائر اشخاص | الحيوان ؟ لان هذا السائل ينبغي (٢٧ - ب) م
ان يسأل نفسه ، ويقول لى شئ وهب العقل للانسان ولم يهب ⁽⁷⁶⁰⁾

ذلك اسائر انواع الحيوان . فان جواب ⁽⁷⁶¹⁾ هذا السؤال الاخير ⁽⁷⁶²⁾ كذا
شاء ، او كذا اقتضت حكمته او كذا اقتضت الطبيعة بحسب الثلاثة

15 اراء المتقدمة .

وبهذه الجوابات بعينها يجاب ⁽⁷⁶³⁾ عن السؤال الاول . وحصيل

رأى الى آخره . فافى لا اعتقد انه تعالى يخفى عنه شئ او انسب له مجزا بل
اعتقد ان العناية تابعة للعقل ولازمة له . اذ العناية انما تكون من عاقل

والذى هو عقل كامل على كمال لا كمال بعده . فكل من اتصل به شئ من
20 ذلك الفيض على قدر ما يصله من العقل يصل من العناية . هذا هو الرأى الذى

يطابق عندى المعقول ونصوص الشريعة . واما تلك الآراء المتقدمة ففيها

(755) الاسكندر : ت ، اسكندر : ج (756) : ا ، صربيل حليم داويرتا : ت ج

(757) : ع [العدد ٢٢ / ٢٢] ، حلمه هكيت ات اتلك : ت ج (758) : ع [التنية

٢٠ / ١٢] ، كى تاوه نفشك لاكل بسر : ت ج (759) يلزمنى : ت ، يلزمنى : ج (760)

يهب : ت ، يوب : ج (761) جواب : ت ، جواب : ج (762) الاخير : ت ج ، الاخر :

ن (763) يجاب : ت ، يجاب : ج

افراط وتفريط. اما افراط يخرج الى الاختلاط المحض ومناكرة المعقول ومكابرة المحسوس، او تفريط عظيم يوجب اعتقادات رديئة جدا في حق الاله وفسادا لنظام وجود الانسان، ومحو محاسن الانسان كلها العقلية والنطقية اعنى رأى من رفع العناية عن اشخاص الانسان وسوى⁽⁷⁶⁴⁾ بينها وبين اشخاص سائر انواع الحيوان.

5

فصل يـح [١٨]

وبعد ما قدمته من تخصيص العناية بنوع الانسان | وحده من سائر انواع الحيوان اقول: انه⁽⁷⁶⁵⁾ قد عُلِمَ ان⁽⁷⁶⁶⁾ ليس في خارج الذهن نوع موجود بل النوع وسائر الكليات معانٍ ذهنية كما علمت، وكل موجود خارج الذهن انما هو شخص او اشخاص. فاذا⁽⁷⁶⁷⁾ عُلِمَ هذا فقد علم 10 ان الفيض الالهى الموجود متصلا⁽⁷⁶⁸⁾ بنوع الانسان اعنى العقل الانسانى انما هو ما وجد من العقول الشخصية وهو ما فاض على زيد، وعمر و⁽⁷⁶⁹⁾، وخالد، وبكر.

و اذا كان ذلك كذلك، فيلزم على ما ذكرته في الفصل المتقدم ان اى شخص من اشخاص الناس نال من⁽⁷⁷⁰⁾ ذلك الفيض حظاً او فر 15 بحسب تهبؤ مادته، و رياضته كانت العناية به اكثر ضرورة، ان⁽⁷⁷¹⁾ كانت العناية تابعة للعقل كما ذكرت، فلا تكون العناية الالهية باشخاص نوع الانسان كلها على السواء بل تتفاضل العناية بهم، كتفاضل كما لهم الانسانى. وبحسب هذا النظر يلزم ضرورة ان تكون عنايته تعالى بالانبياء عظيمة جدا. وعلى حسب مراتبهم في النبوة، وتكون عنايته بالفضلاء 20 والصالحين على حسب فضلهم، وصلاحهم. اذ ذلك القدر من فيض العقل الالهى هو الذى انطق الانبياء وسدد افعال الصالحين وكمل علوم الفضلاء بما علموا.

(764) سوى : سارى : ج (765) انه : ت - : ج (766) ان : ت ، انه : ج
(767) فاذا : ت ، فهذا : ج (768) متصلا : ت ، متحصل : ج (769) عمرو : ج ،
عمر : ت (770) من : ج ، فى : ت (771) ان : ت ، وان : ن ، او : ج

واما الجاهلون العصاة ، فبحسب ما عدلوا من ذلك الفيض ، هان
امرهم ، وانتسقوا في نظام سائر اشخاص انواع الحيوان : فائل البهائم
وتشبه بها ⁽⁷⁷²⁾ . ولذلك سهل قتلهم ، بل امره للمنافع . وهذا الغرض
هو قاعدة من قواعد الشريعة ، وعليه مبناها ، اعنى على ان العناية | (٣٨ - ب) م
5 بشخص شخص من اشخاص الانسان بحسبه ⁽⁷⁷³⁾ . تأمل كيف نص على
العناية بجزئيات احوال الآباء ⁽⁷⁷⁴⁾ في تصرفاتهم ، وحتى في كسبهم وما ⁽⁷⁷⁵⁾
وعدوا به من اصحاب العناية لهم قيل لابراهيم : انا ترس لك ⁽⁷⁷⁶⁾ وقيل ⁽⁷⁷⁶⁾
لاحق : وانا اكون معك و اباركك ⁽⁷⁷⁷⁾ وقيل ليعقوب : وها انا معك
احفظك حيثما اتجهت ⁽⁷⁷⁸⁾ وقيل لسيد النبيين : انا اكون معك ⁽⁷⁷⁹⁾ . وقيل
10 ليشوع : كما كنت مع موسى اكون معك ⁽⁷⁸⁰⁾ . وهذا كله تصريح بالعناية
بهم على قدر كمالهم .

وقيل في العناية بالفضلاء واهمال الجاهلين : هو يحفظ اقدام اتقيائه
والمنافقون في الظلمة يصمتون لانه لا يغلب انسان بقوته ⁽⁷⁸¹⁾ . يقول : ان
سلامة بعض اشخاص الناس من الآفات ووقوع بعضهم فيها ليس ذلك
15 بحسب قواهم البدنية ، واستعداداتهم الطبيعية هو ⁽⁷⁸²⁾ قوله : لانه لا يغلب
الانسان بقوته ⁽⁷⁸¹⁾ . بل ذلك بحسب الكمال والنقص اعنى قربهم من الله

(772) : ع [المزمو ١٣/٤٨] ، تمثّل كهفوت ندمو : ت ج (773) بحسبه : ت ،
فحسب : ج (774) : ا ، الابهوت : ت ج (775) وما : ت ج ، ما : ن (775) : ع
[التكوين ١/١٥] ، انكى مجن لك : ت ج (776) قيل : ت ، قل : ج (777) : ع [التكوين
٣/٢٦] ، ليصق واهيه مك و ابركك : ت ج (778) : ع [التكوين ١٥/٢٨] ، وهه
انكى مك وشمر تيك بكل اشركك : ت ج (779) : ع [الخروج ١٢/٣] ، كى اهيه مك :
ت ج (780) : ع ، [يشوع ٥/١] ، ليهوشع كاشر هيق عم مشه اهيه مك : ت ج (781) :
ع [الملوك الاول ٩/٢] ، رجل حسديو يشمرو و رشيم بحشك يدموك لا بكج مجبر ايش :
ت ج (782) : هو : ت ، مى : ج

او بعدهم . فلذلك كان القريبون منه في غاية الوقاية يحفظ اقدم اتقيائه⁽⁷⁸³⁾ .
والبعيدون منه معرضون لما اتفق ان يصيبهم ، وليس ثم يقيم عما يطرأ
كالماشي في الظلام الذي عطبه مضمون⁽⁷⁸⁴⁾ .

وقيل في العناية بالفضلاء ايضا : يحفظ عظامها كلها الخ .⁽⁷⁸⁵⁾ ،
عينا الرب الى الصديقين الح .⁽⁷⁹⁶⁾ ، ويدعوني فاستجيب له الخ .⁽⁷⁸⁷⁾ . 5
والنصوص التي جاءت في هذا المعنى اكثر من ان تحصى اعني في العناية
باشخاص الناس على قدر كمالهم ، وفضلهم . وقد ذكر الفلاسفة ايضا
هذا المعنى .

قال : ابو نصر [الفارابي] في | صدر شرحه لكتاب « نيقوماخيا »
لارسطو قال : واما | الذين لهم قدرة ان ينقلوا انفسهم من خلق الى خلق 10
فاؤلئك هم الذين قال افلاطون فيهم : ان عناية الله بهم اكثر .
فتامل كيف اخرجنا هذا النحو من الاعتبار لمعرفة صحة ما جاءوا به
الانبياء كلهم عليهم السلام من العناية الشخصية الخصيصة بشخص شخص ،
على قدر كماله . وكيف هذا لازم من جهة النظر ، اذا كانت العناية تابعة⁽⁷⁸⁸⁾
للعقل كما ذكرنا . ولا يصح ان نقول ان العناية نوعية لا شخصية ، كما 15
شهر من بعض مذاهب الفلاسفة . اذ ليس ثم موجود خارج الذهن غير
الاشخاص . وبهؤلاء الاشخاص اتصل العقل الالهي ، فالعناية اذن انما
هي بهؤلاء الاشخاص . فتامل هذا الفصل حتى تأمله تسلم لك قواعد
الشريعة كلها به و تطابق لك آراء نظرية فلسفية وترتفع الشناعات ،
وتتضح لك صورة العناية كيف هي وبعدها ذكرناه من آراء اهل النظر 20
في العناية ، وتدير الله للعالم كيف هو ألخص لك ايضا رأى اهل ملتنا
في العلم وكلاماً لي في ذلك .

(783) انظر الرقم 781 (784) مضمون : ت ، مغلون : ج (785) : ع [الزمور
[٢١/٣٢] ، شومر كل عصمو تي و جو : ت ج (786) : ع [الزمور ١٦/٣٣] ، عيني الله
الصديقين و جو : ت ج (787) : ع [الزمور ١٥/٩٠] ، و قراني و اهنو و كو : ت ج (788)
تامة : ت ح ، ثالثة : ن

فصل يط [١٩]

لا شك انه معقول اول ان الله تعالى يجب ان توجد (789) له كل
الكمالات (790) وتنفي عنه كل النقائص. ويكاد ان يكون معقولا اولاً
ان الجهل، باى شئ كان، نقص، وانه تعالى لم يجهل شيئاً، لكن الذى
5 دعا بعض اهل النظر كما | ذكرت لك ان يتجاسر، ويقول يعلم كذا، (٣٩-ب) م
ولا يعلم كذا. هو ما تخيله من عدم انتظام احوال اشخاص الانسان التى
اكثر تلك الاحوال ليست احوالا طبيعية فقط، تابعة ايضا لكون
الانسان ذا استطاعة، وروية وقد ذكر الانبياء ان استدلال الجاهل على
عدم علم الاله بافعالنا انما هو رؤية اهل الشر فى نعمة ورخاء. وان هذا
10 داع للفاضل ان يظن ان اعتماده للخير (791) وما تحمله فى ذلك من المشقة
لمقاومة الغير (792) له غير مفيد. ثم ذكر النبي انه اجال فكره فى ذلك الى
ان تبين له ان الامور تنظر بمآلها، لا باوائلها. وهذا هو وصفه فى نظم
هذه المعانى كلها قال :

ويقولون كيف يكون الله عالما وهل من علم للكلى ان هؤلاء

15 منافقون وهم مدى الدهر فى دعة وقد ازدادوا ثروة اذن باطلا زكيت

قلبي، وغسلت كفى بالنقاء (793). وآخر القول : ولقد هممت ان ادرك

ذلك لكنه عسر فى عيني الى ان ادخل فى اقداس الله واتامل فى آخرتهم

انما جعلتهم فى مزالق الخ. كيف صاروا الى الخراب فى لحظة الخ (794).

(789) توجد : توجب : ج (790) الكمالات : ج ن ، الخيرات : ت (791)

للغير : ت ، الغير : ج (792) الغير : ت ، الخير : ج . الجور : ن (793) : ع [المزمور
١٣/٧٢ - ١١] ، وامر ايكه يدع ال ويش دعه بمليون هته اله رشيم وشاوى عولم هشجو
حيل اك ريق زكى لبي وارحص بنقيون كنى : ت ج (794) : ع [المزمور ١٩/٧٢ - ١٦] ،
واحشبه لدعت زات عمل هوا بينى عد ابرو ال مقدشى ال ابيته لاحتريم اك بحلقوت وجوايك
هيولشمه كرجع [+ سفوتو من بلهوت : ج] : ت ج

وهذه المعاني بعينها قد ذكرها «ملاخي» قال : لقد اشتدّت على
اقوالكم قال الرب وتقولون بـم تكلمنا عليك. انكم قلتم عبادة الله باطلا
وما المنفعة في حفظنا محفوظاته وفي مشينا بالحديد امام رب الجنود ،
والآن فانا نغط المتكبرين الخ. حينئذ تكلم خائفو الرب الخ. فتتوبون،
وتميزون الخ ⁽⁷⁹⁵⁾.

5

وقد بين ايضا داود شهرة هذا الرأي في زمانه وما اوجبه من تعدّي
 الناس ، وظلمهم بعضهم لبعض. واخذ ان يحتج على ابطال ذلك الرأي
 (١-٤٠) م والإخبار بانه تعالى يعلم جميع ذلك | قال : يقتلون الارملة والغريب
ويذبجون اليتيم. ويقولون ان الرب لا يبصر، واله يعقوب لا يفطن
افطنوا ايها الجاهل في الشعب ويا اغبياء متى تعقلون الذي غرس الاذن
لا يسمع ام الذي جبل العين لا يبصر ⁽⁷⁹⁶⁾.

10

وها انا ابين لك معنى هذا الاحتجاج بعد ان اذكرك سوء فهم
 المتأفنين لكلام الانبياء ، لهذا الكلام ، قال لي منذ سنين اشخاص من
 نبلاء ملتنا الأطباء على جهة التعجب منهم ، من قول داود قالوا: هكذا
 كان يلزم على قياسه ⁽⁷⁹⁷⁾ هذا ان خالق الفم ياكل وخالق الرئة يصيح.
 15 وهكذا سائر الاعضاء. فتأمل يا ايها الناظر في مقالتي هذه ! كم بغدوا عن
 الصواب في فهم هذه الحجة. واسمع معناها بين هو: ان كل فاعل آلة
 من الآلات لولا ان الفعل الذي يُفعل بتلك الآلة متصور عنده ، لما

(795) : ع [ملاخي ١٨/٣ - ١٣] ، حزقو على دريكم امر الله و جو امرتم شوا
 عبود الهيم و مه بصع كي شمرنو مشمرتو وكي هلكنو قدر نيت مفى الله صباوت وعته انحنوماشريم
 زديم و جو ازندبر و يراى الله و جو وشتم و رايتم و جو : ت ج (796) : ع [المزمور ٩٣/٩
 - ٦] ، المنه و جر يهرجو و يتوميم ير صحو و يامرولا يراه يه ولا يبين الهى يعقب بينو
 بو عريم بعم و كسيلم متى تشكيلو هنوطع ازن هلا يشمع يوسر عين هلا يبيط : ت ج (797)
 قياسه : ت ، قياس : ج

امكنه عمل آلة له . ومثال ذلك انه لو لم يتصور الحداد معنى الخياطة ، وفهمه لما عمل الابرة على هذا الشكل الذى لا تتم الخياطة الا به . وهكذا سائر الآلات .

- فلما زعم من زعم من الفلاسفة ان الله لا يدرك هذه الشخصيات
5 لكونها من مدركات الحواس وهو تعالى لا يدرك بحاسة بل ادراكا عقليا ، احتج⁽⁷⁹⁸⁾ عليهم بوجود الحواس ، وقال : فاذا كان معنى ادراك البصر خفيا عنه لا يعلمه كيف اوجد هذه الآلة المهيئة للادراك البصرى ؟ اتراه⁽⁷⁹⁹⁾ بالاتفاق وقع ان تحدث⁽⁸⁰⁰⁾ رطوبة ما صافية ودونها رطوبة اخرى كذلك او دونها طبقة ما اتفق ان انتقبت فيها ثقبه ، وجاءت امام (٤٠-ب) م
10 تلك الثقبه طبقة صافية صلبة .

- و بالجملة رطوبات العين وطبقاتها واعصابها التى هى من الاحكام (٢٧١-ب) ج
على ما قد علم . وكلها مقصود بها غاية هذا الفعل . يتصور عاقل ان هذا وقع كيف اتفق ؟ لابل هو بقصد من الطبيعة ضرورة ، كما بين كل طبيب ، وكل فيلسوف . وليست الطبيعة ذات عقل ، وتدبير ، وهذا
15 باجماع من الفلاسفة ، بل هذا التدبير المنهى ، صادر على رأى الفلاسفة عن مبدء عقلى ، وهو من فعل ذى عقل فى رأينا . وهو الذى طبع هذه القوى فى كل ما توجد فيه قوة⁽⁸⁰¹⁾ طبيعية .

- فاذا كان ذلك العقل لا يدرك هذا المعنى⁽⁸⁰²⁾ ولا يصرفه فكيف اوجد او حصلت عنه على ذلك الرأى طبيعة نقصد نحو هذا الغرض الذى
20 لا علم له به . وبالحقيقة سماهم : جهالا واغبياء⁽⁸⁰³⁾ ثم اخذ ان يبين ان ذلك نقص فى ادراكنا وان الله عز وجل الذى وهبنا هذا العقل الذى به ندرك ، ومن اجل قصورنا⁽⁸⁰⁴⁾ عن ادراك حقيقته تعالى

(798) احتج : ت ، فاحتج : ج ن (799) اتراه : ج ، اترى : ت (800) تحدث : ت ، حدثت : ج ، حدث : ن (801) قوة : ت ج ، القوة : ن (802) هذا المنهى : ت ، هذه المعانى : ن ، ذلك المنهى : ج (803) : ا ، يوحىم وكسليم : ت ج (804) قصورنا : ت ، قصوره : ج ن

حدثت لنا (805) هذه الشبهة (806) العظيمة قد (807) علم تعالى ذلك النقص منا. وان فكرتنا هذه المقصورة لا يلتفت (808) الى ما او جبهته من التفات قال: الذي يعلم البشر الحكمة ان الرب يعلم افكار البشر انها باطلة (809).

- 5 وغرضي كله بهذا (810) الفصل ان ابين ان هذا نظر قديم جدا اعنى ما وقع للجهال من عدم ادراك الاله من اجل كون احوال اشخاص الانسان الممكنة بطبيعتها غير منتظمة قال: وعمل بنو اسرائيل في الخفاء امورا غير مستقيمة | في حق الرب (811) وفي «المدرش» ما ذا قالوا؟ قالوا: ان هذا العمود لا يرى ولا يسمع ولا يتكلم (812) يريدون بذلك تخيلهم ان الله غير مدرك هذه الاحوال، ولا يصل (813) منه امر ولا نهى للانبياء. وعلة ذلك كله، ودليله عندهم كون احوال الاشخاص الانسانية لا تجرى بحسب ما يرى كل شخص منا، ان هكذا ينبغي ان تكون. فاذا رأوا ان ليست الامور كما يريدون قالوا: لا يرانا الرب (814) وقال «صفنيا» عن هؤلاء: القائلين في قلوبهم لا ياتي الرب بخير ولا شر (815).
- 10 واما ما ينبغي ان يقال في علمه تعالى بالامور كلها فاخبرك برأى في ذلك بعد ان اعلمك بالامور المجمع عليها التي لا يمكن ذو (816) عقل ان يخالف في شيء منها.

(805) لنا: ت ج، له: ن (806) الشبهة: ت ج، الشبهة: ن، الشبهات: ي (807) قد: ت ج، وقد: ن (808) ذلك النقص... فكرتنا... يلتفت: ت ج، هذه القصود فكرتهم تلتفت: ن (809): ع [المزمور ١١/٩٣ - ١٠] هلمد ادم دعت الله يودع محشوت ادم كي هم هبل: ت ج (810) بهذا: ت، كان بهذا: ج (811): ع [الملوك الرابع ٩/١٧]، ويحفلونى يسراى دبريم اشراى كن هل الله: ت ج (812): ا، مه امرو امرو هممود هزه اينورواه واينو شومع واينو مدبر: ت ج [المدرش غير معروف المكان: ب] (813) يصل: ت، وصل: ج ن (814): ع [حزقيال ١٢/٨]، ابن الله رواء او تنو: ت ج (815): ع [صفنيا ١٢/١]، هاومريم بلبم لا يعطى الله ولا يريع: ت ج (816) ذو: ج، ذا: ت

فصل ك [٢٠]

امر مجمع عليه انه تعالى لا يصح ان يتجدد له علم حتى يعلم الآن
 ما لم يعلمه قبل ، ولا تصح ان تكون له علوم كثيرة متعددة ، ولو على
 رأى من يعتقد الصفات ، فلما تبرهن هذا ، قلنا نحن معشر المتشريعين ان
 5 بالعلم الواحد يعلم الاشياء الكثيرة المتعددة ، وليس باختلاف المعلومات
 تختلف العلوم في حقه تعالى كما ذلك في حقنا . وكذلك قلنا ان هذه الاشياء
 كلها المتجددة علمها قبل كونها ، ولم يزل عالما بها . فلذلك لم يتجدد (٤١-ب) م
 علم بوجه لان علمه بان فلانا (817) هو الان معدوم وسيوجد في الوقت
 الفلاني ويدوم موجودا مدة كذا ، ثم يعدم فان اذا وجد ذلك الشخص
 10 كما تقدم العلم به ، ما زاد ثم علم ، ولا حدث ما لم يكن معلوما عنده ،
 بل حدث ما لم يزل معلوما انه سيحدث على ما وجد عليه .
 ولزم بحسب هذا الاعتقاد ان يكون العلم يتعلق بالاعدام ، ويحيط بما
 لا نهاية له فاعتقدنا ذلك ، وقلنا ان الاعدام التي سبق في علمه ايجادها وهو
 قادر على ايجادها لا يمتنع تعلق علمه بها . اما مالا يوجد اصلا فذلك (818) هو
 15 العدم المحض في حق علمه الذي لا يتعلق علمه به كما لا يتعلق علمنا نحن
 بما هو معدوم عندنا . و (819) اما الاحاطة بما لا نهاية له (820) ففيه اشكال ،
 وذهب بعض اهل النظر الى القول بان العلم يتعلق بالنوع ويسترسل على
 سائر اشخاص النوع بمعنى ما ، فهذا رأى كل متشرع بحسب ما تعلقوا
 اليه ضرورة النظر .

20 اما الفلاسفة فبتوا الامر وقالوا : انه لا يتعلق علمه (821) بغيره ،
 ولا يحيط علمه بما لا نهاية له (820) فاذا ولا يتجدد علم . فحال ان يعلم شيئا
 من المتجددات ، فلا يعلم اذن الا الشيء الثابت الذي لا يتغير . وبعضهم

(817) فلانا : ج ، فلان : ت (818) فذلك : ت ج ، فذلك : ن (819) ر : ج ، - :
 ت (820) له : ت ، - ج (821) علمه : ت ، علم : ج

حدث له شك آخر، وقال ⁽⁸²²⁾: ولو الاشياء الثابتة ، ان عليمها ، فقد صارت له علوم كثيرة ، لان بكثرة المعلومات تكثر العلوم. لان لكل معلوم علما ⁽⁸²³⁾ يخصه فاذن لا | يعلم الا ذاته . (١-٤٢) م

- والذى أقوله انا: إن كل ما وقعوا فيه كلهم ، سببه ان جعلوا بين علمنا وعلمه تعالى نسبة ، وينظر كل فريق في امور تمتنع في علمنا ، فيظن ان ذلك لازم في علمه ، او يشكل عليه الامر . وينبغي ان يعظم تأنيب الفلاسفة في هذه المسئلة اكثر من كل اجد. لانهم الذين برهنوا ان ذاته تعالى لا تكثير فيها ، ولا له صفة خارجة عن ذاته ، بل علمه ذاته ، وذاته علمه . وهم الذين برهنوا ان عقولنا مقصرة عن ادراك حقيقة | ذاته على ما هي عليه كما بينا. فكيف يزعمون ان يدركوا علمه . وعلمه 5 ليس هوشيا خارجا عن ذاته ، بل ذلك التقصير بعينه الذى قصرت عقولنا عن ادراك ذاته ، هو التقصير عن ادراك علمه بالاشياء كيف هي ⁽⁸²⁴⁾. وليس ذلك علما من نوع علمنا ، فنقيس عليه ، بل امرا مباينا ⁽⁸²⁵⁾ كل المباينة . وكما ان ثم ذاتا ⁽⁸²⁶⁾ واجبة الوجود ، عنها يلزم كل موجود على رأيهم. اذ ⁽⁸²⁷⁾ هي الفاعلة كل ما سواها بعد العدم على رأيها. 5

- كذلك نقول : ان تلك الذات مدركة لكل ما سواها و ⁽⁸²⁸⁾ لا ينفق عنها شئ بوجه من كل ما يوجد ، ولا مشاركة بين علمنا وعلمه ، كما لا مشاركة بين ذاتنا وذاته . وانما غلط هنا اشتراك اسم العلم لان المشاركة في الاسمية فقط ، والمباينة في حقيقته. فن اجل هذا تلزم الشناعات ، اذو ⁽⁸²⁹⁾ نتخيل ان الامور اللازمة لعلمنا لازمة لعلمه . وما يبين الى ايضا من 20 نصوص التوراة ان علمه تعالى بوجود ممكن | ما ، أنه سيكون ، لا يخرج ذلك الممكن عن طبيعة الامكان بوجه ، بل طبيعة الامكان باقية معه.

(822) قال: ت ، قالوا : ج (823) علما : ج ، علم: ت (824) هي : ت ، هو : ج (825) امرا مباينا : ت ، الامر مباين : ج ن (826) ذاتا : ج ، ذات: ت (827) اذ : ج ، لو: ت (828) و : ت ، - : - ج (829) اذ و : ج ، اذ: ت

وان ليس العلم بما يحدث من الممكنات موجبا⁽⁸³⁰⁾، كونها ضرورة على احد الإمكانين. هذه ايضا قاعدة من قواعد شريعة موسى لاشك فيها⁽⁸³¹⁾ ولا مرية. ولولا ذلك لما قال : فاصنع سورا لسطحك⁽⁸³²⁾. وكذلك قوله (+) : كيلا يقتل في الحرب فياخذها رجل آخر⁽⁸³³⁾. وكذلك التشريع

5 كله والامر والنهي راجع لهذا الاصل ، وهو ان علمه بما يكون لا يخرج ذلك الممكن عن طبيعته. وهذا شديدا الاشكال في ادراك عقولنا المقصرة. فتامل في كم فصل باين علمه علمنا على رأى كل متشرع.

اول ذلك في كون العلم الواحد يطابق معلومات كثيرة مختلفة الانواع.

10 والثاني في تعلقه بما لم يوجد.

والثالث في تعلقه بما لا نهاية له.

والرابع في كون علمه لا يتغير بادراك المحدثات. ويبدو لي⁽⁸³⁴⁾ ان معرفة ان⁽⁸³⁵⁾ الشيء سيوجد. ماهي المعرفة به ، انه قد وجد، بل هنا زيادة ما ، وهي ان الذي كان بالقوة صار بالفعل.

15 والخامس بحسب رأى شريعتنا في كونه تعالى لا يختص علمه تعالى احد الامكانين. وان كان قد علم تعالى مآل احدهما⁽⁸³⁶⁾ على التحصيل. فياليت شعري ! في اى شيء شبه علمنا بعلمه⁽⁸³⁷⁾ على رأى من يعتقد العلم صفة زائدة. وهل هنا الا مشاركة في الاسم فقط. اما على رأينا الذي نقول ليس علمه شيئا زائدا على ذاته. فبالحق لزم ان يبين

20 علمه علمنا هذه المبانية | الجهورية كمبانية جوهر السماء لجوهر الارض. (١-٤٣) م

(830) موجبا : ج ، موجب : ت (831) فيها : ت ، فيه : ج (832) : ع [الثنية ٨/٢٢] ، وعصيت معقه لجبك : ت ج (+) قوله : ت ، قال : ج (833) : ع [الثنية ٧/٢٠] ، فن يموت بملحه وايش احريقته : ت ج (834) لى : ج ، - : ت (835) ان : ت ، - : ج (836) مآل احدهما : ت ، مالا حدهما : ج (837) بملحه : ج ، علمه : ت

قد صرح الانبياء بذلك قال فان افكارى ليست افكاركم ولا طرقكم
طرقى يقول الرب كما علت السموات عن الارض - كذلك طرقى علت عن
طرقكم وافكارى عن افكاركم (838).

وجملة المعنى الذى اقوله : والحصه ان كما لا ندرك حقيقة ذاته .
ولكن مع ذلك علمنا ان وجوده اكمل وجود ، ولا يشوبه نقص ولا
تغير ، ولا انفعال بوجهه . كذلك مع كوننا لا نعلم حقيقة علمه . اذ هو
ذاته ، نعلم انه لا يدرك تارة ، ويجهل اخرى ، اعنى انه لا يتجدد له
علم بوجه ، ولا يتكرر ولا يتناهى علمه : ولا يخفى عنه شئ من الموجودات
كلها ولا يبطل علمه بها طبائعها . بل الممكن باق مع طبيعة الإمكان.
وكل ما يظهر فى مجموع هذه الاقاويل من التناقض هو بحسب اعتبار 0.
علمنا الذى لا يشارك علمه الا فى الاسم فقط . كذلك القصد مقول على
ما نقصده نحن وعلى ما يقال انه قصده تعالى باشتراك.

وكذلك العناية مقولة باشتراك على ما نعى نحن به (839) وعلى
ما يقال انه تعالى يعنى به . فالصحيح اذن ان معنى العلم ومعنى القصد ،
ومعنى العناية المنسوبة الينا غير معانى تلك المنسوبة اليه . ففى اخذت 15
العنايتان او العلمان او القصدان (840) على ان يجمعهما معنى واحد ، جاءت
الاشكالات وحدثت الشكوك المذكورة . ومتى علم ان كل ما ينسب
الينا مبان لكل ما ينسب له ، تبين الحق . وقد صرح التباين بين هذه
(٤٣-ب) م المنسوبة اليه و المنسوبة الينا بقوله « ولا طرقكم طرقى (841) ، كما قد

(838) : ع [اشعيا ٥٥/٩ - ٨] ، كى لا تحشوبنى محشوبتيكم ولا دركيكم دركى ناه
افدى جيهوشيم مارس كن - جهودرى مدركيكم وحشوبتى محشوبتيكم : ت ج (839) به : ت ،
- : ج (840) العنايتان او العلمان او القصدان . ت ، العنايتين او العلمين او القصدان : ج
(841) : ا ، ولا دركيكم دركى : ت ج

فصل كا [٢١]

فرق كبير بين علم الصانع بما صنع وعلم غيره بذلك المصنوع. وذلك ان الشيء المصنوع ان صُنِعَ⁽⁸⁴²⁾ على وفق علم صانعه فصانعه اذن انما صنعه⁽⁸⁴³⁾ ما صُنِعَ⁽⁸⁴⁴⁾ تابع⁽⁸⁴⁵⁾ لعلمه. واما الغير الذى يتأمل هذا المصنوع ، ويحيط علمه به فعلمه تابع للمصنوع. مثال ذلك ان الصانع الذى عمل⁽⁸⁴⁶⁾ هذه الخزانة التى تتحرك | فيها ائقال بجرى الماء ، فتدل (٢٧٢-ب) ج على ما مضى من النهار او الليل من الساعات ، كل ما يسيل فيها من الماء ، وتغير وضع سيلانه ، وكل خيط ، وينجذب ، وكل بندقة تنزل ، كل ذلك مدرك⁽⁸⁴⁷⁾ معلوم عند صانعهها. وما علم تلك الحركات من اجل تأمله هذه الحركات الحادثة الآن ، بل الامر بالعكس. وذلك ان تلك الحركات الحادثة الان انما حدثت على وفق علمه. وليس كذلك الذى يتأمل تلك الآلة ، بل المتأمل كلما⁽⁸⁴⁸⁾ رأى حركة ما استجد له علم ، ولا يزال يتأمل وعلومه تزيّد وتتجدد اولاً اولاً ، حتى يكتسب علم جملة الآلة منها ولو قدرت ان حركات تلك الآلة لا تنهاى لكان المتأمل لا يحيط علماً بها ابداً ، ولا يمكن المتأمل ايضاً ان يعلم حركة | من تلك الحركات قبل (١-٤٤) د حدوثها. اذ انما يعلم ما يعلم مما يحدث. وهكذا الحال فى جملة الوجود ، ونسبته الى علمنا وعلمه تعالى. وذلك اننا نحن انما نعلم كل ما نعلم من قبل تأمل الموجودات فلذلك يتعلق علمنا بما سيكون ، ولا بما لا يتناهى. وعلومنا متجددة متكررة بحسب الاشياء التى منها نكتسب علمها وهو تعالى ليس كذلك ، اعنى انه ليس يعلم الاشياء من قبيلها ، فيقع التعدد والتجدد بل تلك الاشياء تابعة لعلمه المتقدم المقدّر لها بحسب ما هى عليه ، اما وجود مفارق او وجود شخص ذى مادة ثابت ، او وجود ذى مادة متغير الاشخاص تابع لنظام ، لا يختل ولا يتغير.

(842) صنع : ت ج ، نصنع : ن (843) صنعه : ت ، وصنعه : ج ، صنعة : ن
(844) صنع : ت ج ، صنعه : ن (845) تابع : ج ، تابعا : ت (846) عمل : ت ، يعمل : ج
(847) مدرك : ت ، مدرك : ج (848) كلما : ت ، كل ما : ج

فلذلك لا يكون عنده تعالى تكثر علوم ولا تجدد ، وتغير علم ،
 لانه بعلمه حقيقة ذاته الغير متغيرة ، علم جميع مالزم افعاله كلها. وكوننا
 نروم ان نعقل نحن كيف ذلك ، هو كوننا نروم ان نكون نحن هو
 و ادراكنا ادراكه. فالذى ينبغي للمحقق المنصف ان يعتقد انه تعالى
 لا يخفى عنه شيء بوجه ، بل الكل مكشوف لعلمه الذى هو ذاته ، وان
 ذلك النحو من الادراك محال ان نعلمه نحن بوجه ، ولو علمنا كيف هو
 لكان عندنا⁽⁸⁴⁹⁾ ذلك العقل الذى به يدرك هذا النحو من الادراك. وهذا
 شيء لا يوجد فى الوجود الا له تعالى ، وهو ذاته. فافهم⁽⁸⁵⁰⁾ هذا. فاني
 اقول: انه غريب جدا ورأى صحيح اذا تُبَيَّنَ لا يوجد فيه شيء من
 (٤٤-ب) م⁽⁸⁵¹⁾ الغلط ، ولا من التمويه ، ولا تلحقه الشناعات ، ولا نسب به لله
 نقص. اذ هذه المعاني الجليلة العظيمة ، لا يمكن حصول برهان عليها
 بوجه لا بحسب رأينا معشر المتشرعين ولا بحسب رأى الفلاسفة على حسب
 اختلافهم فى هذه المسألة. وكل المطالب التى لا يقوم عليها برهان ، ينبغي
 ان يتبع فيها هذه⁽⁸⁵²⁾ الطريق التى تبناها فى هذه المسألة ، اعنى مسألة
 علم الاله بما سواه فافهمه .

فصل كب [٢٢]

قصة ايوب الغريبة العجيبة هي من قبيل ما نحن فيه ، اعنى انه مثل
 لتبيين⁽⁸⁵³⁾ آراء الناس فى العناية. وقد علمت تصريحهم وقول بعضهم: ايوب
لم يكن موجودا ولا خلق الا انه كان مثلاً⁽⁸⁵⁴⁾. والذى زعم انه: كان وخلق
 (855) وانها قصة جرت لم يعلم له لا زمانا ولا مكانا⁽⁸⁵⁶⁾ الا بعض
 الحكماء⁽⁸⁵⁷⁾ يقول: انه كان فى ايام الآباء⁽⁸⁵⁸⁾ ، وبعضهم قال: انه كان

(849) عندنا : ت ، - : ج (850) فانهم : ت ، فاعلم : ج (851) نسب به لله :
 ت ، ينسب به لاله : ج (852) هذه : ت ، هذا : ج (853) لتبيين : ت ، لتبين : ج
 (854) : ا ، لا هيه ولا نهرا الامثل هيه : ت ج (855) : ا ، هيه ونهرا : ت ج (856)
 زمانا ولا مكانا : ت ، زمان ولا مكان : ج (857) : ا ، الحكيم : ت ج (858) : ا ،
 بيسى هابوت : ت ج

في أيام موسى⁽⁸⁵⁹⁾ ، وبعضهم قال : انه كان في أيام داود⁽⁸⁶⁰⁾ ، وبعضهم قال إنه : كانه من مهاجري بابل⁽⁸⁶¹⁾ . وهذا مما يؤكد قول من قال : انه لم يكن ولم يخلق⁽⁸⁶²⁾ .

- و بالجملة سواء كان اولم يكن⁽⁸⁶³⁾ في مثل قضيته⁽⁸⁶⁴⁾ الموجودة دائما⁽⁸⁶⁵⁾ تحير كل نظار⁽⁸⁶⁶⁾ من الناس حتى قيل في علم الله وفي عنايته ما قد ذكرت لك : اعني كون الرجل الصالح الكامل المسدد الاعمال الشديد التقية للآثام تنزل به مصائب عظيمة مترادفة في | ماله ، وولده ، لا لاثم يوجب ذلك . وعلى كلا الرأيين اعني هل كان اولم يكن⁽⁸⁶⁷⁾ ذلك الكلام المصدر به ، اعني قول الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ وقول الله للشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ واسلامه في يده . كل ذلك مثل بلا شك عند كل ذي عقل ، لكنه مثل ليس مثل 10 كل الامثال⁽⁸⁶⁹⁾ بل مثل تعلق به عجائب واشياء هي غوامض الكون⁽⁸⁷⁰⁾ . وتبينت به مشكلات عظيمة ، واتضح منه حقائق لا غاية بعدها . وانا اذكرك ما يمكن ذكره ، واذكر لك كلام الحكماء⁽⁸⁷¹⁾ المنبته على جميع ما فهمته من ذلك المثل العظيم . فاول ما تنامله قوله : كان رجل في ارض عوص⁽⁸⁷²⁾ . اتي بالاسم المشترك وهو عوص لانه 15 اسم شخص عوصاً بكثرة⁽⁸⁷³⁾ . وهو امر بالفكرة والتدبير : تشاوروا مشورة⁽⁸⁷⁴⁾ فكانه يقول لك : تدبر هذا المثل ، وفكر فيه وحصل معناه

(859) : ا ، يمي مشه : ت ج (860) : يمي دويد : ت ج (861) : ا ، من عولى بيل : ت ج (862) : ا ، هيه ولا نبرا : ت ج (863) : ا ، بين هيه بين لا هيه : ت ج (864) : دائما : ج (865) : قضيته : ت ج ، قصته : ن (866) : نظار : ت ، ناظر : ج (867) : ا ، هيه اولاهيه : ت ج (868) : ا ، الشطن . ، للشطن : ت ج (869) : مثل كل الامثال : ت ، كالا مثال : ج (870) : ا ، ودبريم شهم كبشونو شل عولم : ت ج (871) : الحكماء : ج ، الحكيم : ت (872) : ع [ايوب ١ / ١] ، ايش هيه بارص : ت ج (873) : [التكوين ٢٢ / ٢١] ، ات عوص بكورو : ت ج (874) : ع [اشعيا ١٠ / ٨] ، عوصو عوصه : ت ج

وارى الراى الصحيح ما هو. ثم ذكر : ان ابناء الله جاءوا ليمثلوا امام الرب⁽⁸⁷⁵⁾ وجاء الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ فى غمارهم وليفتهم لانه لم يقل : جاء بنوالله^(٢٧٣-١) والشيطان ليمثلوا امام الرب⁽⁸⁷⁶⁾ ، فكأن يكون وجود الكل | على نسبة واحدة بل قال وجاء بنوالله ليمثلوا امام الرب ، ودخل الشيطان ايضا بينهم⁽⁸⁷⁷⁾.

5

- وهذه الصورة من⁽⁸⁷⁸⁾ القول انما يقال لمن جاء غير مقصود لذاته ، ولا مطلوباً من اجل نفسه ، بل لما حضر من قصد حضوره جاء هذا فى جملة من جاء. ثم ذكر ان هذا الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ هو جائل فى الارض مخترقها⁽⁸⁷⁹⁾ وليس بينه وبين العلون نسبة بوجه ، ولاله هناك مجال ، هو قوله : من الطواف فى الارض والتردد فيها⁽⁸⁸⁰⁾ انما طوفه وجولانه 10
- (٤٥-ب) م فى الارض | . ثم ذكر ان هذا المستقيم الكامل أسلم فى يد هذا الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾. وان كل ما حل به من الآفات فى ماله ووئده ، وجسمه كان سببه الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ فلما قدر⁽⁸⁸¹⁾ هذا التقدير اخذ < ان > يضع اقاويل اهل النظر فى هذه القضية ، فذكر رأيا ما ، ونسبه⁽⁸⁸²⁾ لايوب واره اخرى لاصحابه وسماعها لك ببيان اعنى تلك الآراء التى تراجعت بهم 15 الظنون من اجلها فى هذه القصة التى كان سببها كلها الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ وظنوا كلهم ايوب واصحابه ان الله فاعل ذلك بذاته لا بوساطة الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾.
- واعجب ما فى هذه القضية واغربه كونه لم يصف ايوب بعلم ولاقال : رجل حكيم او فطن او عاقل⁽⁸⁸³⁾ بل انما وصفه بفضيلة خلق واستقامة اعمال ، لانه لو كان حكيماً⁽⁸⁸⁴⁾ لما اشكل عليه امره كما سيبين . 20

(875) : ا ، بنى هالميم لمتيصب [على الله : ج] على ادنى : ت ج (876) : ا ، يبا وبنى هالميم وهشطن لمتيصب [+ على ادنى : ت] : ت ج (877) : ع [ايوب ١/٦] ، و يبا وبنى هالميم لمتيصب على الله و يبا جم هشطن يتوكم : ت ج (878) : من : ت ، فى : ج (879) : مخترقها : ت ، مخترقة : ج (880) : ع [ايوب ١/٧] ، مشوط بارص وهلك به : ت ج (881) : قدر : ت ج ، قرر : ن (882) : ونسبه : ت ، بنسب : ج (883) : ا ، ايش حكيم اومين اوسكيل : ت ج (884) : ا ، حكم : ت ج

- ثم انه درج⁽⁸⁸⁵⁾ مصائبه على نسبة احوال الناس لان من الناس⁽⁸⁸⁶⁾ من لا يرتاح⁽⁸⁸⁷⁾ لفقد المال ، ويتهاون به ، لكنه يهوله امر موت الاولاد ، ويهلكه غمًا . ومن الناس ايضا من يصبر ، ولا يهلع ، ولو لفقد الاولاد . فاما الصبر على الوجداع ، فلا قدرة لحساس على ذلك . وجميع الناس ، اعنى الجمهور انما يعظمون الله بالسنتهم ، ويصفونه بالعدل والاحسان فى حال
- 5 ⁽⁸⁸⁸⁾ سعادتهم ورخائهم ، او فى حال شقاوة تُحتمل . اما اذا جاءت هذه المصائب المذكورة فى ايوب ، فمنهم من يكفر⁽⁸⁸⁹⁾ ويعتقد قلة الانتظام فى الوجود كله عند ذهاب ماله . ومنهم من يبقى مع اعتقاد العدل والنظام ، ولو مع انكاد ذهاب المال ، لكن ان | ابتلى بفقد الاولاد فلا يصبر . ومنهم
- 10 من يصبر ، ولا يتشوش عليه اعتقاده مع ذهاب الاولاد . اما مع اوجاع الجسم فلا يصبر احد منهم ألا تشكى ، وتظلم ، اما باللسان او بالقلب .
- اما قوله فى : بنوا لله ليمثلوا امام الرب⁽⁸⁹⁰⁾ فهو فى المرة الاولى والثانية . واما الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ وان كان جاء فى ليفقههم وغمارهم فى المرة الاولى والثانية فانه فى الاولى لم يقل فيه ليمثلوا⁽⁸⁹¹⁾ وفى الثانية قال :
- 15 وجاء الشيطان ايضا بينهم ليمثل امام الرب⁽⁸⁹²⁾ . فافهم هذا المعنى وتأمل ما اغربه ، وارى كيف تحصلت⁽⁸⁹³⁾ لى هذه المعانى شبه الوحى . وذلك ان معنى : ليمثلوا امام الرب⁽⁸⁹⁴⁾ كونهم موجودين مسخرين بامرهم فى ما اراده من قول زكريا فى اربع عجالات خارجة⁽⁸⁹⁵⁾ قال : فاجاب الملاك وقال لى هذه رياح السماء الاربع التى تخرج من الوقوف امام سيد

(885) لان من الناس : ت ، - : ج (886) درج : ت ج ، ذكر : ن (887) يرتاح : ت ج ، يرتدع : ن (888) حال : ج ، - : ت (889) يكفر : ت ، ينفر : ج (890) انظر الرقم 876 (891) : ا ، لخصب : ت ج (892) : و : ا ج هـ شطن بتوك لخصب عل ادنى : ت ج (893) تحصلت : ت ، تحصل : ج (894) : ا ، لخصب عل الله : ت ج (895) : ع [زكريا ١/٦] ، اربع مركبات يوصات : ت ج

الارض كلها⁽⁸⁹⁶⁾ فبين ان ليس نسبة بنى الله⁽⁸⁹⁷⁾ ونسبة الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ في الوجود نسبة واحدة بل بنوالله⁽⁸⁹⁷⁾ اثبت وادوم ، وهو ايضا له حظّ ما في الوجود دونهم.

ومن عجائب هذا المثل ايضا⁽⁸⁹⁸⁾ انه لما ذكر جولان الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾

- 5 في الارض خاصة ، وفعله هذه الافعال يبيّن انه ممنوع من التسلط على النفس ، وانه جعل له سلطان هذه الاشياء الارضية كلها ، وحيل بينه وبين النفس وهو قوله : ولكن احتفظ بنفسك⁽⁸⁹⁹⁾ وقد بينت لك⁽⁹⁰⁰⁾ اشتراك اسم نفس⁽⁹⁰¹⁾ في لغتنا وانه يقع على الشئ الباقي من الانسان بعد الموت ، وذلك هو الذى لاسلطان للشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ عليه. وبعد ذكر

ما | ذكرت فاسمع هذه القولة المفيدة التى قالها الحكماء⁽⁹⁰²⁾ الذين يطلق 10 (٤٦ - ب) ٢

عليهم اسم الحكماء⁽⁹⁰³⁾ بالحقيقة ، فابانت كل مشكل وكشفت كل مُغطّى ، و اوضحت معظم غوامض التوراة⁽⁹⁰⁴⁾ و هى قولهم في « التلمود » : قال الربى شمعون بن لقيش ان الشيطان هو [الذى]

يعمل السوء [و] هو ملك الموت⁽⁹⁰⁵⁾.

- 15 فقد ابان عن كل ما ذكرناه ابانة لا تشكّل على ذى فهم. فقد⁽⁹⁰⁶⁾ تبين لك ان ، عن معنى واحد بعينه ، يكفى بهذه الثلاثة اسماء⁽⁹⁰⁷⁾ ، وان كل الافعال المنسوبة لكل واحد من هؤلاء الثلاثة انما هى كلها فعل شئ واحد . وهكذا ايضا نصوا حكماء « مشنه »⁽⁹⁰⁸⁾ القدم قالوا : هو ينزل

(896) : ع [زكريا ٥/٦] ، وين هلاك و يامر الى اله اربع روحوث هشيم يوصاوت مهتصب عل ادون كل هارص : ت ج (897) : ا ، بنى هالميم : ت ج (898) هذا المثل ايضا : ت ، ايضا هذا المثل : ج (899) : ع [ايوب ٦/٢] ، اك ات نفشو شمور : ت ج (900) انظر الجزء الاول الفصل ٤١ (901) : ا ، نفش : ت ج (902) : ا ، الحكيم : ت ج (903) : ا ، حكيم : ت ج (904) : ا ، ستري توره : ت ج (905) : ا ، امرر . شمعون بن لقيش هو سطن هوا يصر هرع [- ع : ج] هوا ملاك هموت : ت ج [بياثرا ١١٦] (906) فقد : ت ، وقد : ج (907) اسماء : ت ، الاسماء : ج (908) القدم قالوا : هو ينزل

و يضل [ثم] يصعد و يتهم [فحينئذ] يستاذن و ياخذ النفس ⁽⁹⁰⁹⁾.

فقد بان لك ان الذى رأى داود بمرأى النبوة ⁽⁹¹⁰⁾ فى وقت الرباء :

وبيده سيفه مسلولا ممدودا على اورشليم ⁽⁹¹¹⁾. انه انما اوراه ذلك للدلالة

على معنى ذلك المعنى بعينه ، هو المقول ايضا عنه بمرأى النبوة ⁽⁹¹⁰⁾ فى حق

5 عصيان | اولاد يشوع الكاهن العظيم والشيطان واقف عن يمينه ليقاومه (٢٧٣-ب) ج

⁽⁹¹²⁾. ثم يبين بعده عنه تعالى بقوله : ينتهك الرب يا شيطان ينتهك

الرب الذى اختار اورشليم ⁽⁹¹³⁾. وهو الذى رأى ⁽⁹¹⁴⁾ بلعام ايضا بمرأى

النبوة ⁽⁹¹⁰⁾ يدرك عند قوله له : فانما انا خرجت للشيطان ⁽⁹¹⁵⁾.

واعلم ان الشيطان ⁽⁹¹⁶⁾ مشتق من سطره [جنح] : اجنح عنه

10 وَاعْبُرْ ⁽⁹¹⁷⁾ ، اعنى انه من معنى الزوال والذهاب لانه هو الذى يزبل

عن طريق الحق بلا شك ، ويؤيق فى طريق الضلال . وعن ذلك المعنى

بعينه ايضا قيل : ان تصور قلب الانسان شرير منذ حدوثه ⁽⁹¹⁸⁾. وقد

علمت شهرة هذا الرأى | فى شريعتنا اعنى طيب الجبلية وخبيث الجبلية (٤٧-ا) م

⁽⁹¹⁹⁾ وقولهم بكتلتا الجبلتين ⁽⁹²⁰⁾ وقد قالوا ان خبيث الجبلية ⁽⁹²¹⁾ يحدث

15 فى الشخص الانسانى عند ولادته : فعند الباب خطيئة رابضة ⁽⁹²²⁾ وكما

(909) : ا ، تنا يورد ومتعه عوله ومسطين نوطال رشوت ونوطال نشته : ت ج (910)

: ا ، بمراه هنبواه : ت ج (911) : ع [الاخبار الايام الاول ١٦/٢١] ، وحربو شلوفه

بيد ونطويه عل ير و شلم : ت ج (912) : ع [زكريا ١/٢] ، يهوشع هكهن مجدول وهسطن

هومد عل يمينو لسطنو : ت ج [لشطنو : وان ترجمت فى : ع «ليقاومه» ، ولكن المعنى

الحرفى كاترجه بنهس : ليتهمه او يؤثمه] (913) : ع [زكريا ٢/٣] ، يبحر الله بك هسطن

ويبحر الله بك هبحر بير و شلم : ت ج (914) رأى : ت ، - : ج (915) : ع [العدد

٣٢/٢٢] هه انكى يصاقى لسطن : ت ج (916) : ا ، سطن : ت ج (917) : ع [الامثال

١٥/٤] ، سطره معلبو وعبر : ت ج (918) : ع [التكوين ٢١/٨] ، كى بصرب هادم رع

منعريو : ت ج (919) : ا ، يصراطوب و يصرع : ت ج (920) : ا ، بشنى يصريك :

ت ج [مشته ، بركوت ٥/٩] (921) : ا ، يصرع : ت ج (922) : ع [التكوين

٧/٤] ، لفتح حطات ربى : ت ج

نصت التوراة : منذ حدثته ⁽⁹²³⁾ وان طيب الجبلة ⁽⁹²⁴⁾ انما يوجد له
بعد استكمال عقله ⁽⁹²⁵⁾ ولذلك قالوا سمي خبث الجبلة مليكا كبيرا ⁽⁹²⁶⁾
وسمى طيب الجبلة ، ولداً ميسكينا وحكيماً ⁽⁹²⁷⁾ في المثل المضروب لجسم
شخص الانسان واختلاف قواه في قوله : مدينة صغيرة فيها رجال
قليلون الخ ⁽⁹²⁸⁾.

5

كل هذه الاشياء نصوص لهم عليهم السلام ⁽⁹²⁹⁾ مشهورة . فاذ
وبينا لنا ان خبيث الجبلة ⁽⁹²¹⁾ هو الشيطان وهو ملك ⁽⁹³⁰⁾ بلا شك اعنى
انه ايضا يسمى ملكا لانه في غمار بنى الله ⁽⁹³¹⁾ فيكون ايضا طيب الجبلة
⁽⁹²⁴⁾ ملكا حقيقة فارى ⁽⁹³²⁾ هذا الامر المشهور في اقاويل الحكماء ⁽⁹⁰²⁾
عليهم السلام ⁽⁹²⁹⁾ من ان كل انسان قرن به ملكان اثنان ⁽⁹³³⁾ واحد عن 10
يمينه وآخر عن شماله هما ملك الخير وملك الشر ⁽⁹³⁴⁾ ، وبيان قالوا
عليهم السلام ⁽⁹²⁹⁾ في « غمرا السبت » ⁽⁹⁸⁵⁾ في هذين الملكين
الاثنين ⁽⁹³⁶⁾ قالوا : الواحد طيب والاخر خبيث ⁽⁹³⁷⁾ . فارى كم

(923) : ع [التكوين ٢١/٨] ، منعريو : ت ج (924) : ا ، يصر طوب : ت ج
[نحن . ترجنا « يصر » جبلة وله معنى الخلق والقطرة ايضا و « طوب » طيب لانهما يشتركان في
الاصل والمعنى وترجنا « رع » خبيث وان كان له معنى الشر والسوء . راعينا المقابلة بين اللفظين
كاجاء في القرآن الكريم سورة النور ١٢٦ اى الطيب والخبيث] (925) انظر مدرش
قهلت ١٤/٩ ، سنهدين ٩١ ب (926) : ا ، يصررع ملك جدول : ت ج (927) : ا ،
يصرطوب يلد مسكين وحكم : ت ج [انظر : الجامعة ١٢/٤ ، ١٤،١٥/٩] (928) : ع
[الجامعة ١٤/٩] ، غير فطنه وانثيم به معط وجو : ت ج (929) عليهم السلام : ج ، ز . ل
: ت (930) الشيطان و الملك : يكتبان دائما بالعبودية مثل السطن و الملك (931) : ا ،
هالميم : ت ج (932) فارى : ج ، فاذن : ت (933) : ا ، شنى ملاكيم : ت ج [حجيجه ١٦
ا ، قارن : بركوت ٦٠ ب] (934) : ا ، [هذا تمبير اسلامى . و في الاصل كا ترجمها ها ،
انفا « طيب الجبلة و خبيث الجبلة »] ، يصرطوب ويصررع : ت ج (935) : ا ، جمر
شبت : ت ج [شبت ١١٩ ب] (936) : ا ، الشنى ملاكيم : ت ج (937) : ا ، احدطوب
واحدرع : ت ج

كشفت لنا هذه القولة من عجائب وكم رفعت من الخيالات الغير صحيحة.
وما ارى⁽⁹³⁸⁾ الا انى قد شرحت وبينت قصة ايوب الى غايتها ونهايتها؛
لكن اريد ان ابين لك الرأى المنسوب لايوب والرأى المنسوب لكل واحد
من اصحابه ما هو بدلائل التقطها من كلام كل واحد منهم. ولا تلتفت لما
5 سوى ذلك من الاقاويل التي اوجبهنا نسق القول كما بينت لك في اول
هذه المقالة.

(١٦-ب) م

فصل كج [٢٣]

لما فرضت هذه قصة ايوب اول ماجرت، كان الامر المجمع عليه من
الخمسة اعنى ايوب واصحابه ان كل ما نزل بايوب معلوم عنده تعالى ،
10 وان الله انزل به هذه البلايا وكاهم مجمعون ايضا انه لا يجوز عليه ظلم
ولا ينسب له جور ، تجد هذه المعانى ايضا في كلام ايوب كثيرا. واذا
تاملت كلام الخمسة في حال محاورتهم يكاد ان تجد كل ما قاله احدهم
قالوه⁽⁹³⁹⁾ كلهم وتكررت المعانى وتداخلت وتخللتها وصفت ايوب
شدة آلامه ونكباته مع عظيم استقامته ووصف عدالته ، وكرم خلقه
15 وخيرية اعماله .

وكذلك تخلل في كلام اصحابه له تصبير ، وتعزية ، وتأنيس ،
وانه ينبغى السكوت ، ولا يطلق عنان القول ، كشخص يخص شخصا ،
بل يذعن⁽⁹⁴⁰⁾ لاحكام الله ويسكت ، وهو يقول ان شدة الآلام منعت
الصبر والتثبت ، وقول ما ينبغى ، واصحابه كلهم ايضا اجمعوا على ان كل
20 فاعل خير مُجازى ، وكل فاعل شر معاقب ، ومتى رأيت عاصيا في اقبال ،
فان بآخره ينعكس ذلك ، ويهلك هو وتنزل به وببنيه⁽⁹⁴¹⁾ ونسله مصائب .

(938) ارى : ت ، اتقول : ج (939) قالوه : ت ، قاله : ج (940) يذعن :

ج ن ، يضمن : ت (941) ببنيه : ت ج ، ببنيه : ن

وان رأيت طائعا في ادبار ، فلا بد من جبر صدعه هذا الغرض تجده
متكررا في كلام أليفاز ، وبلداد ، وصوفار⁽⁹⁴²⁾ . وثلاثهم مجموعون
على هذا الرأي.

- وما هذا هو المقصود في هذه القصة كلها ، بل المقصود ما انفرد به
كل واحد منهم ومعرفة رأيه في | هذه القصة ، وهو نزول اعظم ما يكون^{٢ (١-٤٨)}
من البلايا واشدها باكل شخص وباتمهم استقامة ، فكان رأى ايوب
في ذلك بان هذا الامر دليل على تسوية الصالح والطالح عنده تعالى تهاونا
بنوع الانسان ، واطراحا له هو⁽⁹⁴³⁾ قوله في جملة اقواله : الامر واحد
لذلك قلت انه يستاصل السليم والمنافق على السواء متى ضرب قتل لساعته
وفي ابتلاء الاذكياء يتلاعب⁽⁹⁴⁴⁾ . يقول ان كان يحيى السيل بغتة فيميت
كل من لقي ويحمله فبمحنة الابرياء يهزأ . ثم اكّد هذا الرأي بقوله :

- هذا يموت في معظم وفره وقد عمته الدعة والطمانينة والسمن يكسو
جنبيه ، ويسقى مخ عظامه ، وذلك يموت في مرارة نفسه ولم يلق طيبا
وكلاهما يضغطجان التراب فيكسوها الدود⁽⁷⁴⁵⁾ وكذلك اخذ <ان> يستدل
بصلاح حال اهل الشر واقبالهم وبسط القول في ذلك جدا ، وقال | :^{١٥ (١-٢٧٤)}
فاني كلما تذكرت ، ارتعت واخذ جسمي الارتعاش ، لماذا يحيى المنافقون
ويسنون ، ولماذا يعظم اقتدارهم ذريتهم قائمة امامهم الخ⁽⁹⁴⁶⁾ .

فلما وصف ذلك الاقبال التام اخذ <ان>⁽⁹⁴⁷⁾ يقول لمحاوريه ان كان
الامر كما تزعمون ان اولاد هذا الكافر المقبل يهلكون بعده وينقطع اثرهم

(942) : ا ، اليفز وبلدد وصوفار : ت ج (943) هو : ت ، وهو : ج ن (944) :
ع [ايوب ٢٢-٢٣/٩] ، احت هيا عل كث امرق تم و رشح هوا مكله ام شوط يمييت فتام
لمست نقيم يامج : ت ج (945) : ع [ايوب ٢٦-٢٣/٢١] ، زه يموت بمصم تموكلو شلان
وشليو عطلييو ملاو حلب و جو . وزه يموت بنفش مرهولا اكل بطوبه يجد عل عفر يشكبو ورمه
تكسه عليهم : ت ج (946) : ع [ايوب ٨-٦/٢١] ، وام زكرق ونهلقى و احز بشرى
فلصوور مدوع رشعم يحيو عتقو جم جبرو سيل زرعم نكون لغنيهم و جو : ت ج (947)
المؤلف يضع «ان» بعد فعل «اخذ» وهو غير مستعمل في العربية وان كنا حذفتها بوضع ان بين
<> ، الا اننا مشترك هذه الاشارة حينما بعد ما نته القارئ على ذلك

اى شئ يضرّ هذا المقبل ما يحل باهل بيته بعده ، قال : لانه ما بُغِيَّتْهُ
فى بيته من بعده وقد حُتِمَتْ عدة شهوره لها ⁽⁹⁴⁸⁾ ثم اخذ (+) بين ان
لا ترجى بعد الموت . فلم يبق الا ان هذا اهمال فاخذ < ان > يعجب
كيف لم يهمل اصلا صنع كون شخص الانسان وخلقته واهمل تدبيره ،
5 فقال ألم تكن قد صبيتني كاللبن | وجمدتني كالجبين ⁽⁹⁴⁹⁾ . (٤٨ - ب) م

فهذا ⁽⁹⁵⁰⁾ احد الآراء المعتمدة فى العناية ، وقد علمت قول الحكماء
⁽⁹⁵¹⁾ ان رأى ايوب هذا فى غاية السقم وقالوا : عَفَرَ فى فم ايوب ⁽⁹⁶²⁾
وقالوا : طلب ايوب ان يقلب الكاس ⁽⁹⁵³⁾ وقالوا : ايوب كان ينكريعث
10 الاموات ⁽⁹⁵⁴⁾ وقالوا ايضا عنه : بدأ يلوم ويسب ⁽⁹⁵⁵⁾ . فاما قوله تعالى
لا يلفاز : لانكم لم تتكلموا امامى بحسب الحق كعبدى ايوب ⁽⁹⁵⁶⁾ فقالوا
الحكماء ⁽⁹⁵⁶⁾ فى الاعتذار عن ذلك : لا يلام الرجل على حزنه ⁽⁹⁵⁷⁾ يعنى
⁽⁹⁵⁸⁾ انه عذر لشدة الآلام . وهذا النحو من الكلام ليس من قبيل هذا
المثل . وانما علة ذلك ما نبين لك الآن . وذلك انه رجع عن هذا رأى
15 الذى هو غاية الغلط ، وبرهن على غلطه فيه . اما ان هذا هو سابق رأى
وباديه وبخاصة للذى تنزل به البلايا ، وهو يعلم من نفسه انه لم يأثم .
فهذا ما لا يناكر فيه . ولذلك نسب هذا رأى لايوب لكنه ⁽⁹⁵⁹⁾
قال كل ما قال طالما لم يكن له علم ولا يعلم الاله الا تقليدا كما يعلمه جمهور

(948) : ع [ايوب ٢١/٢١] ، كى مه حفصو بيتو احريو مسفر حد شيو حصصو . ت ج
(+) هذا استعمال المؤلف دون « ان » بعد « اخذ » (949) : ع [ايوب ١٠/١٠] ، هلا كحلب
تتيكنى وكجيينه نقفيا فى رجو : ت ج (950) فهذا : ت ، فهذه : ج (951) : ا ، الحكيم :
ت ج (952) : ا ، عفرا بفوميده ايوب : ت ج [بابترا ١١٦] (953) : ا ، بقش
ايوب لطفوك ات هقمعه عل فيه : ت ج (954) : ا ، كفور بشيت هتميم : ت ج (955) : ا ،
هتحيلى محرف ومجودف : ت ج (956) : ع ، [ايوب ٧/٤٢] ، كى لا دبرتم الى نكونه
كميدى ايوب : ت ج (957) : ا ، اين ادم نتفش عل صمرو : ت ج [بابترا ١٦-١]
(958) : ينى . ت ، يعنون : ج (959) : لكنه : ت ، لكونه : ج

المشرعين. اما عند ما علم الله علما يقينا فاقراً ان السعادة الحقيقية التي هي معرفة الاله هي مضمونة لكل من عرفها⁽⁹⁶⁰⁾ ولا يكدرها على الانسان ، بلية من هذه البلايا كلها ، وانما كان ايوب يتخيل هذه السعادات المظنونة انها⁽⁹⁶¹⁾ هي الغاية كالصحة والثروة ، والأولاد طالما كان يعلم الله خبرا لا بطريق النظر. فلذلك تحير تلك الحيرات ، وقال 5 (١٩-١) م تلك الاقاويل | وهذا هو معنى قوله : كنت قد سمعتك سمع الاذن اما الان فعيني قد رأتك فلذلك انكر مقالتي واندم في التراب والرماد⁽⁹⁶²⁾ تقدير الكلام بحسب المعنى : فلذلك اكره كل ما كنت ارغب فيه واندم على ان اكون على التراب والرماد⁽⁹⁶³⁾ كما فرضت حاله : وهو جالس على الرماد⁽⁹⁶⁴⁾ 10

ومن اجل هذه المقالة الاخيرة الدالة على الادراك الصحيح قيل فيه باثر ذلك لانكم لم تتكلموا امامي بحسب الحق كعبدى ايوب⁽⁹⁵⁶⁾ واما رأى اليغاز في هذه النازلة ، فهو ايضا احد الآراء المقولة في العناية. وذلك انه قال : ان جميع منازل بابوب كان نزوله باستحقاق لان كانت له آثام استحق بها ذلك وهو قوله لايوب : اليس شرك جسيما وآثامك لاحد لها 15 (965) ثم انه اخذ <ان> يقول لايوب : ان هذا الذى كنت تعتمد من صلاح الافعال والسير⁽⁹⁶⁶⁾ بالسيرة الفاضلة ما هو امرا⁽⁹⁶⁷⁾ يوجب ان تكون كاملا عند الله حتى لا تعاقب : ها انه لا يأتى عبيده والى ملائكتك ينسب نقيصة فكيف ياوون بيوتا من طين⁽⁹⁶⁸⁾ ، ولم يزل اليغاز يدور نحو هذا

(960) عرفها : ج ن ، عرفه : ت (961) انها : ت ، انما : ج (962) : ع [ايوب ٤٢/٦-٥] ، لسمع اذن شمتيك وعته صني را تك حل كن اماس ونحمتى عل هفر وافر : ت ج (963) : ا ، عل كن اماس كل اشر هيتى متاوه ونحمتى عل هيتى بتوك هفر وافر : ت ج (965) : ع [ايوب ٨/٢] ، وهوا يوشب بتوك هافر : ت ج (964) : ع [ايوب ٢٢/٥] ، لايوب هلا رعتك ربه واين قص لمونو تيك : ت ج (966) : ت ، السيرة : ج (967) امرا : ت ، امر : ج (968) : ع [ايوب ١٩/٤-١٨] ، هن بعبدىو لا يامين و بلا كيو يسيم تحله اف شكى بى حمر اشر بعفر يسودم : ت ج

الغرض ، اعنى ان يعتقد ان كل ما يلحق الانسان باستحقاق ، ونقائضنا التي نستحق بها العقاب يخفى عنا ادراكها ، ووجه استحقاقنا العقاب من اجلها .

واما رأى بلداد الشوحى⁽⁹⁶⁹⁾ في هذه المسألة، فهو اعتقاد العوض.

- 5 وذلك انه قال لايوب: ان هذه التنازلات العظيمة ان كنت بريثا ، ولا اثم لك فسيبها تعظيم الجزاء وستعوض احسن عوض. وهذا كله خير لك كي يعظم الخير الذى تناله اخيرا ، وهو | قوله لايوب: وكننت زكيا (٤٩-ب) م مستقيما فانه ينتبه اليك ويرد الى السلام مقر برك ، حتى تكون اولئك قليلة الخصب عندما لاخرتك من كثرة النضرة⁽⁹⁷⁰⁾. وقد علمت ايضا
- 10 شهرة هذا الرأى في امر العناية وقد بيناه .

- واما رأى صوفار النعمى⁽⁹⁷¹⁾ فهو رأى من يرى ان الكل تابع لمجرد المشيئة ، ولا يطلب لافعاله علة بوجه ولا يقال لِمَا⁽⁹⁷²⁾ فعل هذا ولا لِمَا فعل هذا ؟ فلذلك لا يطلب وجه العدل، ولا مقتضى حكمة في كل ما يفعله الاله . اذ عظمت ، وحقيقته توجب ان يفعل ما يريد
- 15 ونحن مقصرون عن خفايا حكمته التي⁽⁹⁷³⁾ كان واجبا ان يفعل ما يريد لا لسبب آخر وهو قوله لايوب: ولكن ياليت الله يتكلم ويفتح شفثيه لإجابتك ، ويخبرك بأسرار حكمته وان للحكمة كِفْلين [.] تدرك غور الله ام تبلغ الى قياس القدير⁽⁹⁷⁴⁾. فارى وتامل كيف وضعت القصة التي حيّرت الناس ودعّمهم للآراء التي تقدم لنا شرحها في عناية الله

(969) : ا ، هشوحى : ت ج (970) : ع [ايوب ٧/٨-٦] ، ام زك ويشرايه كي عته يعبر عليك وشلم نوت صدقك وديه را شتيك مصمر واحرتيك يشجه ماود : ت ج (971) : ا ، هنمقى : ت ج (972) : لما : ت ، لم : ج (973) : التي : ت ، الذي : ج ن (974) : ع [ايوب ١١/٧-٥] ، مى يتن الوه دير و يفتح شفثيو عمك و يمدك تملوموت حكمه كي كفليم لتوشيه محقر الوه تمصا ام عد تكليت شدى تمصا : ت ج

بالخلق ، وذكر كل ما اقتضاه التقسيم ونسب لاحد مشاهير الازمان
بالفضل ، والعلم ، ان كان هذا مثلا او قالوه حقيقة ، ان كان هي
قصة جرت.

- (٢٧٤-ب) | فالرأى المنسوب لايوب ينحو نحو رأى^(٩٧٥) ارسطو ، ورأى
اليفاز ينحو نحو رأى شريعتنا ورأى بلداد ينحو نحو مذهب المعتزلة ، 5
ورأى صوفار ينحو نحو مذهب الاشعرية . وهذه كانت الآراء القديمة
في العناية ثم طرأ رأى آخر ، وهو الرأى المنسوب لالياهو^(٩٧٦) ولذلك
فضل عندهم^(٩٧٧) وذكرانه اصغرهم سنا واكملهم علما ، فاخذ <ان> يوبخ
ايوب وينسبه للجهل | في استعظامه واستنكاره كيف نزلت به المصائب ،
(١-٥٠) م
وهو فاعل خيرات ، وقد اطل في الامتنان بافعاله . وكذلك فتد^(٩٧٨) 10
رأى ثلاثة اصحابه في العناية وقال اقاول عجيبة الالغاز . اذا تأمل كلامه
المتأمل ، يعجب ويظن انه لم يقل شيئا زائدا بوجه على ما قاله اليفاز ،
وبلداد ، وصوفار ، بل كرر معاني اقاوليلهم بالفاظ اخرى ، وزاد
في بسطها ، لانه لم يخرج عن تأنيب^(٩٧٩) ايوب ، ووصف الله بالعدل ،
ووصف عجائبه في الوجود ، وانه تعالى لا يبالى بطاعة من اطاع^(٩٨٠) ، 15
ولا بعصيان من عصى .

- وهذه المعاني كلها قد قالها اصحابه ، لكن عند التامل ، يتبين لك
المعنى الزائد الذى اتى به ، وهو كان المقصود ولم يتقدم ذلك المعنى
لغيره منهم ، ثم قال معه كل ما قالوه ، كما انهم كلهم ايوب وثلاثة اصحابه
(٩٨١) ، يكرر كل واحد منهم المعنى الذى ذكره الاخر ، كما ذكرت لك. 20
وهذا لاختفاء المعنى الخصيص برأى كل شخص حتى يكون البادى
للجمهور ، ان رأى الكل رأى واحد متفق عليه ، وليس الامر كذلك.

(٩٧٥) رأى : ت ج ، مذهب : ن (٩٧٦) : ا ، لايها : ت ، لايهاين بركال : ج (٩٧٧)
مذهبهم : ت ج ، عليهم : ن (٩٧٨) فتد : ت ، كرر : ج ، قيد : ن (٩٧٩) توينب : ت ج ،
توينب : ن (٩٨٠) اطاع : ج ، طاع : ت (٩٨١) : ا ، وشلت رعيو : ت ج

و المعنى الذى زاده «الياهو» ، ولم يذكره احد منهم هو الذى مثله بشفاعة ملك ، فقال : ان الامر المشاهد المتعارف ، ان الانسان يمرض الى ان يشرف على الموت ويؤتس منه ، فان كان له ملك يشفع فيه اى ملك كان قبلت شفاعته ، واقبلت عثرته ، ويتخلص ذلك المريض ، ويرجع لاحسن حالاته لكن لا يستمر هذا دائما ، ولا تكون ثم شفاعة متصلة (٥٠-ب) م للابد ، بل مرتين ، ثلاثا (٩٨٢) قال : ان وجد ملكا شفيعا له الخ (٩٨٣). ولما ان (٩٨٤) وصف حالات الناقه ، وفرحه بالرجوع الى كمال (٩٨٥) الصحة (٩٨٦) قال : هذا كله يفعله الله بالانسان مرتين وثلاثا (٩٨٩).

فهذا المعنى انفرد الياهو ببيانه ، وزاد ايضا كونه افتتح قبل هذا المعنى 10 بوصف كيفية النبوة بقوله : ان الله يتكلم مرة ولا يظهر ثانية في حلم رؤيا الليل حين يقع السبات على الناس (٩٨٨). ثم اخذ <ان> يؤكد هذا الرأى ويبين طريقه (٩٨٩) بوصف احوال طبيعية كثيرة ، مثل وصفه الرعد والبرق ، والمطر وهبوب الرياح ، وخلط بذلك امورا (٩٩٠) كثيرة ، من احوال الحيوان اعنى حلول الوباء بقوله : يفاجئهم الموت في نصف الليل الخ 15 (٩٩١) ، و وقوع الحروب العظيمة بقوله : بل يحطم العظماء من غير بحث و يقيم اخرين مكانهم (٩٩٢) ، وكثيرا (٩٩٣) من هذه الاحوال . وكذلك نجد هذا الوحى الذى اتى لايوب (٩٩٤) الذى بان له به غلظه فى كل ما تحيله لم يخرج فيه عن وصف امور طبيعية.

(٩٨٢) ثلاثا : ت ، ثلاث : ج (٩٨٣) : ع [ايوب ٢٣/٣٣] ، ام يش عليو ملاك مليس وجو : ت ج (٩٨٤) ان : ت ، - : ج (٩٨٦) الصحة : ت ، صحته : ج (٩٨٥) كال : ت ج ، حال : ن (٩٨٧) : ع [ايوب ٢٩/٣٣] ، هن كل اله يفعل ال فعيم شلس صم جبر : ت ج (٩٨٨) : ع [ايوب ١٥/٣٣ - ١٤] ، ك باحت يدبر ال وبشيم لا يشورنه بعلوم حزيون ليله بنفل ترده هل انشيم : ت ج (٩٨٩) طريقه : ت ج ، طوقه : ن (٩٩٠) امورا : ج ، امور : ت (٩٩١) : ع [ايوب ٢٠/٣٤] ، دجع يموتو وحصوت ليله وجو : ت ج (٩٩٢) : ع [ايوب ٢٤/٣٤] ، يرع كبيريم لاحقرو يعمر احريم تحتم : ت ج (٩٩٣) كثيرا : ت ، كثير : ج (٩٩٤) لا ايوب : ج ، ايوب : ت

- أما وصف أسطوانات أو وصف آثار علوية أو وصف طبائع
أنواع حيوان لا شئ آخر ، والذي ذكر هناك من وصف الافلاك
والسموات والجوزاء والثريا⁽⁹⁹⁵⁾ لمعنى اثرها في الجولان تنبيه كله له
انما كان ممدون فلك القمر . وكذلك ايضا الياهو تنبيه من انواع الحيوان
قال : الذي رفعنا على بهائم الارض عِلماً وعلى طيور السماء حكمة⁽⁹⁹⁶⁾ . 5
- واكثر ما طوّل في ذلك الخطاب في وصف «لوتيان» الذي هو مجموع
خواص جسمية متفرقة في الحيوان الماشي والساجح والطائر . كل هذه
الامور كان مقصودها ان هذه الامور الطبيعية الموجودة في عالم الكون ،
والفساد ، تصل عقولنا لادراك كيفية حدوثها ولا لا تصور⁽⁹⁹⁷⁾ وجود
هذه القوة⁽⁹⁹⁸⁾ الطبيعية فيها كيف مبدؤها ولا هي شيئاً⁽⁹⁹⁹⁾ يشبهه 10
ما نفعله نحن .
- فكيف زوم ان يكون تدبيره تعالى لها ، وعنايته بها تشبه تدبيرنا
لما نديره او عنايتنا بما نعتني به ، بل⁽¹⁰⁰⁰⁾ الواجب الوقوف عند هذا القدر
والاعتقاد بانه تعالى لا تخفى عنه خافية كما قال : الياهو هنا : لان عينيه
على طرق الانسان وهو يبصر جميع خطواته لا ظلمة ولا ظلال موت 15
يتوارى فيها فاهلوا الاثم⁽¹⁰⁰¹⁾ لكن ليس معنى عنايته معنى عنايتنا ، ولا
معنى تدبيره لمخلوقاته معنى تدبيرنا لما نديره . وليس يجمعها حد واحد
كما يظن كل من تحير ، ولا بينهما اشتراك الا في الاسم فقط ، كما لا يشبه
فعلنا فعله ، ولا يجمعها حد واحد ، وكتباين الافعال الطبيعية من الافعال
الصناعية ، كذلك تباين التدبير الالهي ، والعناية الالهية والقصد الالهي ، 20
لتلك الامور الطبيعية لتدبيرنا وعنايتنا ، وقصدنا الانساني لما نديره ،
ونعني به ونقصده .

(995) : ا ، شقيم وشيم وكسيل وكيمه : ت ج (996) : ع [ايوب ١١/٣٥] ،
ملفون مبهوت هارص ومموت هشيم يحكمو : ت ج (997) لتصور : ت ، تصور : ج ن
(998) القوة : ت ، القوى : ج (999) مبدؤها ولا هي شيئاً : ت ، مبدؤها ولا هو شئ : ج ن
(1000) بل : ت ، - : ج (1001) : ع [ايوب ٢٢/٣٤ - ٢١] ، كي عينيو هل دركي ايش
كل صعديو يراه اين حشاك واين صلدوت لمستر شم فعل اون : ت ج

- وهذا كان غرض سفر ايوب بحملته اعنى اعطاء هذه القاعدة
 فى الاعتقاد والتنبه | على هذا الاستدلال بالامور الطبيعية حتى لا تغلط ، (٢٧٥ - ١) ج
 وتطلب بخيالك ان يكون علمه كعلمنا او قصده وعنايته ، وتديره ،
 كقصدها وعنايتها وتديرنا . فاذا علم الانسان ذلك ، سهل عليه كل مصاب
 5 ولا | (1002) ، تزيده المصائب شكوكا فى الاله . وهل يعلم اولا يعلم او (٥١ - ب) م
 يعتنى او يهمل ، بل تزيده محبة كما قال فى خاتمة (1003) هذا الوحي :
 فلذلك انكر مقالتي واندم فى التراب والرماد (1004) وكما قالوا عليهم السلام :
 (1005) يفعلون بود ويسرون وهم فى المحن (1006) واذا تأملت كل ما قلته
 تأملا ينبغى ان تتامل به هذه المقالة ، وتصفحت هذا سفر ايوب ، بان لك
 10 المعنى فيه ، وتجذنى قد حصرت جملة معانيه ، ولم يشذ منه الا ما يحورى
 فى نسق القول واطراد التمثيل كما بينت لك مرات فى هذه المقالة .

فصل كد [٢٤]

- امر الاختبار (1007) ايضا مشكل جدا وهو من اعظم مشكلات
 الشريعة . و التوراة ذكرته فى ستة مواضع كما ابين لك فى هذا الفصل .
 15 اما ما هو مشهور عند الناس من امر الاختبار (1007) وهو ان ينزل الله
 آفات بالشخص دون ان يتقدم له ذنب كي يعظم اجره . فان هذه قاعدة
 لم تذكر فى التوراة بنص جلى بوجهه ، ولا فى التوراة . ما يوهم ظاهره
 (1008) هذا المعنى ، غير موضع واحد من الستة مواضع (1009) وسابن معنى
 ذلك . والقاعدة الشرعية ضد هذا الرأى هو قوله تعالى : الله حق لاجور

(1002) لا : ت ، ما : ج (1003) خاتمه : ت ، ختامه : ج (1004) : ع [ايوب
 ٦/٤٢] ، حل كن اماس ونحمى عل عفرو افر : ت ج (1005) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت
 (1006) : ا ، عوسيم ما هبه وسميح بيسورين : ت ج [ثبت ٨٨ ب] ، ان : ت ، - ج
 (1007) : ا ، النسيون : ت ج (1008) مواضع : ت ، المواضع : ج (1009) ظاهره :
 ، ، ظاهر : ن

عنده ⁽¹⁰¹⁰⁾ ولا كل الحكماء ⁽¹⁰¹¹⁾ ايضا يرون هذا الرأي الجمهورى،
 لانهم قد قالوا : لاموت من دون ذنب ولا غم من دون طغيان ⁽¹⁰¹²⁾ . وهذا
 هو الرأي | الصحيح ⁽¹⁰¹³⁾ الذى ينبغى ان يعتقد ⁽¹⁰¹⁴⁾ كل متشرع ذو
 عقل : لا ان ينسب الظلم لله ، تعالى عنه ، حتى يعتقد ⁽¹⁰¹⁵⁾ براءة « زيد » من
 الآثام وكماله ، وانه ⁽¹⁰¹⁶⁾ لا يستحق ما نزل به .

5

اما ظاهرا الاختبارات ⁽¹⁰¹⁶⁾ المذكورة فى التوراة فى تلك المواضع ،
 فانها جاءت فى معرض الامتحان والاختبار حتى يعلم قدر ايمان ذلك
 الشخص او الأمة ⁽¹⁰¹⁷⁾ او قدر طاعته ، وهذا المعنى هو المشكل العظيم ،
 وبخاصة قصة العقيدة التى لم يعلمها غير الله وهما وقبل له : فانى الآن
عرفت انك متق لله ⁽¹⁰¹⁸⁾ ، وكذلك قوله : الرب الهكم تتبعون وتتقون ⁽¹⁰¹⁹⁾
وصاياهم تحفظون الخ ⁽¹⁰¹⁹⁾ . وكذلك قوله : ويظهر للناس ما فى قلبك
الخ ⁽¹⁰²⁰⁾ وما انا احل لك جميع هذه المشكلات .

اعلم ان كل اختبار ⁽¹⁰²¹⁾ جاء فى التوراة انما غرضه ومعناه ليعلم
 الناس ما ينبغى لهم ان يفعلوا ، او ما يجب ان يعتقدوا فكأن معنى الاختبار
⁽¹⁰⁰⁷⁾ ان يُفعل فعل ⁽¹⁰²²⁾ ما ليس القصد شخص ذلك الفعل بل القصد ⁽¹⁰²³⁾
 ان يكون مثلا يقتدى به ويُتَقَفَى اثره فقوله : ليعلم هل انتم

(1010): ع [التثنية ٤/٣٢] ، ال امونه واين عول : ت ج (1011) : ا ، الحكيم :
 ت ج (1012) : ا ، اين ميته بلا حطا [حاط : ج] واين يسورين بلا عون : ت ج (1013)
 الصحيح : ج ، - : ت (1014) يعتقد : ت ، يعتقد : ج (1015) يعتقد : ت ، نعتقد :
 ج ن (1015) لا : ج ، لم : ت (1016) : ا ، النسيونوت : ت ج (1017) الامة :
 ت ، الامة : ج (1018) : ع [التكوين ١٢/٢٢] ، كى عته يدعى كى يرا الهيم انه : ت ج
 (1019) : ع [التثنية ٤/١٣] ، كى منسه الله الهيككم انكم لدعت هيشكم اهميم ات الله
 وجو : ت ج (1020) : ع [التثنية ٢/٨] ، لدعت ات اشر بلبك وجو : ت ج (1021) :
 ا ، نسيون : ت ج (1022) فعل : ت ، فعلا : ج ن (1023) يقفى : ت ، يقتفى : ج

تحيون (1024) ليس شرحه ليعلم الله ذلك لانه قد علم ، بل ذلك (1025) مثل قوله : لتعلموا اني انا الرب مقدسكم (1026) الذي معناه لتعلم الملل كذلك (1027) قال : انه اذا قام مدعى نبوة ورأيت ايهاماته (1028) توهم الصحة ، فاعلموا ان ذلك امر اراد الله به اعلام الملل قدر تيقنكم لشريعته تعالى ، وادراككم لحقيقته ، وانكم لاتخذعون بخدعة خادع ، ولا يحتل 5 ايمانكم بالله | فيعتمد ذلك كل طالب حق ، و يطلب من الاعتقادات (٥٢-ب) م ما يثبت هذا الثبات الذي لا يُلْتَفَت معه لمتحد (1029) بمعجز ، لانه دعاء للممتنعات (1030) وانما يفيد التحدى (1031) بمعجز لمدى ممكن (1032) كما بينا في « مشنه التوراة » (1033) .

واذ وتبين ان معنى ليعلم (1034) هنا ليعلموا الناس كذلك قوله في المن : 10 ليعنيك ويمتحنك ويظهر للناس ما في قلبك اتحفظ وصاياه ام لا؟ (1035) معناه لتعلم الملل ذلك ويشهر في العالم ان من انقطع لعبادته تعالى رزقه من حيث لا يظن . وعن هذا المعنى بعينه قيل في المن في اول نزوله : لكي امتحنهم يسلكون في شريعتي ام لا؟ (1036) يعني ليعتبر بهذا كل معتبر ويرى 15 هل الانقطاع لعبادته مفيد وكاف ام ليس بكاف؟ اما قوله ايضا في المن ثالث مرة واطعمك في البرية المن الذي لم يعرفه اباؤك ليعنيك ويمتحنك حتى يحسن اليك في اخرتك (1037) . فهو يوم انه قد يتعب الله الشخص في كي يعظم اجره ، وليس حقيقة الامر هكذا ، بل معنى هذا الكلام احد معنيين .

(1024) : ع [التثنية ١٢/٣] ، لدعت هيشكم اهيب : ت ج (1025) بل ذلك : ت ، بذلك : ج ن (1026) : ع [الخروج ١٣/٣١] لدعت كي انا الله مقدسكم : ت ج (1027) كذلك : ت ، بذلك : ج (1028) ايهاماته : ت ، ايهامته : ج (1029) لمتحد : ت ، لمتحرى : ج (1030) للممتنعات : ت ، للممتنعات : ج (1031) التحدى : ت ، التحرى : ج (1032) ممكن : ت ج ، الممكن : ن (1033) يسودى هتورة : ٨ (1034) : ا ، لدعت : ت ج (1035) : ع [التثنية ٢/٨] ، لمن عنوتك لنسوتك لدعت ات اشر بلبك هتشمر مصوتيو ام لا : ت ج (1036) : ع [الخروج ١٦/٤] ، لمن انسنو هيلك بتورق ام لا : ت ج (1037) : ع [التثنية ١٦/٨] ، هما كتلك من بمدير اشرلا يدعون ابوتيك لمن عنوتك ولمن نسوتك لمطليك باحرتيك : ت ج

احدهما هو المعنى المتكرر في المن في القول الاول والثاني ، وهو
ليعلم هل الانقطاع لله كاف في الرزق ومريح من التعب ، والنصب اولاً ،
او يكون معنى يتمتعنك ⁽¹⁰³⁸⁾ ليعودك من قوله : لم تعود اخصها ان يبطاً
الارض الخ ⁽¹⁰³⁹⁾ . كأنه يقول : انه تعالى تقدم بتعويدهم الشقاء في البرية

- 5 ليُعظم نعيمكم اذا دخلتم البلاد ، وهذا صحيح لان الخروج من التعب
(٥٣ - ١) م الى الراحة ⁽¹⁰⁴⁰⁾ الذ من الدوام على الراحة ، ومعلوم انه | لولا شقاؤهم
(٢٧٥ - ب) ج وتعبهم في البرية لما امكنهم فتح البلاد ولا القتال . | قد نصت التوراة في ذلك
(1041) : لان الله قال لعل الشعب يندمون اذاروا حرباً فيرجعون الى

مصر فاراد الله الشعب في طريق بركة بحر القلزم ⁽¹⁰⁴²⁾ لان الرفاهية تذهب

- 10 الشجاعة وضنك العيش والتعب يوجب الشجاعة وهي الطيبة ⁽¹⁰⁴³⁾ التي
جاءت في هذه القصة في اخرتهم ⁽¹⁰⁴⁴⁾ .

واما قوله : فان الله انما جاء ليمتعنكم ⁽¹⁰⁴⁵⁾ فهو المعنى بعينه للقول

في « مشنة التوراة » في من يتنبأ باسم عبادة الوثن ⁽¹⁰⁴⁶⁾ فان الرب الهكم ممتعنكم
(1047) الذي قدينا معناه . كذلك هنا في الوقوف بجبل سيناء ⁽¹⁰⁴⁸⁾ قال لهم :

- 15 لاتخافوا ان هذا المشهد العظيم الذي رأيتم ، انما كان كي يحصل لكم اليقين
بالمشاهدة من حيث اذا امتعنكم الرب الهكم بنبي كاذب ⁽¹⁰⁴⁹⁾ يدعو لنقض
ما قد سمعتموه ليشهر قدر ايمانكم ، فتثبتوا ⁽¹⁰⁵⁰⁾ ولا تزل اقدامكم ولو جشتمكم

(1038) : ا ، نسوتك : ت ج (1039) : ع [الثنية ٥٦ / ٢٧] ، لانسته كف رجله
واجو : ت ج (1040) الى الراحة : ت ، للراحة : ج (1041) في : ج ، - : ت (1042) :
ع [الخروج ١٣ / ١٨ - ١٧] ، كي امر الهيم فن ينحم همم براوتهم ملحمه وشهو مصرمه
ويسب الهيم ات همم درك همد بريم سوف : ت ج (1043) : ا ، الطوبه : ت ج (1044) :
ا ، با حريم : ت ج (1045) : ع [الخروج ٢٠ / ٢٠] ، كي لبعور نسوت اتكم با ها هيم :
ت ج (1046) : ا ، مثبنا بشم عبوده زره : ت ج (1047) : ع [الثنية ١٣ / ٤] ، كي
منسه الله الهيكم اتكم : ت ج (1048) : ا ، معمد هرسيني : ت ج (1049) : ا ، نسه الله
الهيكم اتكم بنيبا شسقر : ت ج (1050) فتثبتوا : ن ، كتبتوا : ت ج

رسولا (1051) كما زعتم. واقول (1052) لكم ما قيل لي ولا تسمعون (1053) ،
لكان يمكن ان تتوهموا صحة ما في يد غيره اذا اتاكم بنقيض ما اخبرتكم ،
به ولو (1054) لم تسمعه في هذا المشهد .

- واما قصة ابراهيم في العقيدة فتضمنت معنيين عظيمين هما من
- 5 قواعد الشريعة. المعنى الواحد هو اعلانا منا حد المحبة (1055) لله تعالى والخشية
(1056) منه لاي حد تنتهي ، فأمر بهذه القصة التي لا يعادها لا بذل مال ولا
بذل نفس ، بل هذا اغيأ ما يمكن ان يقع في الوجود مما لا يتخيل ان
طبائع الانسان تجيب لذلك ، وهو ان يكون رجلا (1057) عقيما في غاية (٥٣-ب) م
الشوق للولد ، وذا نعمة كبيرة ، ووجاهة ومؤثرا (1058) ان تكون من
10 نسله . وجماعه الولد بعد اليأس كيف يكون ولوعه به ومحبه له لكن
عند خوفه تعالى ومحبه امتثال امره تهاون بهذا الولد الحبيب ، واطرح
كل ما أمل فيه ، وبادر لذبحه بعد سير ايام عند ورود الامر عليه لكان
فعل دهشة واضطراب بغير تأمل مستقصى . اما كونه يفعل ذلك بعد ايام
من ورود الامر عليه ، فهو فعل عن فكرة وروية صحيحة واعتبار
15 حق ، امره تعالى ومحبه وخوفه ، وانه لا ينبغي ان تدعى (1059) خالة
اخرى ولا يؤثر انفعال بوجه لان ابانا (1060) ابراهيم ما بادر لذبح اسحق
خوفا من الله اياك ان (1061) يقتله او يفقره بل لمجرد ما يتعين على
الآدميين من محبه تعالى وخوفه لا لترجي ثواب لخوف عقاب كما بينا
في عدة مواضع فقال الملك له : فاني الآن عرفت انك متق لله (1062)

(1051) رسولا : ت ، رسلا : ج (1052) اقول : ت ، قيل : ج (1053) ولا
تسمعون : ت ، ولم تسمعه : ج (1054) ولو : ج ، لو : ت (1055) : ا ، الاله :
ت ج (1056) : ا ، والبراه : ت ج (1057) رجلا : ج ، رجل : ت (1058) مؤثرا :
ت ج ، يريد : ن (1059) تدعى : ت ، ترمى : ج ن ، يرمى : ن (1060) : ا ، ابينو :
ت ج (1061) ان : ت ، - : ج (1062) : ع [التكوين ١٢/٢٢] ، ك هته يدعى ك
يرى الهيم : ت ج

يعنى ان بهذا الفعل الذى به يطلق عليك متق لله ⁽¹⁰⁶⁵⁾ ليعلم جميع الآدميين
حد اتقاء الله ⁽¹⁰⁶⁶⁾ ما هو.

واعلم انه قد اكد هذا المعنى فى التوراة ، وبينه وذكر ان غاية
جملة التوراة كلها بما اشتملت عليه من امر ونهى ووعد واختبار انما هو
شئ واحد وهو الخوف منه تعالى ، وهو قوله : وان لم تحفظ جميع كلام ٥
هذه التوراة المكتوب فى هذا السفر وتتن هذا الاسم المجيد الرهيب الرب
الهك ⁽¹⁰⁶⁷⁾ . فهذا احد المعنيين المقصودين | بالعقيدة. والمعنى الثانى
ليعلمنا تحقيق الانبياء لما ياتيهم من قبل الله بالوحي لثلا يظن الظان انه لما
ان ⁽¹⁰⁶⁸⁾ ذلك فى حلم وفى رؤيا ⁽¹⁰⁶⁹⁾ كما بينا ، وبواسطة القوة المتخيلة
قد لا يكون ما يسمعون او ما يُمثَّل ⁽¹⁰⁷⁰⁾ لهم يقينا او يخالطه وهم . ما ، 10
فاراد ان يعلمنا ان كل ما يراه النبي فى مرأى النبوة ⁽¹⁰⁷¹⁾ حق يقين عند النبي
لا يشك فى شئ منه بوجه ، وحكمه عنده ⁽¹⁰⁷²⁾ حكم الامور الوجودية
كلها المدركة بالحواس ، او بالفعل.

ودليل ذلك كونه بادر بذبح : ابنه الوحيد الذى يحبه ⁽¹⁰⁷⁷⁾ ، كما
أمر وان كان ذلك الامر فى حلم او فى رؤيا ⁽¹⁰⁷⁴⁾ ولو كان يشكل على 15
الانبياء المنام بالنبوة ، او يكون عندهم شك فى ما يدركونه فى مرأى
النبوة ⁽¹⁰⁷⁵⁾ او شبهه ⁽¹⁰⁷⁶⁾ لما بادروا لما تأباه ⁽¹⁰⁷⁷⁾ الطباع ⁽¹⁰⁷⁸⁾ ولا كان تجيب

(1065) : ا ، يرى الهيم : ت ج (1066) : ا ، يرات الله : ت ج (1067) : ع
[الشئبة ٢٨ / ٥٨] ، ام لا تشمر لعموت ات كل دبرى هتوره هزات مكتوبيم سفر هزه
ليراه ات هشم هتكبد وهنورا هزه ات الله الهيك : ت ج (1068) ان : ت ، - : ج ن
(1069) : ا ، بعلوم وبمراه : ت ج (1070) يمثل : ت ، بتخيل : ج (1071) :
ا ، مراه هنبواه : ت ج (1072) هنده : ت ، عندهم : ج (1073) : ع [التكوين ٢٢ / ٢]
، بنويحيى واشر اهب : ت ج (1074) : ا ، بعلوم او بمراه : ت ج (1075) : ا ، بمراه
هنبواه : ت ج (1076) شبهة : ت ، شبه : ج (1077) تاباه : ت ج ، تابعه : ن (1078)
الطباع : ت ، الطيعه : ج

نفسه ان تفعل هذا الفعل العظيم خطره شك⁽¹⁰⁷⁹⁾ . وبالحق كان ينبغي ان تكون هذه القصة على يد ابراهيم وفي مثل اسحق اعنى العقيدة اذ ابونا ابراهيم⁽¹⁰⁸⁰⁾ هو المبتدئ بتعريف التوحيد واثبات النبوة وتخليد هذا الرأى، وجذب الناس اليه قال : وقد علمت أنه سيوصى بنيه واهله من بعده بان يحفظوا طريق الرب ليعملوا بالبرو العدل⁽¹⁰⁸¹⁾ فكما تبعوا آراءه الصحيحة النافعة المسموعة منه ، كذلك يلزم ان تتبع الآراء المأخوذة من افعاله وبخاصة هذا الفعل الذى صحح به قاعدة صحة النبوة ، وعرفنا به غاية اتقاء الرب ومحبته⁽¹⁰⁸²⁾ اين تنتهى .

5 فهكذا ينبغي ان تفهم | مغاى الاختبارات⁽¹⁰⁸³⁾ لا ان الله تعالى يريد (٥٤-ب) م ان يمتحن امرا ما⁽¹⁰⁸⁴⁾ ويختبره حتى يعلم مالم يكن يعلمه من قبل تعالى ثم تعالى عما يتخيله الجاهلون البله بسؤفكرهم ، فاعلم هذا .

فصل كه [٢٥]

الافعال تنقسم بحسب اعتبار غايتها على اربعة اقسام : اما فعل عبث (٢٧٦-١) ج او فعل لعب ، او فعل باطل ، او فعل جيد حسن .

15 اما الفعل الذى يقال له باطلا ، فهو الفعل الذى يقصد به فاعله غاية ما ، فلا تحصل تلك الغاية بل تعوق عنها عوائق ، وانت تسمع الناس كثيرا ما يقولون تعبت باطلا ، اذا تعب فى طلب شخص فلم يجده ، او تعب فى سفرة فلم يربح تجره⁽¹⁰⁸⁵⁾ . ويقال⁽¹⁰⁸⁶⁾ سَعِينَا فى هذا المريض كان باطلا ، اذا لم يحصل البرء . وكذا كل الافعال التى تطلب بها غايات ، فلا تحصل تلك الغايات .

20

(1079) : ا ، مسقط : ت ج (1080) : ا ، ابرهم اينو : ت ج (1081) : ع [التكوين ١٨/١٩] ، كى يدعته لمن اشر يصوه ات بنو وات بيتو احرىو [— وشرو درك اذنى لموت صدقه وشفط : ج] : ت ج (1082) : ا ، رات الله واهيتو : ت ج (1083) : ا ، النسيو نوت : ت ج (1084) : م ، ج : - ، ت (1085) : تجره : ت ج ، فى تجره : ن (1086) : يقال : ت ، يقول : ج

وفعل العبث هو الفعل الذى لا يُقصد به غاية اصلا كما يعبث بيده بعض الناس عند التفكير ، وكافعال الساهين المذهولين .

- وفعل اللعب هو الفعل الذى يُقصد به غاية خسية اعنى ان (1087)
يقصد به امر (1088) غير ضرورى ولا مفيد كبير فائدة (1089) ، كمن يرقص
لا لقصد رياضة ، او يعمل اعمالا غايتها ان يضحك منها . فيقال لهذا 5
(١٠٥-١) م الفعل لعبا بلا شك . فهذا يختلف بحسب اغراض الفاعلين وكالم . فان
ثم اشياء كثيرة هي ضرورية او عظيمة الفائدة عند قوم وعند اخرين
لا تحتاج اصلا ، كرياضة الجسم على اختلاف انواعها التى هي ضرورية
فى دوام الصحة على ما ينبغي عند من يعلم صناعة الطب والكتابة التى
هى عظيمة الفائدة عند اهل العلم . فالذى يفعل افعال رياضة يروم بها 10
الصحة كاللعب بالكرة ، والصراع وغفقى اليدى ، وحصر (1090) النفس ،
او افعال (1091) يروم (1092) بها الكتابة ، كبراية (1093) الاقلام وعمل الكاغد
(1094) يكون عند قوم جهال فعل لعب . وعند العلماء ليس بلعب .

- والفعل الجيد الحسن ، هو الفعل الذى يفعله الفاعل لقصد غاية
شريفة ، اعنى ضرورية او نافعة ، وتحصل (1095) تلك الغاية . 15

وهذه قسمة يبدو لى انه ليس لمنازع ان ينازع فى شئ منها . وذلك
ان كل فاعل فعلا ما (1096) قد يقصد به غاية ما ، وقد لا يقصد به غاية .
وكل غاية مقصودة قد تكون شريفة ، وقد تكون خسية . وقد تحصل ،
وقد لا تحصل . فهذا ما يقتضيه التقسيم ضرورة . وبعد تبين هذا .

- فاقول : انه لا يتسع لذى عقل ان يقول : ان شيئا من افعال الله باطل 20
او عبث او لعب (1097) . اما على رأينا نحن كل من طبع شريعة سيدنا موسى

(1087) ان : ت ، - : ج (1088) امر : ت ، امرا : ج (1089) كبير فائدة :
ت ، ج ، كثير الفائدة : ن (1090) حصر : ت ، حصر : ج (1091) افعال : ت ، افعل :
ج (1093) كتابة كبراية : ج ، الكتابة كبراة : ت (1092) يروم : ت ، ج ، يدوم : ن
(1094) الكاغد : ت ، الكاغد : ج ، الكاغط : ن (1095) تحصل : ت ، ج ، تحصيل : ن
(1096) فعلا : ت ، فعل : ج (1097) باطل ، او عبث او لعب : ت ، باطلا او عبثا او لعبا : ج

(1098) فافعاله كلها جيدة حسنة جدا (1099) قال : وراى الله جميع ما صنعه
فاذا هو حسن جدا (1100) . فكل ما فعله تعالى من اجل شئ ، فان ذلك
 الفعل ضرورى فى وجود ذلك الشئ المقصود او مفيد جدا ، مثاله اغتذاء
 الحيوان ضرورى فى بقاءه ووجود العينين | له مفيد جدا فى بقاءه ، وما (٥٥-٥٠) م
 5 قصد بالاغتذاء الابقاء الحيوان مدة مآ ، وما قصد بالحراس الا الفوائد
 الحاصلة للحيوان بادراكاتها.

وهكذا هو ايضا الراى الفلسفى ان ليس فى الامور الطبيعية كلها
 شئ على جهة العبث اعنى ان كل ما ليس بصناعى فانها كلها افعال طلب
 بها غاية مآ ، سواء علمنا غايتها ، او لم نعلم . اما هذه الفرقة (1101) من اهل
 10 النظر التى زعمت ان الله لا يفعل قصة من اجل قصة ، ولا ثم اسباب ،
 ولا مسببات بل افعاله كلها بحسب المشيئة ، ولا تطلب لها غاية ولا يقال
 لم فعل هذا ، بل يفعل ما يريد . وليس ذلك تابعا للحكمة فتكون افعال الله
 تعالى (1102) عند هؤلاء داخلة فى قسم العبث ، بل احط من فعل العبث ،
 لان العايب لم يقصد غاية ، وهو ذاهل عما فعل ، والله عند هؤلاء عالم
 15 بما فعل ، وقاصده لا غاية اصلا ولا لوجه فائدة . اما ان يكون فى افعاله
 تعالى شئ على جهة اللعب ، فاستحالة ذلك بادية باول خاطر ولا يلتفت
 لهذيان من زعم ان القرد خلق ليضحك منه الانسان ، والذي يدعو لهذا
 كله الجهل بطبيعة الكون والفساد واهمال الاصل ، وهو ان القصد كله
 ايجاد كل ما امكن وجوده على ما تراه . اما خلاف هذا فلم تقتضه حكمته
 20 بوجه ، فهو ممتنع باعتبار كون الامور تجرى على مقتضى حكمته . (1103) .

فاما هؤلاء الذين قالوا ان افعال الله كلها لم يقصد بها غاية ما ،
 فدعهم | لذلك ضرورة وهى اعتبار جملة الوجود بحسب رأيهم . فانهم (٥٦-١)

(1098) : ا ، مشه رينيو : ت ج (1099) جدا : ج ، : ت (1100) : ع
 [التكوين ٣١/١] ، ويرا الهيم ان كل اثره وحنه طوبى ماد : ت ج (1101) الفرقة : ت ،
 الفرق : ج (1120) تعالى : ج ، : ت (1103) حكمته : ت ، حكمه : ج ، : ت

يقولون ما غاية وجود العالم بأسره. فبالضرورة قالوا بقول⁽¹¹⁰⁴⁾ كل من يقول يحدث العالم انه كذا. شاء لالعة اخرى ، فيطردون ذلك في جزئيات العالم بأسرها ، حتي لا يقرؤا بان ثقب العينية وشفوف القرنية من اجل نفوذ الروح الباصر حتي يدرك ما يدرك ، بل لا يجعلون هذا سببا في الابصار بوجه ، ولا ثقت هذه الطبقة ، وجعلت التي عليها شفافة 5 من اجل الابصار، بل كذا شاء وان كان الابصار يمكن على خلاف هذا. وقد توجد⁽¹¹⁰⁵⁾ عندنا بعض نصوص يوم ظاهرها يبادى النظر هذا المعنى مثل قوله : كل ما شاء الرب صنعه الخ⁽¹¹⁰⁶⁾ . ومثل | قوله : ما احبت نفسه فعل⁽¹¹⁰⁷⁾ . ومثل قوله : فن يقول له لم فعلت⁽¹¹⁰⁸⁾ .

ومعنى هذه النصوص ونحوها ان الاشياء التي يريد الله تفعل 10 ضرورة ، وليس ثم عائق يعوق عن نفاذ ارادته ، لكنه تعالى لا يريد الاممكتنا وليس كل ممكن الا ما تقتضى حكمته انه يكون كذا. وكذلك الفعل الجيد في الغاية الذي يريد تعالى فعله لا يحول بينه وبينه مانع ، ولا له رادع. وهذا هو رأى كل متشرع ، ورأى الفلاسفة ايضا. وكذلك رأينا نحن ، فانا مع اعتقادنا ان العالم حادث⁽¹¹⁰⁹⁾ فان جملة 15 أحبارنا وعلماؤنا ليس يعتقدون ان ذلك بمجرد⁽¹¹¹⁰⁾ مشيئة لا غير ، بل يقولون : ان حكمته تعالى التي يفوتنا ادراكها اوجبت وجود هذا العالم بأسره ضرورة عندما وجد ، وتلك | الحكمة بعينها التي لا تتغير اوجبت العدم قبل ان يوجد العالم، نجد هذا المعنى متكررا⁽¹¹¹¹⁾ للحكاماء⁽¹¹¹²⁾ كثيرا في شرح : نشأ كل شئ حسنا في وقته⁽¹¹¹³⁾ .

(1104) يقول : ج ، قول : ت (1105) توجد : ت ، نجد : ج (1106) : ع [المزمور ١٣٤/٦] ، كل ا شر حفص الله عه وجو : ت ج (1107) : ع [ايوب ٢٣/١٣] ، ونفسواوته ويعش : ت ج (1108) : ع [الجامعة ٤/٨] ، ومي يامر لومه تصه : ت ج (1110) بمجرد : ت ، لمجرد : ج 1109 حادث : ت ج ، محدث : ن (1112) : ا ، الحكيم : ت ج (1111) متكررا : ت ج ، مذكورا : ن (1113) : ع [الجامعة ١١/٣] ، ات هكل عه يفه بتو : ت ج

وهذا كله حرب⁽¹¹¹⁴⁾ مما ينبغي أن يُهرب منه، وهوان يفعل الفاعل فعلا لا يقصد به غاية اصلا . وكذلك اعتقاد جمهور علماء شريعتنا وبذلك صرح انبياؤنا⁽¹¹¹⁵⁾ ، وهوان جزئيات الافعال الطبيعية كلها محكمة منتظمة مرتبطة بعضها ببعض. وكلها اسباب ومسببات وما منها شيء عيب، ولا لعب، ولا باطل، بل افعال محكمة بالغة كما قال : ما اعظم اعمالك يارب لقد صنعت جميعها بالحكمة⁽¹¹¹⁶⁾ وقيل : وجميع صنعه بامانة⁽¹¹¹⁷⁾ وقيل : الرب بالحكمة اسس الارض الخ⁽¹¹¹⁸⁾ . وهذا مطرد كثيرا⁽¹¹¹⁹⁾ لا ينبغي ان يعتقد خلافه. والنظر الفلسفي كذا يقتضي ان ليس ثم شيء عيب، ولا لعب، ولا باطل⁽¹¹²⁰⁾ في جميع افعال الطبيعة. 10 ناهيك في طبيعة الافلاك ، فانها احكم وانظم بحسب شرف مادتها.

واعلم ان معظم الاوهام الداعية للخيرة في طلب غاية وجود العالم بحملته او غاية جزء جزء من اجزائه ، انما اصلها⁽¹¹²¹⁾ غلط الانسان في نفسه ، وتخيله ان الوجود كله⁽¹¹²²⁾ من اجله فقط ، والجهل بطبيعة هذه المادة السفلية وجهل المقصود الاول وهو ايجاد كل ما يمكن وجوده. 15 اذ الوجود خير بلا شك. فن اجل ذلك الغلط وجهل⁽¹¹²³⁾ هذين المعنيين تحدث الشكوك ، والخيرة ، حتى يتخيل بعض افعال الله لعبا وبعضها عيبا وبعضها باطلا⁽¹¹²⁴⁾ .

واعلم ان الذين⁽¹¹²⁵⁾ | تحملوا هذه الشناعة ، حتى صارت افعاله تعالى (١-٥٧) م عندهم شبه افعال العيب التي لا تقصد بها غاية اصلا. انما هربوا من ان

(1114) حرب : ج ، هربا : ت (1115) انبياؤنا : ت ، ابائونا : ج (1116) : ع [المزمور ١٠٤ / ٢٤] ، مه وهو معنيك الله كلم بحكمه عيت : ت ج (1117) : ع [المزمور ٣٣ / ٤] ، وكل مسمو بامونه : ت ج (1118) : ع [الامثال ١٩ / ٣] ، الله بحكمه يمدارص وجو : ت ج (1119) كثيرا : ت ، كثير : ج (1120) شيء عيب ولا لعب ولا باطل : ت ، شيئا عيبا ولا لعبا ولا باطلا : ج (1121) اصلها : ، اصله : ج ن (1122) كله : ت ، - : ج (1123) جهل : ت ج ، بجهل : ن (1124) لعبا وعيبا باطلا : ت ، لعب وعيب باطل : ج (1125) الذين : ت ، الذي : ج

- يُجملوها تابعة ⁽¹¹²⁶⁾ لحكمة لان لا يزول ⁽¹¹²⁷⁾ ذلك للقول بقدم العالم فسدوا الباب في ذلك ، وقد اعلمتك برأى شريعتنا في هذا ، وانه الذي يجب ان يعتقد اذ لاشناعة في قولنا كل هذه الافعال وجودها ، وعدمها تابع لحكمته تعالى . ونحن نجعل كثيرا من وجوه الحكمة في اعماله ، وعلى هذا الرأى انبنت شريعة ⁽¹¹²⁸⁾ سيدنا موسى ⁽¹¹²⁹⁾ كلها به افتتحت : ورأى الله ⁵ جميع ما صنعه فاذا هو حسن جدا ⁽¹¹³⁰⁾ وبه ختمت : الصخر الكامل الصنيع الخ ⁽¹¹³¹⁾ فاعلمه . واذا تتبعنا هذا الرأى ، والرأى الفلسفى بتأمل جملة الفصول المتقدمة في هذه المقالة المتعلقة بهذا المعنى ، فلا تجد بينها ⁽¹¹³²⁾ اختلافا بوجه في شئ من جزئيات الوجود كلها ولا تجد اختلافا الا في ما بيناه ⁽¹¹³³⁾ من قدم العالم عندهم ، وحدوثه عندنا فافهم ذلك . ¹⁰

فصل كو [٢٦]

- كما اختلف اهل النظر من المتشرعين هل أعماله تعالى تابعة لحكمة او مجرد مشيئة لا لطلب غاية اصلا . كذلك اختلفوا هذا الاختلاف بعينه في تشريعنا بما شرع لنا . فان ثم من لا يطلب لذلك علة اصلا . ويقول : ان الشرائع كلها تابعة لمجرد المشيئة . وثم من يقول : ان كل امر ونهى منها تابع ¹⁵ لحكمة او المقصود به غاية مآ . وان الشرائع كلها معللة ، ومن اجل فائدة ما شرع بها . اما كونها كلها لها ⁽¹¹³⁴⁾ علة ونحن نجعل علل بعضها ، ولا نعلم وجه الحكمة فيه . فهو مذهبنا كلنا الجمهور والخواص . ونصوص الكتاب في ذلك بيينة : لها رسوم واحكام عادلة ⁽¹¹³⁵⁾ ، واحكام الرب حق وعدل جميعها ⁽¹¹³⁶⁾ وهذه التي تسمى قوانين ⁽¹¹³⁷⁾ مثل الثوب المختلط ²⁰

(1126) يجملوها تابعة : ت ، يجملوه تابعا : ج (1127) يزول : ت ، يؤزل : ج (1128) شريعة : ج ، تزوت : ت (1129) : ا ، مشه ريبنو : ت ج (1130) : ع [التكوين ٢١/١] ، ويرى الميم ان كل علة واهنة طوب ماد : ت ج (1131) : ع [التثنية ٣٢/٤] ، مصور تميم فعلو وجو : ت ج (1132) بينها . ت ، بينها : ج ن (1133) بيناه : ت ج ، بينها : ن (1134) لها : ت ، - : ج (1135) : ع [التثنية ٨/٤] ، حقيق وشغفليم صديقيم : ت ج (1136) : ع [المزمور ١٨/١٠] ، مشغفلى ادنى امت صدقو يحدو : ت ج (1137) : ا ، حقيق : ت ج

واللحم مع الحليب والتيس المرسل⁽¹¹³⁸⁾ . التي نصوا عليها عليهم السلام

⁽¹¹³⁹⁾ وقالوا : الامور التي وصفت لك ، ليس لك حق التفكير فيها ،

ينقدها الشيطان ويفندها شعوب العالم⁽¹¹⁴⁰⁾ ليس يعتقد جمهور الحكماء

⁽¹¹⁴¹⁾ انها امور لا علة لها بوجه ، ولا طلب لها⁽¹¹⁴²⁾ غاية لان هذا يؤدي

5 الى افعال العبث كما ذكرنا ، بل يعتقد جمهور الحكماء⁽¹¹⁴¹⁾ ان لها علة ،

اعنى غاية نافعة ، ولا بد ، لكنها خفيت⁽¹¹⁴³⁾ عنا اما لقصور عقولنا ، او

لنقص علمنا .

فكانت [الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ كلها عندهم لها علة ، اعنى ان ذلك⁽¹¹⁴⁵⁾

الامر او النهى غاية مفيدة . منها ما يبين لنا وجه الفائدة فيها كالنهي | عن (٢٧٧-١) ج

10 القتل والسرقة . ومنها ما لا تتبين فائدتها مثل تلك⁽¹¹⁴⁶⁾ . كتحریم الباكورة

والكرم المتنوع البذور⁽¹¹⁴⁷⁾ . فتلك البيئة الفائدة عند الجمهور تسمى احكاما

⁽¹¹⁴⁸⁾ وهذه الغير بيّنة الفائدة عند الجمهور تسمى قوانين⁽¹¹³⁷⁾ ويقولون

دائما : لانها ليست كلاما فارغا⁽¹¹⁴⁹⁾ واذا كان فارغا فنك⁽¹¹⁵⁰⁾ يعنى

ان ليس هذا التشريع | امرا فارغا لا غاية مفيدة له . وان بدا لكم فى شئ

15 من الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ ان امره كذلك فالنقص من ادراككم . وقد علمت

الامر المشهور عندنا من كون سليمان تعللت له الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ كلها الا

(1138) : ا ، الشعطنز وبسر بحلب وسير هشتلح : ت ج [انظر : التثنية ١١/٢٢ ،

(الخروج ٢٣ / ١٩ ، الاحبار ١٦ / ٢١ ، ١٠ ، [1139) عليهم السلام : ج ، زل : ج

(1140) : ا ، دبريم شحقي لك واين لك رشوت لمرهر بهم وهشطن مقطرع عليهن واموت

همول مشيين عليهن : ت ج [يوما ٦٧ ب] (1141) : ا ، الحكيم : ت ج (1142) لها :

ت ، بها : ج (1143) خفيت : ت ، خفت : ج (1144) : ا ، المصوت : ت ج (1145)

ذلك : ت ، لذلك : ج (1146) فائدتها مثل تلك : ت ، فائدته مثال ذلك : ج (1147) : ا ،

المرله وكلاى كرم : ت ج [المرله تاقى بمعنى الفرلة فى العربية . انظر التثنية ٢٩/٢٢ الاحبار

٢٣/١٩ (1148) : ا ، مشطيم : ت ج (1149) : ع [التثنية ٤٧/٢٢] ، كى لا دبرق

هوا : ت ج (1150) : ا ، وام رق هوا مكهم : ت ج

- بقرة صهباء⁽¹¹⁵¹⁾ . وكذلك قولهم⁽¹¹⁵²⁾ ان الله اخفى تعليل الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ كي
لا يتهاون بها كما اعتري سليمان في الثلث فرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ التي بُيِّنَتْ علتها⁽¹¹⁵³⁾ .
وعلى هذا الاصل اطردت اقاويلهم كلها . ونصوص الكتب تدل
عليه لكنني وجدت نصا للحكام⁽¹¹⁴¹⁾ قدس سرهم⁽¹¹⁵¹⁾ في «براشيت ربه»⁵
⁽¹¹⁵⁵⁾ يبدو منه باول خاطر ان بعض الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ ليس له علة الا
مجرد التشريع ، ولا لحظ⁽¹¹⁵⁶⁾ في ذلك غاية اخرى ولا فائدة وجودية ،
وهو قولهم هناك : ماذا يهم للقدوس تبارك وتعالى اذا كان الحيوان من
عنقه او قفاه ؟ فلذلك قل ان الفرائض لم تعط الا لتطهر الناس⁽¹¹⁵⁷⁾ ،
لان قول الرب نقي⁽¹¹⁵⁸⁾ . فع كون هذا الكلام⁽¹¹⁵⁹⁾ غريبا جدا لا يوجد
له نظير في كلامهم فاني تناولت فيه تاويلا ستسمعه حتى لانخرج⁽¹¹⁶⁰⁾ عن
سنن كلامهم اجمع . ولا نفارق الاصل المجمع عليه ، وهو كون الشرائع
كاتها طلب بها غاية مفيدة في الوجود لانها ليست كلاما فارغا⁽¹¹⁴⁹⁾ . وقال
ولم اقل لذرية يعقوب التمسوني عبثا انا الرب المتكلم بالصدق المخبر
بالاستقامة⁽¹¹⁶¹⁾ . والذي ينبغي ان يعتمد عليه كل سالم العقل في هذا المعنى¹⁵
هو ما اصفه . وذلك ان جملة الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ فلها⁽¹¹⁶²⁾ علة ضرورة ،
ومن اجل فائدة ما شرع بها.

(1151) : ع [المدد ٢/١٩] ، فره ادمه : ت ج (1152) قارن سنهدين ٢١ ب (1153)
انظر [التبئية ١٧/١٧-١٦] (1154) : ا ، ز . ل : ت ، - : ج (1155) براشيت ربه
ول الفصل ٤٤ (1156) لحظ : ت ، لحظوا : ج (1157) : ا ، وكى مه اكفت لولقبه
ى شهوا شوحط من مصوارلمى شهوا شوحط من همورف هوى اوامر لا تنتو همصوت الا
لصرون بهن ات هبريوت : ت ج (1158) : ع [المزمور ٣١/١٨] ، شنامر ارت الله
صروفه : ت ج (1159) الكلام : ت ، الامر : ج (1160) نخرج : ت ، يخرج : ج
(1161) : ع [اشعيا ١٩/٤٥] ، لامرقي لززع يعقب تهو بقشوني انى الله دو بر صدق مجيد
ميشريم : ت ج (1162) فلها : ج ، لها : ت

اما جزئياتها فهي التي قيل فيها انها مجرد الامر |. مثال ذلك ان قتل (٥٨-ب) م الحيوان لضرورة التغذية⁽¹¹⁶³⁾ الجيد بين الفائدة كما سنبين⁽¹¹⁶⁴⁾ . اما كونه بذبح لا بنحر ، و بقطع المرئ ، والحلقوم في موضع مخصوص . فان هذه ونحوها لتطهر بها الناس⁽¹¹⁶⁵⁾ . وهكذا يتبين لك من مثالم⁽¹¹⁶⁶⁾ :
 5 يذبح من عنقه او يذبح من قفاه⁽¹¹⁶⁷⁾ وانما ذكرت لك هذا المثال لما جاء نصهم عليهم السلام⁽¹¹⁶⁸⁾ : يذبح من عنقه او يذبح من قفاه⁽¹¹⁶⁷⁾ . واما عند تحقيق الامر ، فانه لما دعت الضرورة ، لا كل الحيوان قصد لا سهل موته مع سهولة التناول . إذ لا يمكن ضرب العنق الابسيف او نحوه . والذبح يمكن بكل شيء ، ولتسهيل الموت اشترط حدة السكين . والذي يمثل به حقيقة من امر الجزئيات هو القربان . فان الامر بتقريب القربان ، له فائدة عظيمة بينة كما سآبين⁽¹¹⁶⁹⁾ . اما كون القربان هذا كبشا⁽¹¹⁷⁰⁾ وهذا ايتلا⁽¹¹⁷¹⁾ وكون عددها عددا مخصوصا . فان هذا لا يتعلل ابدا .

وكل من يشغل نفسه عندي بتعليل شيء من مثل⁽¹¹⁷²⁾ هذه الجزئيات ، فانه يهذى هذيانا طويلا لم يزل⁽¹¹⁷³⁾ به شناعة بل يزيد شناعات . ومن
 15 يتخيل ان هذه تتعلل بعيد عن الصواب كمن يتخيل ان الفريضة⁽¹¹⁷⁴⁾ بجملتها لالفائدة وجودية .

واعلم ان الحكمة اوجبت ، وان شئت فقل ان الضرورة داعية ، ان تكون ثم جزئيات لا تتعلل . وكأنته امر ممتنع في حق الشريعة ان لا يكون فيها شيء من هذا القبيل . ووجه الامتناع في ذلك لان قولك لاى شيء كان
 20 كبشا⁽¹¹⁷⁰⁾ ولم يكن ايتلا⁽¹¹⁷¹⁾ هو السؤال بعينه ، يلزم لو قيل ايل | (٥٩-ا) م

(1163) التغذى : ت ج ، الغذا : ن (1164) لما ياتي من الفصل ٨ (1165) : ا ، لصروف بين ات هريوت : ت ج (1166) مثالم : ت ، امثالهم : ج (1167) قسم من الرقم (1157) (1168) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (1169) لما ياتي من الفصل ٦ (1170) كبشا : ج ، كبس : ت (1171) ايتلا : ج ، ايل : ت (1172) مثل : ج ، - : ت (1173) لم يزل : ج ، ليس يزيل : ت (1174) : ا ، المصوه : ت ج

مكان كبش⁽¹¹⁷⁵⁾ . فلا بد من نوع مّا . وكذلك قولك لاى شئ كانت
سبعة اكباش⁽¹¹⁷⁶⁾ ولم تكن ثمانية⁽¹¹⁷⁷⁾ . وهكذا كان يُسأل لو قال :
ثمانية او عشرة او عشرين⁽¹¹⁷⁸⁾ .

- فلا بد من عدد ضرورة وكأن هذا يشبه طبيعة الممكن الذى لابد من
5 حصول احد الممكنات ، ولا يتجه السؤال لاى شئ كان هذا الممكن ،
ولم يكن غيره من الممكنات ، لان هذا السؤال لازم لو كان الحاصل
فى الوجود الامكان الآخر بدل هذا . فاعلم هذا المعنى وتفهمه . والذى
نصوا فيه دائماً من كون الكل معللاً ، والذى تعلل لسليمان هو فائدة
تلك الفريضة⁽¹¹⁷⁹⁾ على التجميل لا تتبع جزئياتها .
- 10 واذا كان الامر هكذا ، فقد رأيت ان اقسام الستة مائة وثلاث
عشرة فريضة⁽¹¹⁸⁰⁾ لجمل عدة . وتكون كل جملة تشتمل على عدة
فرائض⁽¹¹⁸¹⁾ هى ، من نوع واحد او مقارنة المعنى . واخبرك بعة
كل جملة منها ، وأظهر فائدتها التى لارب فيها ولا مدفع . ثم ارجع
لآحاد كل فريضة⁽¹¹⁸²⁾ من تلك الفرائض⁽¹¹⁸⁴⁾ التى تشتمل عليها تلك
15 الجملة ، واين لك علتها حتى لايبقى منها الابعض فرائض⁽¹¹⁸¹⁾ قليلة
جدا هى التى لم يتبين لى سببها الى هذه الغاية . وقد تبين لى ايضا بعض
جزئيات فرائض⁽¹¹⁸¹⁾ وشرائط بعضها مما يمكن اعطاء علتها . وستسمع
جميع ذلك . وهذا التعليل كله لا يمكننى ايضاحه لك الابد ان اقدم لك
فصولاً عدة اضمنها مقدمات مفيدة توطئة لهذا الغرض الذى قصدته
10 وهى هذه الفصول التى اشرع فيها الان .

(1175) كبش : ج ، كبس : ت (1176) : ا ، شبهه كبشيم : ج ، كبسيم : ت [ان
نسخة ج تضع عل بعض السينات ثلاث نقط وتحوّلها شينا وكبش هنا من جعلتها وان كلمة
« كبش » تشترك العربية فى المعنى الا ان التلفظ يختلف بين السين والشين (1177) : ا ، شنه :
ت ج (1178) : ا ، شنه او عسره او عسريم : ت ج (1179) : ا ، المصوه : ت ،
المصوت : ج (1180) : ا ، الشش ماوت وشلش عسره مصوت : ت ج (1181) : ا ،
مصوت : ت ج (1182) : ا ، مصوه : ت ج

م (٥٩ - ب)

فصل كز [٢٧]

قصد جملة الشريعة شيثان ، وهما صلاح النفس وصلاح البدن .
 اما صلاح النفس فهو بان تحصل للجمهور آراء صحيحة بحسب طاقتهم .
 فلذلك يكون بعضها بتصريح ، وبعضها بمثال . اذ ليس في طبيعة الجمهور
 5 العامة ان تنى طاقتهم بادراك ذلك الامر على ما هو عليه . واما صلاح
 البدن فهو يكون باصلاح احوال معاشهم بعضهم مع بعض . وهذا المعنى
 يتم بشيئين : احدهما رفع النظام من بينهم ، وهو ان لا يكون كل شخص
 من الناس مباحا مع ارادته ، وما تصل عليه قدرته بل يُقصر على ما هو
 (1183) به نفع الجميع . والثاني اكتساب (1184) كل شخص من الناس اخلاقا
 10 نافعة في المعاشرة (1185) حتى ينتظم امر المدينة .

واعلم ان هذين المقصدين احدهما بلا شك اعظم (1186) بالشرف
 وهو صلاح النفس اعنى اعطاء الاراء الصحيحة والثاني اقدم بالطبع ،
 وبالزمان اعنى صلاح الجسد ، وهو تدبير المدينة واصلاح احوال اهلها
 كلهم حسب الطاقة . وهذا الثاني هو الآكد ، وهو الذى بولغ في تحريره
 15 وتحرير (1187) جزئياته كلها ، لانه لا يحصل القصد الاول الا بعد حصول
 هذا الثاني . وذلك انه قد تبرهن ان الانسان له كمالان : كمال اول وهو
 كمال الجسد ، وكمال اخير وهو كمال النفس .

فكماله الاول | هو ان يكون صحيحا على احسن حالاته الجسمانية ،
 و هذا لا يصح الا بوجوده (1188) ضرورياته ، كلما (1189) طلبها وهي
 20 اغذيته (1190) وسائر تدبير جسده من الكن ، والاستحمام ، وغيرهما .
 وهذا لا يتم لشخص واحد منفرد بوجه . ولا يمكن حصول هذا القدر
 لكل شخص الا بالاجتماع المدنى كما قد عُلِم ان الانسان مدنى بالطبع .

(1183) هو : ت ، - : ج (1184) اكتساب : ج ، اكاب : ت (1185)
 المعاشرة : ج ، مالمناشرة : ت (1186) اعظم : ت ، اقدم : ج ن (1187) تحرير : ت ج ،
 تحديد : ن (1188) بوجوده : ت ، بوجودته : ج (1189) كلما : ت ، كل ما : ج (1190)
 اغذيته : ت ، اغذيته : ج

وكماله الاخير هو ان يصير ناطقا بالفعل ، اعنى ان يكون له عقل بالفعل ، وذلك بان يعلم كل مائى طاقة الانسان ان يعلمه من جميع الموجودات كلها بحسب كماله الاخير. ويّين هو ان هذا الكمال الاخير ، ليس فيه أعمال ولا اخلاق ، وانما هو آراء فقط ، قد ودّى اليها النظر ، و اوجها البحث. وبين هو ايضا ان هذا الكمال الاخير الشريف لا يمكن حصوله الا بعد حصول الكمال الاول ، لان الانسان لا يمكنه ان يتصور معقولا ، ولو فهم اياه . ناهيك ان يتنبه لذلك من نفسه وهو به وجع ، اوجوع شديد او عطش ، او حرّ او برد شديد (1191) ، بل بعد حصول الكمال الاول يمكن حصول الكمال الاخير الذى هو اشرف ، بلا شك وهو سبب البقاء الدائم لاغيره .

فالشرية الحاقة التى قد بينا انها واحدة لا غير وهى شريعة سيدنا موسى (1192) انما جاءت لتفيدنا الكمالين جميعا ، اعنى صلاح احوال الناس بعضهم مع بعض برفع التظالم ، وبالتخلق بالخلق الكريم الفاضل حتى يمكن بقاء اهل البلد ، ودوامهم على نظام واحد ليحصل كل واحد منهم على كماله الاول ، وصلاح الاعتقادات ، واعطاء آراء صحيحة بها يحصل الكمال الاخير .

و قد نصت التوراة بهذين الكمالين ، و اخبرتنا ان غاية هذه الشريعة كلها هو حصول هذين الكمالين قال تعالى : فامرنا الرب بان نصنع هذه الرسوم ونخاف الرب الهنا لكي نصيب خيرا كل الايام ونحبي كما فى يومنا هذا (1193) ، و قدّم هنا الكمال الاخير بحسب شرفه كما بينا ، انه الغاية الاخيرة ، وهو قوله تعالى (1194) : لكي نصيب

(1191) شديد : ت ، شديدان : ج (1192) : ا ، مشه و بينو : ت ج (1193) : ع [التثنية ٢٤/٦] ، و يصورون الله لمسوت ات كل شقيق هاله ليراه ات الله الهينو لطلوب لنوكل هيمم لميو تينو كهجوم هزه : ت ج (1194) تعالى : ج ، - : ت

خيرا كل الايام ⁽¹¹⁹⁵⁾ قد علمت قولهم عليهم السلام ⁽¹¹⁹⁶⁾ ، في شرح قوله تعالى : لكي تصيب خيرا وتطول ايامك ⁽¹¹⁹⁷⁾ ، قالوا : كي تصيب خيرا ⁽¹¹⁹⁷⁾ في العالم الذي كله طيب ⁽¹¹⁹⁸⁾ ، وتطول ايامك ⁽¹¹⁹⁷⁾ ، في العالم الذي كل شيء فيه طويل الامد ⁽¹¹⁹⁹⁾ كذلك قوله هنا : كي نصيب خيرا كل الايام ⁽¹¹⁹⁵⁾ . القصد ذلك المعنى بعينه اعني نيل العالم الذي كل شيء فيه طيب ودائم ⁽¹²⁰⁰⁾ وهو البقاء الدائم ، وقوله : ونحيي كيومنا هذا ⁽¹²⁰¹⁾ هو هذا البقاء الجسدي الاول الممتد مدة ما الذي لا يتم منتظما الا بالاجتماع المدني كما بينا.

فصل كح [٢٨]

10 مما يجب ان تنبه عليه هو ان الآراء الصحيحة التي بها يحصل الكمال الاخير ، انما اعطت الشريعة منها غايتها . ودعت لاعتقادها على التجميل ، وهو وجود الاله تعالى ⁽¹²⁰²⁾ ، وتوجيهه ، وعلمه ، وقدرته ، وارادته ، وقدمه . وهذه كلها غايات اخيرة لا تبين | بتفصيل وتحديد (١-٦١) م (1203) | الابد | معرفة آراء كثيرة . وكذلك ايضا دعت الشريعة لاعتقادات (١-٢٧٨) ج 15 ما ، اعتقادها ⁽¹²⁰⁴⁾ ضروري في صلاح الاحوال المدنية كاعتقادنا انه تعالى يشتد غضبه على من عصاه . فلذلك يلزم ان يخاف ويُرهب ، ويحذر العصيان . واما سائر الآراء الصحيحة في جميع هذا الموجود ، التي تلك هي العلوم النظرية كلها على كثرة انواعها ، التي بها تصح تلك الآراء ، التي هي الغاية الاخيرة . فان الشريعة وان كانت لم تدع اليها

(1195) مقيس بما في الرقم (1193) (1196) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (1197) ع . [التنبيه ٧/٢٢] ، لمن يوطب لك و هاركت يم : ت ج (1198) : ا ، لعولم شكلو طوب : ت ج (1199) : ا ، لعولم شكلو ارك : ت ج (1200) : ا ، لعولم شكلو طوب و ارك : ت ج (1201) : ا ، لحيو تينو ليوم هزه : ت ج (1202) تمال : ج ، - . ت (1203) تحديد . ت ، تحرير : ج ن (1204) اعتقادها : ت ج ، اعتقاده : ن

بتصريح كما دعت لتلك، فانها دعت لها على التجميل وهو قوله: لحبة الله
(1205) وقد علمت ما قد جاء من التاكيد في الحبة (1206) : فاحبب الرب
الحك بكل قلبك وكل نفسك وكل قدرتك (1207) .

- وقد بينا في « مشنه التوراة » (1208) ان هذه الحبة (1206) لا تصح
الا بادراك الوجود كله ، على ما هو عليه و اعتبار حكمته فيه . و ذكرنا
5 ايضا هناك تنبيه (1209) الحكماء (1210) عليهم السلام (1211) على هذا المعنى
والمستحصل من كل (1212) ما قدّمناه الآن في هذا الغرض ، هو (1213)
ان كل فريضة (1214) سواء كانت امرا او نهيا يكون مقتضاها رفع نظام
او خفض على خلق كريم مؤد لحسن عشرة او اعطاء رأى صحيح يلزم اعتقاده .
10 اما بحسب الامر في نفسه او بكونه ضروريا في رفع النظام او اكتساب
(1215) خلق كريم فان تلك الفريضة (1216) بينة العلة ظاهرة المنفعة . وليس
في تلك الفرائض (1217) سؤال عن غاية ، لانه لم يتحير احد يوما قط ، ولا
(٦١-ب) م سأل لاي شئ شرعنا بان الله واحد ، اولاي شئ نهينا عن القتل
والسرقة ، اولاي شئ نهينا عن الانتقام والاخذ بالثأر ، اولاي شئ
امرنا بمحبة بعضنا بعضا ، بل التي (1218) تحير فيها الناس واختلفت الآراء
15 حتى قال البعض : لافائدة فيها اصلا ، الا مجرد امر وقال اخر : لها
فائدة وخفيت (1219) عنا ، هي الفرائض (1217) التي لا يبدو من ظاهرها
نفع في واحد من تلك الثلاثة معانٍ التي (1218) ذكرنا اعنى انها لا تعطى رأيا

(1205) : ع [التثنية ١٣/١١] ، لاهب انت الله : ت ج (1206) : ا ، الابه :
ت ج (1207) : ع [التثنية ٥/٦] [واهب يهوه الهيك : ت] بكل لبيك وبكل نفسك
وبكل مادك : ت ج (1208) مشنه توره الفصل ٢ (1209) تنبيه : ت ، تنبيه : ج (1210) :
ا ، الحكيم : ت ، للحكيم : ج (1211) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (1212) ، والمستحصل .
كل : ت ، فالمستحصل ... جميع : ج (1213) هو : ت ، : ج (1214) : ا ، مصوره :
ت ج (1215) اكتساب : ج ، اكتساب : ت (1216) : ا ، المصوه : ت ج (1217) :
ا ، المصوت : ت ج (1218) التي : ت ، الذي : ج (1219) خفيت : ت ، خفت : ج

من الآراء ، ولا تفيد خلقا كريما ، ولا ترفع تظالما ، و ظاهر (1220)
 الامر ان لامدخل لتلك الفرائض (1217) لاني صلاح النفس باعطاء اعتقاد ،
 ولا في صلاح الجسد باعطاء قوانين نافعة في تدبير المدينة او تدبير المنزل
 مثل النهي عن الثوب المختلط و المتنوع واللحم مع الحليب (1221) والامر :
 5 بتغطية الدم والعجلة المكسورة العنق وبكر الحمير (1222) ونحوها.

وستسمع تبينى (1223) لجميعها واعطاء عللها الصحيحة المبرهنة
 الاجزئيات وآحاد (1224) الفرائض (1217) كما ذكرت لك. و ابين ان كل
 هذه ونحوها ، لابد ان يكون لها مدخل في احد الثلاثة معانٍ (1225) .
 اما صلاح اعتقاد او صلاح (1226) احوال المدينة الذي يتم بشيئين برفع
 10 التظالم وباكتساب (1215) خلق فاضل .

و حصل ما قلناه في الاعتقادات ، انه قد تكون الفريضة (1216)
 تعطى اعتقادا صحيحا هو المقصود لا غير مثل اعتقاد التوحيد وازلية الاله ،
 و انه غير جسم . وقد يكون ذلك الاعتقاد ضروريا (1227) في رفع
 التظالم او اكتساب (1215) خلق كريم مثل الاعتقاد انه تعالى يشتد غضبه
 15 على من ظلم كما قال : فيشتد غضبي واقتلكم بالسيف الخ (1228) وكالا اعتقاد

بانه تعالى | يجيب دعوة المظلوم او المغبون في الحين : صرخ الى استجبت (١-٦٢) م
 له لاني رأوف (1229) .

(1220) و ظاهر : ت ، فظاهر : ج (1221) : ا ، الشملز و اكلام و بسر مجلب :
 ت ج [قارن «التثنية» ١١/٢٢ ، الاحبار ١٩/١٩ ، الخروج ١٩/٢٣] . (1222) : ا ،
 بكسوى هلم و عجله عروفه و فطر حور : ت ج [قارن : الاحبار ٩/٢١ - ١ ، الخروج
 ١٣/١٣] (1223) تبينى : ت ، تبيننا : ج (1224) احاد : ت ، احد : ج (1225)
 معاني : ت ، المعاني : ج (1226) او صلاح : ت ، - : ج (1227) ضروريا : ت ،
 ضروري : ج (1228) : ع [الخروج ٢٤/٢٢] ، و حرهاني و هرجنى اتكم و جو : ت ج
 (1229) : ع [الخروج ٢٢/٢٧] ، و هيه كي يصمق الى و شمتي كي حنون اني : ت ج

فصل كط [٢٩]

معلوم أن ابانا ابراهيم⁽¹²³⁰⁾ عليه السلام⁽¹²³¹⁾ نشأ في ملة الصابئة⁽¹²³²⁾ ومذهبهم ان ليس ثم اله الا الكواكب. واذا اعلمتك في هذا الفصل بكتبهم الموجودة الآن بأيدينا التي⁽¹²¹⁸⁾ اخرجت للسان العربي وبتواريخهم القديمة ، وكشفت لك مذهبهم ، منها واخبارهم يتبين لك منها 5
تصريحهم بان الكواكب⁽¹²³³⁾ هي الاله ، وان الشمس هي الاله الاعظم . وكذلك ايضا قالوا سائر السبعة كواكب آلهة ، لكن النيرين⁽¹²³⁴⁾ اعظم . وتجدهم يقولون بتصريح ان الشمس هي التي تدبر العالم العلوى والسفلى بهذا النص قالوا : وتجدهم قد ذكروا في كتبهم تلك وتواريخهم حديث
ايينا ابراهيم⁽¹²³⁰⁾ وقالوا بهذا النص : 10

واما ابراهيم الذى تربى في «كوثا» فانه لما خالف الجماعة وادعى ان ثم فاعلا غير الشمس احتج عليه بالكذا والكذا . وذكروا في ججهم ما هو ظاهر بين⁽¹²³⁵⁾ من افعال الشمس في الوجود ، فقال لهم يعنون ابراهيم ، صدقتم هي كالفأس في يد النجار. ثم ذكروا طرفا من احتجاجه⁽¹²³⁶⁾ عليه السلام عليهم . وآخر تلك القصة ذكروا ان الملك سجن ابانا 15
ابراهيم⁽¹²³⁰⁾ عليه السلام ، وانه دام في | محاجتهم اياما ، وهو في السجن ، ثم خاف الملك ان يفسد عليه سياسته ، ويرد الناس عن اديانهم ، فناه لطرف الشام بعد استئصال كل⁽¹²³⁷⁾ ما له هكذا ، حكوا .

وتجد هذه القصة مشروحة هكذا في الفلاحة النبطية ، ولم يذكروا ما جاءت به اثارنا⁽¹²³⁸⁾ الصادقة ، ولا ما اتاه من الوحى لانهم مكذبون 20
(٢٧٨-ب) ج له لخالفته لرأيهم الفاسد ، ولا شك عندى انه عليه السلام | ، لما خالف

(1230) : ا ، ابرهم ابيو : ت ج (1231) عليه السلام : ت ، - : ج (1232) في الاصل : الصابئة (1233) الكواكب : ت ج ، الكبر : ن (1234) النيرين : ت ، النيران : ج (1235) ظاهر بين : ت ، بين ظاهر : ج (1236) احتجاجه : ت ، احتجاجاته : ج (1237) كل : ت ، جميع : ج (1238) ما جاءت به اثارنا : ت ج ، اثاره : ن

مذهب الناس كلهم ، فانه كان يشتمه ويذمه ويستنقصه اولئك الضالون ،
فلما احتمل ذلك في حق الله تعالى وآثر الحق على كرامته قيل له : وابارك
مُبارِكِيك وشاتمك العنه ، ويتبارك بك جميع عشائر الارض (1239) .

وكان مآل امره ما تراه (1240) اليوم من اجماع معظم اهل الارض على
5 تعظيمه والتبرك بذكره حتى ينتسب اليه من ليس من نسله ولا يخالف
عليه ، ولا جاهل بعظمته الا بقايا تلك الملة المتدمرة (1241) الذين بقوا
في اقاصى الارض ، مثل كافر «ترك» في اقصى (1242) الشمال ، و«الهنود»
في اقصى (1242) الجنوب . فان هؤلاء هم بقايا ملة الصابئة (1232) ، لانها
كانت ملة اعتمدت الارض واغيا ما انتهى اليه نظر من تفلسف في تلك
10 الازمنة ، ان تخيل ان الله روح الفلك ، وان الفلك والكواكب هي
الجسد والاله تعالى روحه .

قد ذكر هذا ابو بكر بن الصائغ في شرح «الساج» ولهذا اعتقدت
الصابئة (1232) كلهم قدم العالم ، اذ السماء عندهم هي الاله . ويرغمون ان
آدم شخص مولود من ذكر | وانثى كسائر اشخاص الناس ، لكنهم
15 يعظمونه ويقولون . انه كان نبيا رسول القمر ، وانه دعا لعبادة القمر ،
وان له تأليف في فلاحه الارض وكذلك قالوا الصابئة (1232) : ان نوحا
فلاح وانه ليس كان يرى بعبادة الاصنام . ولذلك تجد الصابئة (1232)
كلهم يذمون نوحا ، ويقولون انه ما عبد صنما قط . وكذلك ذكروا في
كتبهم انه ضُرب وسُجِن من اجل عبادته لله . وحكوا من حديثه
20 ما حكوا ، وزعموا ان شيت خالف رأى ابيه آدم في عبادة القمر ،
ويكذبون اكا ذيب مضحكة جدا تدل على نقص عقل عظيم ، وعلى
كونهم (1243) كانوا ابعد الناس من الفلسفة .

(1239) : ع [التكوين ١٢ / ٣] ، وابركه مبركيك ومقلك اثر ونبركوبك كل مشفحوت
هـ دمه : ت جـ (1240) تراه : ت ، تراه : جـ ن (1241) المتسرة : ت ، المتسرة :
جـ ن ، المذكورة : ي (1242) اقصى : ت ، اقصى : جـ (1243) كونهم : ت ، انهم : جـ

وانهم كانوا في غاية الجهالة قالوا عن ادم : انه لما خرج من اقليم الشمس⁽¹²⁴⁴⁾ المجاور للهند ، وتوغل⁽¹²⁴⁵⁾ في اقليم بابل جاب معه عجائب : منها شجرة ذهب نابئة ذات اوراق ، واغصان ، وشجرة حجير كذلك . وجاب ورق شجرة اخضر ، لا تحرقه النار ، واخبر عن شجرة تظل على عشرة آلاف رجل طولها قامة . وجاب معه ورقتين ، كل ورقة يلتحف 5 بها شخصان . ويخبرون من هذه الخرافات بعجائب . فاعجب من قوم يرون ان العالم قديم ، ويعتقدون مع ذلك وجود هذه الممتنعات بالطبع لمن يعلم النظر الطبيعي ، وغرضهم في ذكر آدم ، وكل ما ينسبون اليه تقوية مذهبهم في قدم العالم حتى يتبع ذلك بان الكواكب ، والفلك هو الاله . فلما نشأ عمود العالم⁽¹²⁴⁶⁾ ، وتبين له ان ثم الها مفارقا لا⁽¹²⁴⁷⁾ جسم 10 (٦٣-ب) م ولا قوة في جسم ، وان كل هذه الكواكب | والافلاك⁽¹²⁴⁸⁾ مصنوعاته ، وفهم محال تلك الخرافات التي رُبِّي عليها ، اخذ في نقض مذهبهم وتزييف آرائهم واشهر خلافهم ونادى : باسم الرب الاله السرمدي⁽¹²⁴⁹⁾ دعوة تجمع وجود الاله وحدث العالم من قبيل ذلك الاله .

و بحسب تلك الآراء ، الصابئة اقاموا الاصنام للكواكب اصنام الذهب 15 للشمس واصنام الفضة للقمر . وقسموا المعادن ، والاقليم للكواكب ، وقالوا الاقليم الفلاني الهة الكوكب الفلاني ، و بنوا الهياكل واتخذوا فيها الاصنام ، وزعموا ان قوى الكواكب تفيض على تلك الاصنام فتتكلم تلك الاصنام وتفهم ، وتعقل وتوحى للناس ، اعنى الاصنام ، وتعلم الناس منافعهم . 20

وكذلك قالوا في الاشجار التي هي من قسمة تلك الكواكب اذا افردت تلك الشجرة لذلك الكوكب ، وغرست له ، وفعل لها ، وفعل بها

(1244) الشمس : ت ، الشام : ج (1245) توغل : ت ، تولج : ج ، تجول : ن (1246) : ا ، عمود وشل عولم : ت ج [يعني ابراهيم] (1247) الها مفارقا : ج ، اله مفارق : ت (1248) الكواكب والافلاك : ت ، الافلاك والكواكب : ج (1249) : ع [التكوين ٣٢/٢١] ، بسم الله ال عولم : ت ج

كذا ، فاضت روحانية ذلك الكوكب على تلك الشجرة ، وتوحى للناس ، وتكلمهم في النوم تجد هذا كله منصوبا في كتبهم التي انبهك عليها . وهؤلاء كانوا انبياء البعل و انبياء العشتروت (1250) المذكورين (1251) عندنا الذين (1252) تمكنت عندهم هذه الاراء حتى تركوا الرب (1253)

5 ونادوا: ايها البعل اجيبنا (1253) . كل هذه لشبهة تلك الاراء وفشاء الجهل وكثير هذيان. العالم حينئذ في هذا النوع من الخيالات فنشأت فيها (1254) اراء وصار منهم مشعبذ ومتفائل وساحر ومن يرقى رقية ومن يسأل جانا او تابعة ومن يستشير الموتى (1255) .

و قد بينا في تأليفنا الكبير | « مشنه التوراة » (1256) ان ابانا ابراهيم (١٦٤-١) م

10 (1257) بدأ بنقض هذه الاراء بحجج ودعوى ضعيفة باستعطاف الناس ، وجذبهم للطاعة بالانعام لهم حتى نُبئى سيد النبيين فكمّل الغرض ، وامر بقتل اولئك ومحو آثارهم ، واستنصان شأفتهم : واهدوا مذابحهم الخ. (1258) ومنع من تبع شئ من سيرهم تلك ، وقال : ولا تجروا على رسوم الامم الخ (1259) :

15 وقد علمت من نصوص التوراة في عدة مواضع ان القصد الاول من الشريعة كلها ازالة عبادة الصنم (1260) ومحو اثرها ، وكل ما يتعلق

(1250) : ا ، نبياي هبل و نبياي هاشره : ت ج (1251) المذكورين : ج ، المذكورون : ت (1252) الذين : ت ، التي : ج (1253) : ع [اشيا ٤/١٠] ، عزوبات الله : ت ج (1253) : ع [الملوك الثالث ٢٦/١٨] ، هبل حننو : ت ج (1254) فيها : ت ، فيهم : ج (1255) : ا ، معوز ومنحش ومكشف وحور حبرو شوال اوب ويدعوى ودورش ال هتيم : ت ج [قارن ماجاء في التثنية ١٨/١٠-١٠] (1256) مشنه توراه ، عبوده زره الفصل ٣/١ (1257) : ا ، ابرهم ايينو : ت ج (1258) : ع [القضاة ٢/٢] ، مزبوحتهم تقصون وجو : ت ج [قارن كذلك : الخروج ١٢/٢٤] التثنية ٥/٧ [(1259) : ع [الاخبار ٢٣/٢٠] ، ولا تلكو بحقوت هوى وجو : ت ج (1260) : ا ، عبوده زره : ت ج [المعنى الحرى : عبادة اجنبية]

بها حتى ذكّرها ، وكل ما يؤدي الى شئ من اعمالها مثل : الجان والتابعة
والإمرار من النار والعراف والمشعبذ ، والمتفائل والساحر ومن يرقى رقية
ويستشير الموتى ⁽¹²⁶¹⁾ ، والتحذير من التشبه بشئ من اعمالهم ⁽¹²⁶²⁾ هذه .

فكيف يتبها وصرّح في نص التوراة بان جميع ما ظنوه عبادة
لآلهتهم وتقربا ⁽¹²⁶³⁾ لها هو الشئ | المبعوض المعقوت عند الله وهو قوله : 5
فانهم قد صنعوا لآلهتهم كل النجاسات التي يكرهها الرب ⁽¹²⁶⁴⁾ . وانت

تجدهم يذكرّون في كتبهم التي ساخبرك بها انهم يقيمون للشمس الههم
الأكبر سبعة خنافس وسبعة فيران وسبعة وطاوط في بعض الامور .
وكنى بهذه النجاسة ⁽¹²⁶⁵⁾ عند الطباع الانساني . فجميع الفرائض ⁽¹²⁶⁶⁾
التي جاءت في النهي عن عبادة الصنم ⁽¹²⁶⁰⁾ . وكل ما يتعلق بها ، او 10

يؤدي اليها ، او ينسب لها بينة الفائدة ، لانها كلها للخلاص من تلك
الاراء السقيمة الشاغلة عن كل ما ينفع في الكمالين بامور هديانية هي التي
كان ربّي | عليها آباؤنا واجدادنا : في عبر النهر سكن آباؤكم منذ الدهر

تارح ابو ابراهيم وابونا حور وعبدوا آلهة اخرى ⁽¹²⁶⁷⁾ وهي التي قال الانبياء
الصادقون فيها : الى الاباطيل التي لا تنفع ولا تخلص ⁽¹²⁶⁸⁾ . 15

فما اعظم فائدة كل فريضة ⁽¹²⁶⁹⁾ تخلصنا من هذه الغلطة العظيمة
وتردنا الى الاعتقاد الصحيح وهو ان ثم اله ⁽¹²⁷⁰⁾ خالق كل هذه ،
وهو الذي ينبغي ان يعبد ، ويحب ، ويخاف لا تلك المظنون بها ، انها

(1261) : ا ، الاوب واليدعوف والهبره باش وقوم ومعون ومنعش ومكشف
وحور حبرو دورش ال هتيم : ت ج [انظر : التثنية ١٨/١٠-١٠ ، الاحبار ٢٧/٢٠ ،
الملوك الاول ٢٨/٧] (1262) اعمالهم : ت ، افعالها : ج (1263) تقربا : ب ، تقرب : ج
(1264) : ع [التثنية ٣١/١٢] ، كل توعبت الله اشر شنا عسو لاهيم : ت ج (1265) :
ا ، تومبه : ت ج (1266) : ا ، المصوت : ت ج (1267) : ع [يشوع ٢/٢٤] ، عبر
هنر يشبو ابوتيكيم معولم ترح ابى ابرهم وابى نحور ويميد والهيم احريم : ت ج (1268) :
ع [الملوك الاول ٢١/١٢] ، واصرى هتو اشر لايملو هلكو : ت ج (1269) : ا ،
مصوه : ت ج (1270) اله : ج ، اله : ت

آلهة. وان هذا الاله الحق لا يحتاج في القرب منه وحصول رضاه لأمر
فيها (1271) مشقة بوجهه ، بل محبته وخوفه (1272) لا غير ، وهما الغاية
في العبادة كما نين : والآيا اسرائيل ما الذى يتطلبه منك الرب الخ (1273).
وسنستوفى هذا المعنى في ما بعد. وارجع الى غرضي الآن .

5 فاقول : ان كثيرا من الشرائع انما يبين لى معناها وعرفنى عليها
وقوفى على مذاهب الصابئة (1274) وآرائهم ، واعمالهم ، وعبادتهم ، كما
ستسمع عند تبينى تعليل تلك الفرائض (1266) التى يُظَنُّ بها ان لا علة لها.
وانا اذكرك الكتب التى يتبين لك منها كل ما علمته انا من مذاهب
الصابئة (1274) ، وآرائهم حتى تعلم يقينا صحة ما اقله في تعليل هذه
10 الشرائع (1275) اكبر كتاب في ذلك « الفلاحة النبطية » اخراج ابن وحشية.
وساخبرك في فصل ياتى لاي شئ جعلت الصابئة (1274) مذاهبهم مدونة
مع فلاحة الارض.

. وهذا الكتاب مملؤ من هذيانات عابدى الصنم (1276) : ومما انفس

العوام مائلة اليه ومرتبطة به ، اعنى اعمال | الطلسمات ، واستنزال (١-٦٥) م
15 الروحانيات ، والسحر ، والجن ، والغيلان التى تأوى البرارى ، ودُرج
ايضا في ذلك الكتاب هذيانا (1277) عظيمة يضحك منها ذوا العقول ،
يزعم بها القدح في المعجزات الينة التى علم بها اهل الارض . ان ثم الها
حاكما على (1278) اهل الارض كما قال : لكى تعلم ان للرب الارض (1279)
وقال : انى انا الرب فى الارض (1990) فحسكى عن ادم الاول (1281) انه

(1271) لامور فيها : ت ، لامرفيه : ج ، لامرفها : ن (1272) : ا ، اهتو
ويراتو : ت ج (1273) : ع [الثانية ١٢/١٠] ، وجمته يرال مه الله الهيك شول معكم
وجو : ت ج (1274) فى الاصل : الصابئة (1275) الشرائع : ت ، الشريعة : ج (1276) :
ا ، عوبدى عبوده رزه : ت ج (1277) هذيانا : ت ، هذيانا : ج (1278) الها كما :
ج ، اله حاكم : ت (1279) : ع [الحزج ٢٩/٩] ، لمن ندع كى الله هارص : ت ج
(1280) : ع [الخروج ٢٢/٨] ، كى انى الله يقرب هارص : ت ج (1281) : ا ،
هراشون : ت ج

ذكر في كتابه ان في الهند شجرة ، اذا اتخذت منها اغصان ، فان الغصن منها اذا رُمى في الارض يسعى متحركا كما تسعى الحيات وان ثم شجرة اصلها صورة انسان تُسمع له همهمة ، وتنفلت⁽¹²⁸²⁾ منه الكلمة ، والكلمة⁽¹²⁸³⁾ وان حشيشة صفتها كذا وكذا⁽¹²⁸⁴⁾ اذا اخذ الانسان من ورقها ، وجعلها في جيبه ، خفي⁽¹²⁸⁵⁾ عن الناس ولا يرى حيث يدخل ويخرج .^٥ وان بُخر منها تحت السماء سمع الناس في الجو دويًا واصواتا هائلة طالما⁽¹²⁸⁶⁾ ذاك الدخان يصعد.

ومثل هذه الخرافات كثير يجئ بها في معرض الاخبار بعجائب النبات ، وخواص الفلاحة حتى يطعن في المعجزات ، ويوهم انها تتم بحيلة ، ومن خرافات ذلك الكتاب ان شجرة خطمي من تلك العشروت¹⁰ ⁽¹²⁸⁸⁾ التي كانوا يعملونها كما اعلمتك ، ذكر ان اقامة⁽¹²⁸⁹⁾ تلك الشجرة في « نينوه » اثني عشر الف سنة . فانها⁽¹²⁹⁰⁾ تخصمت مع « اليبروح » لانه اراد ان ياخذ مكانها . وان الشخص الذي كان توحى اليه⁽¹²⁹¹⁾ هذه الشجرة انقطع^{(٦٥-ب) م} عنه وحيها مدة فلما اوحى اليه بعد تلك المدة اخبرته | انها كانت مشغولة بالخصام مع اليبروح ، وامرته ان يكتب للكلدانيين⁽¹²⁹²⁾ ان يحكموا¹⁵ بينها ويقولوا ايها افضل في سحرهم⁽¹²⁹³⁾ واكثر عملا ؟ هل الخطمي او اليبروح وتلك الخرافة الطويلة التي تستدل منها اذا وقفت عليها على عقول اهل تلك الازمنة ، وعلومهم كيف كانت . وهؤلاء كانوا حكماء⁽¹²⁹⁴⁾ بابل المشار اليهم في تلك الايام المظلمة ، لان هذه كانت اديانهم

(1282) تنفلت : ت ج ، تنفرد : ن (1283) والكلمة : ت ج ، بعد الكلمة : ن ، - : ي (1284) وكذا : ت ، - : ج (1285) خفي : ت ، يخفى : ج (1286) طالما : ت ، طال ما : ج (1287) يجيء بها : ج ، يجيبها : ت (1288) : ا ، الاشروت : ت ج [ولها معنى الاشجار المقدسة] (1289) اقامة : ج ، اقامت : ت (1290) فانها : ت ، وانها : ج (1291) اليه : ت ، له : ج (1292) للكلدانين : ت ، للكلدانين : ج ، للروحانيين : ن (1293) ايها ... سحرهم : ت ، اي ما ... سحره : ج (1294) حكما : ج ، حكيمى : ت

التي رُبُّوا عليها. ولو لا هذا القدر الذي شهر الان⁽¹²⁹⁵⁾ في الملل من اعتقاد وجود الاله لكانت⁽¹²⁹⁶⁾ ايماننا في هذه الازمنة اشد ظلما من تلك ، لكنهما في انواع اخرى . وارجع الى⁽¹²⁹⁷⁾ غرضنا .

و في ذلك الكتاب حكى عن شخص من انبياء عبادة الصنم⁽¹²⁹⁸⁾

- 5 كان اسمه تموز⁽¹²⁹⁹⁾ دعا ملكا ليعبد السبعة كواكب والاثني عشر برجا فقتله ذلك الملك قتلا شنيعا . فذكر ان ليلة موته اجتمعت الاصنام كلها من اقطار الارض الى الهيكل في بابل الى صنم الذهب الكبير الذي هو صنم الشمس . وكان ذلك الصنم معلقا بين السماء والارض^(٢٧٩-ب) فوق⁽¹³⁰⁰⁾ في وسط الهيكل ، و الاصنام كلها حوله . واخذ يعدد 10 على تموز ويصف ماتم عليه ، والاصنام كلها تبكي ، وتنوح طول الليل . فعند الصباح طارت الاصنام ، ورجعت لها كلها في اقطار الارض ، وصارت هذه سنة دائمة في اول يوم من شهر تموز ، يناح ويبكي على تموز ، وتندبه النساء ويُعدَّدْنَ عليه . فاعتبر ، وافهم ، و ارأ⁽¹³⁰¹⁾ كيف كانت آراء الناس في تلك الازمان . وهذا | حديث^(١-٦٦) 15 تموز قديم جدا في الصابئة⁽¹³⁰²⁾ . ومن هذا الكتاب تقف على اكثر هذيان الصابئة⁽¹³⁰²⁾ ، واعمالهم واعبادهم .

واما تلك القصة التي حكوها عن قصة آدم والحية وشجرة العلم

الطيبة والخبيثة⁽¹³⁰³⁾ والاشارة الى لباس مالم تجر العادة بلباسه ،

- فاحذر ، ثم احذر ان ينشوش عقلك ، وينخطر ببالك ان ذلك الذي قالوه 20 هو قط امر جرى للأآدم ، ولا لغيره ، ولا هي قصة وجودية بوجه . وبايسر تأمل ، يبين لك محالهم في كل ما ذكروه في تلك المخرافة ، ويتبين لك

(1295) الآن : ت ، - : ج (1296) لكنت : ت ، تكون : ج (1297) الى : ت ، - : ج (1298) : ا ، نيباي صبوده زري : ت ج (1299) تموزا : ج ، تموز : ت (1300) فوق : ت ج ، فوق : ن (1301) را : ج ، اري : ت (1302) في الاصل : الصابئة (1303) : ا ، والنجش وعص مدعت طوب ورع : ت ج

- انها قصة فرضوها من بعد التوراة لما شهرت التوراة في الملل ، وسمعوا
ظاهر قصة الخلق ⁽¹³⁰⁴⁾ واخذوه كله على ظاهره عملوا تلك القصة حتى
- ⁽¹³⁰⁵⁾ يسمعها الغير فيغتر ، ويظن ان العالم قديم. وان تلك القصة
الموصوفة في التوراة هكذا جرت كما حكوا ⁽¹³⁰⁶⁾ ، وان كان مثلك
لا يحتاج تنبيها ⁽¹³⁰⁷⁾ على هذا لان قد حصل عندك من العلوم ما يمنع ذهنك
من ان تتعلق به خرافات ⁽¹³⁰⁸⁾ الصابئة ⁽¹³⁰²⁾ وهذيان الكسدانيين
والكلدانيين ⁽¹³⁰⁹⁾ العريين عن كل علم هو علم بالحقيقة لكني حذرت من ذلك
احتياطاً لغبرك لان كثيراً ما يميل الجمهور لتصديق الخرافات.
- و من تلك الكتب كتاب « الاسطياخس » ⁽¹³¹⁰⁾ المنسوب لأرسطو ،
وحاشاه ثم حاشاه. وكذلك كتب الطلسمات التي منها كتاب « ططم »
⁽¹³¹¹⁾ وكتاب « السرب » وكتاب « درج الفلك ». والصور الطالعة
في درجة درجة منه. وكتاب منسوب ايضاً لأرسطو في الطلسمات ،
(٦٦-ب) م وكتاب | منسوب لهرمس ، وكتاب اسحق الصابئي في الاحتجاج للمة
الصابئة ⁽¹³⁰²⁾ ، وكتابه الكبير في نواميس ⁽¹³¹²⁾ الصابئة ⁽¹³⁰²⁾ ، وجزئيات
دينهم ، واعبادهم وقرايئهم ، وصلواتهم. وغير ذلك من امور دينهم.
⁽¹³¹³⁾ ذكرت لك هي ⁽¹³¹⁴⁾ اسفار عبادة الصنم ⁽¹³¹⁵⁾
- ف هذه كلها التي
التي اخرجت للسان العربي. ولاريب انها جزء يسير جداً مما لم يخرج ،
ولم يوجد ايضاً ، بل تلف وباد على مرور السنين. وهذه التي هي
موجودة لدنيا اليوم مشتملة على اكثر آراء الصابئة ⁽¹³⁰²⁾ ، واعمالهم

(1304) : ا ، معه بر اشيت : ت ج (1305) حتى : ت ، التي : ج (1307)
تنبيها : ت ، تنبيه : ج (1306) حكوا : ت ج ، نكروا : ن (1308) به خرافات : ت ،
بخرافات : ج (1309) الكلدانيين : ت ، الغلدانيين : ج (1310) الاسطياخس : ت ،
الاسطياكس : ج (1311) ططم : ت ، ططمس : ج (1312) نواميس : ت ، نوامس : ج
(1313) التي : ت ، الذي : ج (1314) هي : ت ، في : ج (1315) ا ، سفرى
عبوده زره : ت ج

المشهور بعضها اليوم في العالم، اعنى بنيان الهياكل، واتخاذ الصور من المسبوكات والحجارة⁽¹³¹⁶⁾ فيها. وبنيان المذابح، والتقريب عليها. اما ذبائح، او انواع الطعام، ورسم اعياد، واجتماع للصلوات، ولانواع عبادات في تلك الهياكل. ويجعلون فيها مواضع معظمة جدا يسمونها هيكلا الصور العقلية واتخاذ الصور: على الجبال الشاخنة الخ.⁽¹³¹⁷⁾ 5
وتعظيم تلك العشوت⁽¹³¹⁸⁾ واقامة الاعمدة⁽¹³¹⁹⁾ وغير ذلك مما ستطلع عليه من هذه الكتب التي نهيئك عليها.

ومعرفة تلك الآراء، وتلك الاعمال هو باب كبير جدا في تحليل الفرائض⁽¹³²⁰⁾ لان شريعتنا كلها اصلها، وقطبها الذي⁽¹³²¹⁾ عليه تدور 10
هو محو تلك الآراء من الأذهان وتلك الآثار من الوجود لمحوها من الأذهان قال: ان تغوى قلوبكم الخ.⁽¹³²²⁾، الذي قبله ماثل اليوم الخ.⁽¹³²³⁾،
ولمحوها من الوجود قال: تنقضون مذابحهم وتكسرون انصابهم⁽¹³²⁴⁾
وتمحون اسماءهم من ذلك الموضع⁽¹³²⁵⁾. | و تكرر هذان الغرضان م(١-٦٧) م

في عدة مواضع وهو كان القصد الاول الجامع لجملة الشريعة⁽¹³²⁶⁾ 15
كما اعلّمونا عليهم السلام⁽¹³²⁷⁾ في تفسيرهم المروى⁽¹³²⁸⁾ لقوله تعالى: جميع ما امركم به الرب على لسان موسى⁽¹³²⁹⁾ قالوا: من هنا تعلم ان كل من يعترف بعبادة الصنم، يكفر بالتوراة كلها، وكل من يكفر بعبادة الصنم يعترف بالتوراة كلها⁽¹³³⁰⁾. فاعرف هذا.

(1316) الحجارة: ت، التجارة: ج (1317) ع [الثنية ٢/١٢]، حل هريم هريم وجو: ت ج (1318) ا، الاشروت: ت ج (1319) ا، المصبوت: ت ج (1320) ا، المصبوت: ت ج (1321) الذي: ت، التي: ج (1322) ع [الثنية ١٦/١١]، فن يفته لبيكم وجو: ت ج (1323) ع [الثنية ١٩/٢٩]، اشريبو فونه هيوم وجو: ت ج (1324) ع [الثنية ٥/٧]، مزبوتيم [مزبج: ج] تنصو [تنصون: ج] واشريهم تجدهون تكرتو وجو: ت ج (1325) ع [الثنية ٣/١٢]، وابدتم ات شم من همقوم ههوا: ت ج (1326) هذان الغرضان: ت، هذا الغرض: ج (1327) عليهم السلام: ج، ز. ل. ت (1328) المروى: ت، الاروى: ج (1329) ع [المدد ٢٣/١٥]، ات كل اشريهوه الله اليكم ييدشه [كو: ج]: ت ج (1330) ا، هالمدت شكل ههوه بعبوده زره كوفر بكل هتوره كله وكل هكوفر بعبوده زره موده بكل هتوره كله: ت ج

فصل ل [٣٠]

إذا تأملت تلك الآراء القديمة السقيمة يبين لك ان الامر المشهور كان عند الناس كلهم هو ان بعبادة الكواكب تُعمرَ الارض وتخصب (1331) البلاد ، وكانوا علماءهم ونُساكهم واهل التقوى منهم يعظون الناس ، ويعلمونهم ان الفلاحة التي بها قوام وجود الانسان انما تتم ، 5 وتجيئ على الاختيار بان تعبدوا الشمس والكواكب ، وان اسخطتموها بعضيانكم ، قفرت البلاد وخربت ، قالوا في كتبهم تلك ان المشتري ينط على البرارى والصحارى . فلذلك (1332) صارت عادمة الماء ، عادمة الاشجار ، تاربها الغيلان ، وكانوا يعظمون الفلاحين والاكثارين جدا ، لاشتغالهم بعمارة الارض التي هي من ارادة الكواكب وهو رضاها ، وعلة 10 تعظيم عابدى الصنم (1333) للبقر (1334) انما هو من اجل نفعها في الفلاحة (٦٧-ب) ٢ حتى انهم (1335) قالوا: انه لا يجوز ذبحها ، لانها جمعت القوة وحسن التأني للانسان في فلاحه الارض ، وانما فعلت هذا ، واذعنت (1336) للانسان مع قوتها لرضا الآلهة بعبادتها في فلاحه الارض.

فلما كانت هذه الآراء مشهورة جدا قيدوا عبادة الصنم (1337) 15 بالفلاحة لكون (1338) الفلاحة امرا ضروريا (1339) في قوام الانسان واكثر الحيوان ، وكانوا أولئك كُهان الشرك (1340) يخاطبون (1341) الناس عند اجتماعهم في الهياكل ويقررون (1342) في اذهانهم ان بهذه

(1331) تخصب : ت ج ، تكسب : ن (1332) فلذلك : ت ، ولذلك : ج (1333) : ا ، عوبدى عبوده زره : ت ج (1334) للبقر : ت ، في البقر : ج (1335) انهم : ج ، - : ت (1336) واذعنت : ت ، وضعت : ج ، وظلعت : ن ، اذعنت : ي (1337) : ا ، عبوده زره : ت ج (1338) لكون : ت ، لان : ج (1339) امرا ضروريا : ت ، امر ضرورى : ج (1340) : ا ، كومرى عبوده زره : ت ج (1341) يخاطبون : ت ، يخطبون : ج (1342) يقررون : ت ، يقربون : ج

العبادات (1343) تنزل الامطار وتثمر الاشجار وتخصب (1344) البلاد وتعمر.
وتأمل* (1346) ما ذكروه في الفلاحة النبطية في الكلام على الكرم، تجد
هذا النص من كلام الصابئة: قالوا «الحكماء القدماء كلهم، والانبياء...»
امروا وفرضوا ان يضرب بهذه الآلات في الاعياد، وبين ايدي
الاصنام وقالوا وهم الصادقون ان الالهة يعجبها ذلك. وانها تكافئ فاعليه
احسن مكافاة، واكثرؤا في هذا الفعل من الوعد، ومن الوعد (1347)
على ذلك تطويل الاعمار ودفع (1348) الآفات وصرف العاهات، وخصب
المزارع وزكاة الثمار» الى هنا نص كلام الصابئة.

- فلما شهرت هذه الأمور حتى ظننت يقينا واراد الله تعالى رحمة لنا
10 محو (1349) هذا الغلط من اذهاننا ورفع التعب من اجسامنا بتعطيل تلك
الاعمال الشاقة الغير مفيدة، وشرعنا على يدي سيدنا موسى (1350)
اخبرنا عنه تعالى انه، ان عُبِدَت هذه الكواكب والاصنام، فان عبادتها
سبب في ان ينقطع المطر وتخرب الارض | ولا تنبت شيئا وتسقط ثمر
الاشجار. وتأتي الآفات للاحوال والعاهات للاجسام وتقصر الاعمار
15 وهذه هي اغراض: كلام العهد الذي امر الرب الخ. (1351). وانت
تجد هذا الغرض متكررا في جميع التوراة اعني ان يلزم عن عبادة الكواكب
ارتفاع المطر، وخراب الارض وفساد الاحوال، وامراض الجسم،
وقصر الاعمار. ويلزم عن ترك عبادتها، والاقبال على عبادة الله نزول
المطر، وخصب الارض وصلاح الاحوال وصحة الجسم، وطول الاعمار
20 ضد ما كانوا يخطبون به المشركون (1352) للناس حتى يعبدوها (1353) لان
اصل الشريعة ازالة ذلك الرأى، ومحو اثره كما بينا.

(1343) العبادات: ت، العبادة: ج (1345) وتامل: ت، تامل: ج (1344)
تخصب: ت ج، تكسب: ن (1346) في الاصل: الصابة (1347) الوعد: ت، الوعيد:
ج (1348) دفع: ت، رفع: ج (1349) محو: ت، ومحو: ج (1350): ا، مشه ربيون:
ت ج (1351) ع [التثنية ١/٢٩]، دبرى هيريت اشكرت الله وجو: ت ج (1352):
ا، عوبدى عبوده زره: ت ج (1353) يعبدوها: ت، يعبدونها: ج، يعبدونه: ن

فصل لا [٣١]

- من الناس قوم يعظم عليهم تعليل شريعة من الشرائع والأحب اليهم
ان لا يعقل للامر والنهى معنى بته والذى يوجب⁽¹³⁵⁴⁾ لهم هذا هو مرض
يجدون في انفسهم لا يقدرين ينطقون به ولا يحسنون ان يعبروا عنه .
5 ذلك انهم يظنون ان اذا كانت هذه الشرائع مفيدة في هذا الوجود . ومن
اجل الكذا والكذا شرعنا بها فكأنهم⁽¹³⁵⁵⁾ جاءت من فكرة وعن روية
ذى عقل . اما ان⁽¹³⁵⁶⁾ كان شئ⁽¹³⁵⁷⁾ لا يعقل له معنى بوجه ولا يؤدي
لفائدة ، فذلك بلا شك من قبل الله لانه ليس تؤدى فكرة انسان لشئ
من هذا . فكأن | هؤلاء الضعفاء العقول ، الانسان عندهم اكل من
صانعه ، لان الانسان هو الذى يقول ، ويفعل ما يؤدي لغاية ما . والاله
10 لا يفعل ذلك بل يامرنا ان نفعل ما لا يفيدنا فعله ، وينهانا⁽¹³⁵⁸⁾ عن فعل ما لا
يضرنا فعله تعالى ثم تعالى بل الامر بخلاف هذا . والقصد كله نفعنا كما بينا
⁽¹³⁵⁹⁾ من قوله : لكي نصيب خيرا كل الايام وننجي كما في يومنا هذا
⁽¹³⁶⁰⁾ وقال : الذين سمعوا بهذه الرسوم يقولون لا جرم ان هذا الشعب
15 العظيم هو شعب حكيم ففهم⁽¹³⁶¹⁾ .

فقد صرح ان ولو القوانين⁽¹³⁶²⁾ كلها تدل عند جميع الامم⁽¹³⁶³⁾ انها
بحكمة وفهم⁽¹³⁶⁴⁾ . واذا كان امر لا تعلم له علة ، ولا يجلب منفعة ، ولا يدفع
مضرة لاي شئ يقال في معتقده ، او عامله انه حكيم وفهم⁽¹³⁶⁵⁾

(1354) يوجب : ت ، اوجب : ج (1355) فكأنهم : ت ، فكأنها : ج (1356)
ان : ت ج ، اذا : ن (1357) شئ : ت ، شيئا : ج (1358) في الاصل : ينهينا (1359)
الجزء الثالث الفصل ٢٨ (1360) ع [الثانية ٢٤ / ٦] ، لطوب انو كل هيميم لحيوتينو
كهيوم هزه : ت ج (1361) ع [الثانية ٦ / ٤] ، اشر يشعمون ات كل هقيم هاله وامرورق
عم حكم ونبون هجوى هجدول هزه : ت ج (1362) : ا ، الحقيم : ت ج (1363) الاسم :
ت ، الاسما : ج (1364) : ا ، بحكه وتبونه : ت ج (1365) : ا ، حكم ونبون : ت ج

و جليل القدر ، و يستغرب ذلك في الملل بل (1366) الامر كما ذكرنا بلاشك . وهوان كل فريضة (1367) من هذه ستمائة وثلاث عشرة فريضة (1368) . فهي اما لاعطاء رأى صحيح اولا زالة رأى سقيم اولاعطاء قانون عدل ، اولرفع ظلم ، اولتخليق خلق (1369) حسن اوللتحذير (1370) من خلق ردى . 5

الكل يتعلق بثلاثة اشياء : بالآراء وبالاخلاق (1371) وبالاعمال السياسية المدنية . والذي اوجب ان لانعد الاقاويل ، لان الاقاويل التي خصت الشريعة على قولها ، او نهت عنها . منها ما هو من جملة الاعمال المدنية ، ومنها لتحصيل اراء ، ومنها لتحصيل اخلاق . فلذلك اقتصرنا 10 هنا على هذه الثلاثة معانٍ في اعطاء العلة في كل شريعة من الشرائع .

م (١-٦٩)

فصل لب . [٣٢]

اذا تأملت الافعال الالهية اعنى الافعال الطبيعية يبين لك منها تطفن الاله وحكمته في خلق الحيوان | وتدرج (1372) حركات الاعضاء ومجاورة (٢٨٠-ب) ج بعضها لبعض . وكذلك يتبين لك حكمته وتطفن في تدرج حالات جملة 15 الشخص حالة بعد حالة ، مثال ذلك في تدرج حركاته ومجاورة الأعضاء الدماغ مقدمه ليت كثير اللين . ومؤخره اصلب . والنخاع اصلب منه . وكلما امتد ، صلب . والعصب هو آلة الحس والحركة . فالعصب الذي احتيج اليه في ادراك الحواس فقط ، او في حركة يسيرة المأونة ، كحركة الجفن والخذن انشئ من الدماغ . والعصب الذي احتيج اليه في تحريك 20 الاعضاء اخرج من النخاع . ولما لم يمكن في العصبه لينها ولو النخاعية ان

(1366) بل : ت ، الا : ج (1367) : ا ، مصره : ت ج (1368) : ا ، شلش صره و شش مارت مصوت : ت ج (1369) خلق : ت ، بخلق : ج ن (1370) للتحذير : ت ، لتحذير : ج (1371) بالاخلاق : ج ، الاخلاق : ت (1372) تدرج : ج ن ، تدرج : ت

تحرك مفصلا تُلطَف في ذلك بان لُيَت العصبه ، ومثل ذلك الليف
لحما ، وصارت عضلة⁽¹³⁷³⁾ ، ثم تخلصت العصبه من طرف العضلة⁽¹³⁷³⁾
وهي قد صلبت ، وقد خالطها شظايا من الرباط ، وتصير وترا ، ويتصل
الوتر بالعظم ويلزق به ، وحينئذ تقدر العصبه ان تحرك العضو على هذا
التدرج .

5

- وانما ذكرت لك هذا المثال الواحد لكونه اظهر تلك العجائب التي
بُيِّنَت في منافع الأعضاء التي هي كلها واضحة بينة معلومة لمن تأملها
(٦٩-ب) م بذهن ذكي. وكذلك تُلطف الاله في كل شخص من اشخاص الحيوان
الذي يرضع⁽¹⁸⁷¹⁾ لكونه عندما يولد في غاية اللبن . ولا يمكن ان يغتذى
بغذاء يابس ، فاعدت له الثديان⁽¹³⁷⁶⁾ لتوليد اللبن ليغذى بغذاء رطب 10
قريب من مزاج اعضائه حتى تجف وتصلب اعضاؤه اولا اولا على تدرج.
وبمثل هذا⁽¹³⁷⁶⁾ التدبير بعينه ، ومن⁽¹³⁷⁷⁾ ذلك المدبر جلّ وعلا ، جاءت
اشياء كثيرة في شريعتنا. وذلك انه لا يمكن الخروج من الضدالى الضد
دفعه . فلذلك لا يتسع بحسب طبيعة الانسان ان يترك كل ما الفه دفعه .
فلما بعث الله سيدنا موسى⁽¹³⁷⁸⁾ ليجعلنا : مملكة احبار وشعبا مقدسا⁽¹³⁷⁹⁾ 15
بمعرفته تعالى كما بين ، وقال : وقد اريت لتعلم الخ⁽¹³⁸⁰⁾ فاعلم اليوم وردد
في قلبك الخ.⁽¹³⁸¹⁾ ولننقطع لعبادته كما قال⁽¹³⁸²⁾ : ولتعبدوه بكل قلوبكم
وقال⁽¹³⁸³⁾ : وتعبدون الرب الهكم⁽¹³⁸⁴⁾ وقال : واياه تعبدون⁽¹³⁸⁵⁾ .

(1373) عضلة... العضلة: ت ، عظة... العظة: ج (1374) يرضع : ت ، يوصع : ج
(1375) الثديان : ت ، الثديين ج (1376) بمثل هذا : ت ، هذا : ج ن (1377) من : ت ،
ومن : ج (1378) : ١ ، مشه ربيو : ت ج (1379) : ع [الخروج ٦/١٩] مملكة كهني
و جوى قدوش : ت ج (1380) : ع [الثنية ٣٥/٤] ، اذه هرايت لدعت و جو : ت ج
(1381) : ع [الثنية ٣٩/٤] ، و يدعت هيوم وهشوت [- ات لبيك : ج] و جو : ت ج
(1382) كما قال : ت ، كقوله : ج (1383) : [الثنية ١٣/١١] ، و لعبو بكل لبيكم :
ت ج (1384) : ع [الخروج ٢٢/٢٥] ، و هدتم ات الله الهيك : ت ج (1385) :
ع [الثنية : ٤/١٣] ، و اوتو تعبدو : ت ج

وكانت السيرة المشهورة في العالم كله المألوفة حينئذ. والعبادة العامة التي نشأت عليها ، انما كانت تقرب انواع الحيوان في تلك الهياكل التي تقام فيها الصور والسجود لها. واطلاق البخور بين يديها ، والعبادة والنسك انما كانوا حينئذ الاقوام المنقطعين ⁽¹³⁸⁶⁾ لخدمة تلك الهياكل المعمولة ⁽¹³⁸⁷⁾ الكواكب كما بينا ، لم تقتض حكمته تعالى وتلطفه اليين 5 في جميع مخلوقاته ان يشرعنا برفض ⁽¹³⁸⁸⁾ هذه انواع العبادات كلها ، وتركها وابطالها ، لان هذا كان حينئذ مالا يتصور قبوله بحسب طبيعة الانسان التي تأنس ابدًا للمألوف.

م (٧٠ - ١)

وكان يكون مثال هذا حينئذ مثل ما ⁽¹³⁸⁹⁾ لو جاء ⁽¹³⁹⁰⁾ نبي في هذه الازمنة يدعو لعبادة الله ، ويقول قد شرعكم الله بان لا تصلوا له ، ولا تصوموا ولا تستغيثوا له عند مُلّة ، وانما تكون عبادتكم فكرة دون عمل اصلا . فلذلك ابقى تعالى تلك انواع العبادات ونقلها من كونها لمخلوقات ⁽¹³⁹¹⁾ ولا امور خيالية لاحقيقة لها لاسمه تعالى ⁽¹³⁹²⁾ وامرنا بفعلها له تعالى ، فامرنا ببنيان هيكل له : فيصنعون لي مقدسا ⁽¹³⁹³⁾ ، 10 وان يكون المذبح لاسمه : مذبحا من تراب تصنع لي ⁽¹³⁹⁴⁾ ، وان يكون القربان ⁽¹³⁹⁵⁾ له : اي انسان منكم قرب قربانا للرب ⁽¹³⁹⁶⁾ .

والسجود له والبخور بين يديه. ونهى ان يفعل شيء من هذه الافعال لغيره : من ذبح لآلهة الالرب وحده الخ ⁽¹³⁹⁷⁾ : فانك لا تجده لاله آخر ⁽¹³⁹⁸⁾ . وافرد الكهنة ⁽¹³⁹⁹⁾ لخدمة المقدس ⁽¹⁴⁰⁰⁾ وقال :

(1386) المنقطعين : ج ، المنقطعون : ت (1387) الممولة : ت ، المالمولة : ج (1388) برفض : ت ج ، بنقض : ن (1389) ما : ج ، - : ت (1390) جاء : ت ج ، جاءنا : ن (1391) لمخلوقات : ت ، لمخلوقاته : ج (1392) تعالى : ت ، - : ج (1393) : ع [الخروج ٨/٢٥] ، يصول مقدس : ت ج (1394) : ع [الخروج ٢٤/٢٠] ، مزيج ادمه تسلي : ت ج (1395) القربان : ت ، القرنين : ج (1396) : ع [الاحبار ٢/١] ، ادم ك يقرب مكم قرن لله : ت ج (1397) : ع [الخروج ٢٠/٢٢] ، ذوبح لالهيم يحرم وجو : ت ج (1398) : ع [الخروج ١٤/٢٤] ، ك لا تشتموه لال اسر : ت ج (1399) : ا ، كهني : ت ج (1400) : ا ، المقدس : ت ج

- ليكهونوا الى (1401) ولزم ان تفرض (1402) لهم حقوق ، ولا بد تكفيهم (1403)
- لاشتغالهم بالبيت وقرابينه ، وهي حقوق الاحبار والكهنة (1404) فحصل بهذا
- التلطف الالهى ان امتحى ذكر عبادة الصنم (1405) ، وثبتت القاغة الكبرى
- الحقيقية فى اعتقادنا ، وهى وجود الاله ، و وحدانيته ولم تنفر الانفس ،
- ولا استوحشت بتعطيل العبادت التى الفت ، ولم يعلم ثم عبادة سواها . 5
- و أنا أعلم انه ستنفر نفسك من هذا المعنى ضرورة باول خاطر
- ويعظم عليك هذا ، وتسألنى بقلبك ، وتقول لى كيف تجبى اوامر ،
- ونواه ، وافعال عظيمة محررة جدا موقته ، وهى كلها غير مقصودة
- لذاتها ، بل من اجل شئ آخر كان هذا حيلة | احتالها الله لنا ، لينال (٧٠-١ م)
- قصده الاول. واى مانع عنده تعالى من تشريعنا بقصده الاول ، ويجعل لنا 10
- قدرة على قبول ذلك ، ولا حاجة كانت لهذه (1406) التى زعمت ، انها
- على جهة القصد الثانى .

- (٢٨١-) ج فاسمع جوابك الذى يزيل | عن قلبك هذا المرض ، ويكشف لك
- حقيقة ما نهتك عليه ، وهو ان نص التوراة قد جاء فى مثل هذه القصة ،
- سواء ؛ وهو قوله : لم يسيرهم الرب فى طريق ارض فلسطين مع انه 15
- قريب الخ . فادار الله الشعب فى طريق برية بحر القلزم (1407) . فكما حير
- (1408) الله بهم عن الطريق الجادة (1409) التى هى المقصودة اولا من اجل
- توقع ما لا طاقة لاجسامهم به بحسب الطبع الى طريق اخرى حتى يصح
- القصد الاول .

- (1401) : ع [الخروج ٢٨/٤١] ، وكهنونى : ت ج (1402) تفرض : ت ، تفرد : ج
- (1403) تكفيهم : ت ، تكفيهم : ج (1404) : ا ، اللوم والكهنة : ت ج (1405) : ا ، عبوده
- زره : ت ج (1406) كانت : ت ، - : ج (1407) : ع [الخروج ١٣/١٨ - ١٧] ، ولا نحم الميم
- درك ارض فلسطين كى قروب هوا وجو : ويسب الميم ات همم درك همدريم سوف : ت ج
- (1408) فكما حير : ت ، فلما حيد : ج (1409) الجادة : ت ، الجادة المقصودة : ج

كذلك فرض هذه الشرائع التي ذكرنا من اجل توقع ما لا طاقة
للنفس بقبوله بحسب الطبع حتى يحصل القصد الاول ، و هو ادراكه
تعالى واطراح عبادة الصنم^(١٤١٠) . فانه كما ان ليس في طبيعة الانسان
انى يربى على خدمة العبودية في الطين واللين وما شابهها ، ثم يغسل يديه
5 لحينه من مَرَّتْهَا^(١٤١١) ، ويحارب ابناء عناق^(١٤١٢) دفعة . كذلك ليس
طبعه ان يُربى على انواع كثيرة جدا من العبادات واعمال مأوفة قد
أنست بها الانفس حتى صارت كالمعقول الاول فيتركها كلها دفعة ،
وكما تلتطف الآله بتحييرهم^(١٤١٣) في البرية حتى تشجعت انفسهم على
ما قد علم من ان التبرر وشعت^(١٤١٤) الجسم يوجب الشجاعة ، وضد
10 ذلك يوجب الجبن . وولد ايضا قوم لم يألّفوا^(١٤١٥) الذل والعبودية . (٧١-١) م
وكل ذلك كان باوامر الهية على يدى سيدنا موسى^(١٤١٦) : بحسب امر
الرب كانوا ينزلون وبحسب امره كانوا محافظين على ما يستحفظهم الرب
بحسب قول الرب على لسان موسى^(١٤١٧) .

كذلك جاءت هذه الجملة من الشرائع بلطف آلهى حتى يقوا مع
15 نوع العمل المعتاد كى يصح الاعتقاد الذى هو القصد الاول . وسؤالك اى مانع
كان الله من تشريعنا بقصده الاول ويجعل لنا قدرة على قبول ذلك ؟
يازمك بهذا السؤال الثانى و^(١٤١٨) يقال لك واى مانع كان لله من ان
يسلكهم طريق ارض فلسطين^(١٤١٩) ؟ ويجعل لهم قدرة للملاقات الحروب
ولا حاجة لهذه الدورة : عمود الغمام نهارا وعمود النار ليلا^(١٤٢٠) . وكذا

(١٤١٠) : ا ، عهوده زره : ت ، ع : ز : ج (١٤١١) لحينه من مرَّتْهَا : ت ،
من مرَّتْهَا لحينه : ج (١٤١٢) : ع [العدد ٢٩/١٣] ، يلى همتق : ت ج (١٤١٣)
بتحييرهم : ت ، بتحييرهم : ج (١٤١٤) التبرر وشعت : ت ، التكرر وشعة : ج (١٤١٥) لم
يألّفوا : ت ، لا يألّفون : ج (١٤١٦) : ا ، مشه ربينو : ت ج (١٤١٧) : ع [العدد ٢٣/٩]
عل في الله يحنو وعل في الله يسموات مشرت وعل في الله بيد مشه : ت ج (١٤١٨) و :
ت ، - : ج (١٤١٩) : ا ، درك ارض فلشتم : ت ج (١٤٢٠) : ع [الخروج ٢٢/١٣] ،
بعمود همتق يوم وعمودهاش ليله : ت ج

يلزمك سؤال ثالث عن سبب تفصيل الوعد والوعيد على جملة الشريعة ، ويقال لك اذ قصد الله الاول ، وارادته هو ان نعتقد هذه الشريعة ونعمل أعمالها لاي شئ لم يجعل لنا قدرة على قبول ذلك دائما ، والعمل به ، ولا يجتال لنا بان ينعم علينا ان اطعناه وينتقم منا ان عصيناه ، ويفعل تلك النعم كلها ، وتلك النقم كلها. فان (1421) هذه ايضا حيلة 5 احتالنا حتى ينال منا قصده الاول ، وای مانع عنده من ان يجعل اتيان اعمال الطاعة التي ارادها واجتناب المعاصي التي كرهها طبيعة مركوزة فينا.

والجواب عن هذه الاسئلة الثلاثة ، وكل ما هو من قبيلها جواب واحد عام ، وهوان المعجزات كلها وان كانت تغير طبيعة موجود (٧١-ب) م من اشخاص الموجودات ، فان طبيعة اشخاص الناس لا يغيرها الله بوجه على جهة المعجز ، ومن اجل هذا الاصل العظيم قال : فمن لهم بقلب كذا الخ. (1422) ؟ ومن اجل هذا جاء الامر والنهي والجزاء والعقاب. وقد بينا هذه القاعدة بدلائلها في عدة مواضع من تأليفنا. وما قلنا هذا من اجل انا نعتقد ان تغير طبيعة احد اشخاص الناس معتاص عليه 15 تعالى ، بل ذلك ممكن واقع تحت القدرة لكنه ماشاء قط ، فعل هذا ولا يشاء ابدأ بحسب القواعد الشرعية التوراتية (1423) . ولو كان من مشيئته تغير طبيعة كل شخص من الناس لما يريده تعالى من ذلك الشخص لبطل بعثة الانبياء والتشريع كله.

20 وارجع الى غرضي فاقول : إنه لما كان هذا النحو من العبادة اعنى القرابين (1424) على جهة القصد الثاني ، والدعاء والصلاة ، ونحوهما من اعمال العبادات اقرب الى القصد الاول. وضرورية في حصوله جعل بين

(1421) فان : ت ، كان : ج ن ي (1422) : ع [الثانية ٢٩/هـ وفي المتن العبري الرقم ٢٦] ، م يتن وهيه لبهم زه لهم وجو : ت ج (1423) التوراتية : ت ، التورائية : ج (1424) : ١ ، القرينوت : ت ج

النوعين بفرقة كبيرة. وذلك ان هذا النوع من العبادة اعنى تقرب القرايين ، وان كان لاسمه تعالى فانه ما فرض علينا كما كان اولا اعنى ان يقرب في كل مكان ، وفي كل زمان ، ولا يقام هيكل حيث اتفق ، ولا يكون الذى يقرب من اتفق : فمن شاء كان يكرّم يده ⁽¹⁴²⁵⁾ بل حرّم ذلك كله وجعله ⁽¹⁴²⁶⁾ بيتا واحدا : الى الموضع الذى يختاره الرب ⁽¹⁴²⁷⁾ 5

ولا يقرب في غيره : واحدان تصعد محرقاتك في اى موضوع رأيت ⁽¹⁴²⁸⁾ ولا يكون كاهن ⁽¹⁴²⁹⁾ الا من نسل مخصوص. كل هذا لتقليل هذا

النوع من العبادات وان لا يكون منه الا ما لم تقتض حكمته | تركه بالكلية. (١-٧٢) م
اما الدعاء والصلاة ، ففي كل مكان وكل من اتفق .

10 وكذلك الاهذاب وعضائد الابواب والطلاسم ⁽¹⁴³⁰⁾ وغيرها | من (٢٨١-ب) ج

العبادات الشبيهة بها. ومن اجل هذا المعنى الذى كشفت لك كثير في كتب الانبياء توبيخ الناس على هرعهم للقرايين ، وبُيّن لهم ان ليست هي بالمقصود ⁽¹⁴³¹⁾ الوكيد لذاته . ⁽¹⁴³²⁾ وان الله غنى عنها قال صموئيل : اترى الرب يسير بالمحرقات والذبائح كما يسر بالطاعة لكلام الرب الخ ⁽¹⁴³³⁾ 15 وقال اشعيا : ما فائدتى من كثرة ذبائحكم يقول الرب وقال :

ارميا : فانى لم اكلم آباءكم ولم آمرهم يوم اخرجتهم من ارض مصر من جهة محرقة ولا ذبيحة وانما امرتهم بهذا الامر قائلا اسمعوا لصوتي فاكون لكم الها وتكونون لى شعبا ⁽¹⁴³⁵⁾ .

(1425) : ع [الملوك الثالث ١٣/٣٣] ، هفص يملايدو : ت ج (1426) نجعله : ت ج ، جمل : ن ، جعلت : ي (1427) : ع [التثنية ١٢/٢٦] ، الى هفصم اشريبحر الله : ت ج (1428) : ع [التثنية ١٢/١٣] ، فن تمله صولتيك بكل مقوم اشتر تراه : ت ج (1429) : ا ، كهن : ت ج (1430) : ا ، الصيصت والمزوزه والتعلمين : ت ج [قارن : العدد ٢٨/١٥ ، التثنية ٨٠٩/٦ ، ١٨٠٢٠/١١] (1431) بالمقصود : ت ج ، بالمقصد : ن (1432) لذاته : ت ج ، لذاتها : ن (1433) : ع [الملوك الاول ٢٢/١٥] ، هفص لله بملوت وزبحم كي شمع بقول الله وجو : ت ج (1434) : ع [اشعيا ١١/١] ، يشعيه له لى رب زبحيكم يامر الله وجو : ت ج (1435) : ع [ارميا ٢٣-٢٢] ، يرميه كي لادبرق ات ابوتيكم ولا صوتيم بيوم هوصياى اوتم مارص مصرم عل دبرى عواه ، وزبح كي ام ات هدر هزه صويتى اوتم لامر شمو بقول وهيتى لكم لا ليم واتم تهيول لم : ت ج

و قد صعب هذا القول على كل احد رأيت كلامه ، اوسمعه
وقال كيف يقول ارميا عن الله انه ماوصانا بشأن محرقة وذبيحة (1436)
و معظم الفرائض (1437) انما جاءت في ذلك وغرض القول هو ما بينت
لك وذلك انه قال ان القصد الاول ، انما كان ان تتركوني ولا تعبدا
سواي : اكون لكم الها وتكونون لى شعبا (1438) وهذا التشريع بالتقريب 5
وقصود البيت ، انما كان من اجل حصول هذه القاعدة ، ومن اجلها نقات
تلك العبادات لاسمى حتى يمتحنى اثر عبادة الصنم (1439)

وتثبت قاعدة توحيدى جثم انتم ، ابطلتم تلك الغاية وتمسكتكم بما
(1440) فعمل من اجلها. وذلك انكم شككتكم في وجودى : حجدوا الرب
10 م (٧٢-ب) وقالوا ليس هو اياه (1441) وعبدتم عبادة الصنم (1442) وتفترون للبعل |
وتتبعون آلهة اخر وتاتون الى هذا البيت الخ. (1443) بقيتم (1744) تقصدون
هيكل الله وتقرّبون (1445) القرابين التى لم تكن هى المقصودة قصدا
اولا. ولى في تاويل هذا النص (1446) وجه آخر وهو يؤدى لهذا الغرض
بعينه الذى ذكرناه. وذلك انه قد تبين في النص والنقل معا ، ان اول
تشريع شرعنا به لم يكن فيه أمور المحرقة والذبيحة (1447) بوجه ولا ينبغى 15
ان تشغل ذهنك بفصّح مصر (1448) ، لانه كان لعله بيئة واضحة كما
سنبين (1449) وكان ايضا ذلك الامر في ارض مصر (1450) .

(1436) : ا ، بدري عوله وزبح : ت ج (1437) : ا ، المصوت : ت ج (1438)
انظر : الرقم (1435) (1439) : ا ، عبوده زره : ت ج (1440) : ا ، ت ، كما : ج
(1441) : ع [ارميا ١٢/٥] ، كحشو بالله ويامرو لواها : ت ج (1442) : ا ، عبوده
زره : ت ج (1443) : ع [ارميا ١٠/٧-٩] ، وقطرت لبيل وهلوك احرى الميم احرى
وباتم ال هيت وجو : ت ج (1444) بقيتم : ت ، بقرتيم : ج (1445) الله وتقرّبوا :
ج ، ادنى وتقرّبون : ت (1446) : ا ، الفسوق : ت ج (1447) : ا ، بدري عوله وزبح :
ت ج (1448) : ا ، بفسح مصر : ت ج [انظر : الخروج ١٢/٢٧-٢١] (1449) الفصل
الاق ٦ (1450) : ا ، ارض مصر : ت ج

والتشريع المشار اليه في هذا النص⁽¹⁴⁴⁶⁾ هو ما شرعنا به بعد الخروج عن مصر⁽¹⁴⁵¹⁾ ولذلك اشترط في هذا النص⁽¹⁴⁴⁶⁾ وقال : اليوم الذى اخرجتكم [فيه] من ارض مصر⁽¹⁴⁵²⁾ لان اول الامر⁽¹⁴⁵³⁾ جاء بعد الخروج من مصر⁽¹⁴⁵¹⁾ هو ما شرعنا به في مارا وهو قوله لنا هناك : ان اطعت امر الرب آهلك الخ .⁽¹⁴⁵⁴⁾ ثم وضع له فريضة وحكما⁽¹⁴⁵⁵⁾ وجاء في⁽¹⁴⁵⁶⁾ النقل الصحيح : فرضت السبت والقوانين في مارا⁽¹⁴⁵⁷⁾ فالحق المشار اليه هو السبت والحكم⁽¹⁴⁵⁸⁾ هو القوانين⁽¹⁴⁵⁹⁾ وهو رفع التظالم . وهذا هو القصد الاول كما بينا اعنى اعتقاد الآراء الصحيحة ، وهو حدث العالم .

10 وقد علمت ان اصل تشريعنا بالسبت انما هو لثبات هذه القاعدة كما بينا في هذه المقالة⁽¹⁴⁶⁰⁾ . والقصد ايضا مع صحة الآراء رفع التظالم من بين الناس . فقد بان لك ان التشريع الاول لم يكن فيه امور المحرقة و الذبيحة⁽¹⁴⁴⁷⁾ اذ وتلك هي على جهة القصد الثانى كما ذكرنا . وهذا المعنى بعينه الذى قاله ارميا . هو الذى قيل في المزامير⁽¹⁴⁶¹⁾ على جهة (٧٣-١) م

15 التوبيخ للملة كلها في جهلها ، حيثئذ القصد الاول ، ولم تفرق بينه وبين القصد الثانى قال : اسمع يا شعبي فاكلملك يا اسرائيل فاشهد عليك

(1451) : ا ، بصيات مصريم : ت ج (1452) : ا ، بيوم هرعيتى اوتم مارس مصريم : ت ج (1453) : ا ، صوى : ت ج (1454) : ع [الخروج ٢٦/١٥] ، ام شع تسمع لقول ادنى الهك وجو : ت ج (1455) : ع [الخروج ٢٥/١٥] ، ثم سم لوزق ومشفط وجو : ت ج ، فى : ن ، - : ت ج (1456) : فى : ن ، - : ت ج (1457) : ا ، شبت ودينين بمره افقود : ت ج شبت ٨٧ ب ٦ ٥ سنهدين (1458) : ا ، الشبت والمشفط : ت ج (1459) : ا ، الدينين : ت ج (1460) الجزء الثانى الفصل ٣١ (1461) : ا ، تهليم : ت ، تهليم : ج

انى انا الله الهك لا اوبخك على ذبائحك فان محرقاتك امامى فى كل حين
لا آخذ من بيتك عجلا ولا من خطائك تيسا⁽¹⁴⁶²⁾. وحيث تكرر هذا المعنى
فهذا هو القصد به فافهمه جدا وتدبره⁽¹⁴⁶³⁾.

فصل لج [٣٣]

- 5 من جملة اغراض الشريعة الكاملة ايضا اطراح الشهوات والتهاون
بها وتقصيرها ما امكن وان لا يقصد منها الا الضرورى. وقد علمت ان
(1464) معظم شره الجمهور وتسيبهم ، انما هو فى النهم فى الاكل والشرب
والنكاح. وهذا هو المعطل لكمال الانسان الاخير المؤدى له ايضا فى كماله
الاول المفسد لا كثر حالات اهل المدن وتدبير المنزل لان يتبع مجرد
الشهوة كما تفعل الجاهلية تبطل التشوقات النظرية ، ويفسد البدن ،
10 ويتلف الانسان قبل مقتضى عمره الطبيعى له ، وتكثر الهوموم ، والانكاد ،
ويكثر التحاسد ، والتباغض ، والتنازع على انتزاع ما بيد الغير.

- دواعى كل ذلك كون الجاهل يجعل اللذة فقط غاية مطلوبة لذاتها.
ولذلك تلطف الله جل اسمه فى تشريعنا بشرائع | تُعطل هذه الغاية وتصرف
الفكرة عنها بكل وجه ، ومنع من كل ما يؤدى لشره ، ولجود لذة.
15 وهذا مقصد كبير من مقاصد هذه الشريعة. الا تتأمل نصوص التوراة
كيف امرت بقتل من ظهر من امره انه مفرط فى طلب لذة الاكل والشرب
وهو : ابن عقوق. مارد⁽¹⁴⁶⁴⁾ ، وهو قوله ، اَكُول شَرِيب⁽¹⁴⁶⁵⁾

- وامر برجه ، والمبادرة بقطعه قبل ان يعظم خطبه ويهلك كثيرين ويفسد
20 (٢٨٢-١) ج احوال الصالحين بشدة | شرهه.

(1462) : ع [المزمور ٩٩/٧-٩] ، شمه عمى وادبره يسرال واهيده بك الهيم الهيك
انكى عل زبحيك او كيهك وعولوتيك لنجدى تميد لا اتح مبيتك فرمكلوتيك عتوديم : ت ج ١
(1463) تدبره : ت ج ، تذكره : ن (1463) ان : ت ، من : ج (1464) : ع
[التثنية ٢١/١٨] ، بن سوررو موره : ت ج (1465) : ع [التثنية ٢١/٢٠] ، زولل
وسوبا : ت ج

وكذلك من جملة مقاصد الشريعة : اللين والتأني ، وان لا يكون
الانسان ذا كظاظاة (1466) وغلظة بل بجيا مطيعا منيا متأيا (1467) . قد
علمت امره تعالى : فاختنوا قلف قلوبكم ورقابكم لا تقسوها ايضا (1468) ،
اصغ واستمع يا اسرائيل (1469) ، ان شتم وسمعت (1470) . وقيل في الآتي
5 لقبول ما يجب قبوله : وسمعنا وفعلنا (1472) وقيل في ذلك على جهة
المثل : اجذبني وراعك فنجري (1473)

وكذلك من جملة (1474) مقاصد الشريعة : الطهارة والتقديم ، اعني
بذلك اطراح النكاح واجتنابه وتقليله ما امكن كما سابين (1475) . لما ان
امر تعالى بتقديس الملة لقبول التوراة وقال : وقدسهم اليوم وغدا
10 (1476) ، قال ولا تقربوا امرأة (1477) . فقد صرح بان القداسة (1478) اطراح
النكاح كما صرح ايضا بان ترك شرب الخمر قداسة (1479) بقوله في
المتقشيف (1480) : يكون مقدسا (1481) ونصّ سيفراً : فتقدسوا وكونوا
قديسين (1482) ، هذه قداسة الفرائض (1483) وكما سمّت الشريعة امثال هذه
الاوامر قداسة وطهارة (1484) كذلك سمّت التعدي على هذه الاوامر
15 وارتكاب القبائح رجسا (1485) | كما سابين .

م (١-٧٤)

(1466) كظاظاة : ت ، فظاظاة : ج ن (1467) بجيا مطيعا منيا متأيا : ت ، [متادب :
ن] مجيب مطيع منيب متاني : ج (1468) : [الثانية ١٠/١٦] ، ولمت ات عزلت لبيكم
وعرفكم لا تقشوهود : ت ج (1469) : ع [الثانية ٢٧/٩] ، هسكم وشمع يسرال : ت ج
(1470) : ع [اشيا ١٩/١] ، ام تابو وشمعت : ت ج (1471) الآتي : ت ، الثاني : ج
(1472) : ع [الثانية ٥/٢٤] ، وشمعنو وعسينو : ت ج (1473) : ع [نشيد الانا شيد
٣/١] ، مشكني اسريك نروصه : ت ج (1474) جملة : ج ، - : ت (1475) الفصل
الآتي ، ٤٩ (1476) : ع [الخروج ١٩/١٠] ، وقدشتم هيوم ومحر : ت ج (1477) :
ع [الخروج ١٥/١٩] ال تجشوال اشه : ت ج (1478) : ا ، القدوشه : ت ج (1479) :
ا ، قدوشه : ت ج (1480) : ا ، الزيزر : ت ج (1481) : ع [المدد ٥/٦] ، قدرش
يهيه [وهيه : ج] ت ج (1482) : ع [الاحبار ١١/٤٤] ، و هتقد شتم وهيتيم قدوشيم :
ت ج (1483) : ا ، زوقدوش مصوت : ت ج (1484) : ا ، قدوشه وطهره : ت ج
(1485) : ا ، طماه : ت ج

- اما تنظيف⁽¹⁴⁸⁶⁾ الثياب وغسل الجسم وتنقية الاوساخ ، فهو ايضا من مقاصد هذه الشريعة . لكن بعد تطهير الاعمال وتطهير القلب من الاراء المنجّسة ، والاحلاق المنجّسة. اما الاقتصار على تنظيف⁽¹⁴⁸⁶⁾ الظاهر بالتغسل ، وتطهير الثياب مع الشره في اللذات والتسبب في الماء كل ، والمناكح . ففيه⁽¹⁴⁸⁷⁾ غاية الذم قال : اشعيا في ذلك : ان الذين يقدسون نفوسهم ويظهرونها في الجنات وراء واحد في الوسط وياكلون لحم الخنزير الخ.⁽¹⁴⁸⁸⁾ يقول انهم يتطهرون ويطهرون في المواضع المكشوفة المباحة . ثم انهم ينفردون في الخدور ، وفي دواخل بيوتهم بمعاصيهم وهو تسببهم في اكل المحرمات : الخنزير والرجس والفار⁽¹⁴⁸⁹⁾ . ولعله يشير بقوله : وراء واحد في الوسط⁽¹⁴⁹⁰⁾ للانفراد بنكاح⁽¹⁴⁹¹⁾ حرام . 10
- فحصول القول ان ظواهرهم نظيفة⁽¹⁴⁹²⁾ مشهورة النقاء والطهارة. اما البواطن فهم مع شهواتهم ولذات⁽¹⁴⁹³⁾ اجسامهم . وما هكذا قصد الشريعة ، بل القصد الاول تقصير الشهوة . وتنظيف⁽¹⁴⁸⁶⁾ الظاهر بعد تنظيف⁽¹⁴⁸⁶⁾ الباطن ، وقد نبه سليمان على من يعتمد على غسل الجسم ، وتطهير الثياب والاعمال وسخة ، والاحلاق رديئة فقال : رب جيل 15 طاهر في عيني نفسه وهو لم ينتق ، رب جيل مترفع العيون ، ومتعالى الجفون⁽¹⁴⁹⁴⁾

فاذا تأملت ايضا هذه المقاصد التي ذكرنا في هذا الفصل تبين لك علل شرائع كثيرة كانت عللها مجهولة قبل علم هذه المقاصد كما سأبين في ما يستأنف⁽¹⁴⁹⁵⁾ .

(1486) تنظيف : ت ، تنضيف : ج (1487) ففيه : ت ، فق : ج (1488) : ع [اشيا ١٧/٦٦] ، هتقد شيم و همطهرم ال مجنوت احراحت بتوك اوكل بسر هحزير وجو : ت ج (1489) : ا ، هحزير و هشقص و همكبر : ت ج [انظر اشيا ١٧/٦٦] (1490) انظر الرقم 1488 (1491) بنكاح : ت ، بمنكح : ج (1492) نظيفة : ت ، نظيفة : ج (1493) لذات : ت ، لذة : ج (1494) : ع [الامثال ١٣/٣٠ - ١٢] ، دور ظهور بعينيو ومصانوا لارحص دورمه رمو عينيو وعففيو ينساو : ت ج (1495) يستأنف : ت ، نساأنف : ج

(٧٤ - ب) م

فصل لد [٣٤]

مما يجب ان تعلمه ايضا ان الشريعة لا تلتفت للشاذ ، ولا يكون التشريع بحسب الامر الاقل ، بل كل ما يراد تحصيله من رأى ، او خلق ، او عمل نافع انما يقصد به الامور الاكثرية . ولا يلتفت للامر القليل 5 الوقوع ، اولاذية تقع لواحد من الناس من اجل ذلك التدبير ، والتدبير الشرعى ، لان الشريعة هى امر الهى . ولك ان تعتبر بالامور الطبيعية التى تلك المنافع العامة الموجودة ؛ فيها ، فى ضمنها ولازم عنها اذيات شخصية كما بان من كلامنا ، وكلام غيرنا . وبحسب هذا الاعتبار ايضا لا تعجب من كون قصد الشريعة لا يتم فى كل شخص وشخص ، بل يلزم ضرورة 10 وجود اشخاص لا يكتملهم ذلك التدبير الشرعى ، لان الصور الطبيعية النوعية ، لا يحصل كل ما يلزم عنها فى كل شخص وشخص ، لان الكل من الله واحد وفاعل (1496) واحد : اقامهم الراعى الواحد (1497) . وخلاف هذا ممنوع .

وقد بينا ان للممتنع طبيعة ثابتة لا تتغير ابدا . وبحسب هذا الاعتبار 15 ايضا لا يمكن ان تكون الشرائع مقيدة (1498) بحسب اختلاف حالات الاشخاص ، والازمان شبه العلاج الطبى الذى يخص علاج كل شخص بحسب مزاجه الحاضر ، بل ينبغى ان يكون التدبير الشرعى مطلقا عاما للكل . وان كان ذلك لازما فى حق اشخاص ، وفى حق اخرين (٧٥ - ا) م لا يلزم ، لانه لو كان بحسب الاشخاص لوقع الفساد للكل واعطيت شئونك 20 للاختلافات (1499) . ومن اجل هذا لا ينبغى ان تقيد الامور المقصودة

(1496) فاعل : ت ، فعل : ج (1497) : ع [الجامعة ١٢ / ١١] ، نشو مروع
احد : ت ج (1498) مقيدة : ت ج ، مقيدة : ن (1499) : ا ، وننت دريك لشعورين :
ت ج [مثبت ٣٥ ب ، حولين ١٩]

قصده اولا من الشريعة : لا بزمان ، ولا بمكان ، بل تكون الاحكام مطلقة عامة كما قال (1500) تعالى : رسم واحد للجماعة لكم (1501) لكن يلحظ فيها المصالح العامة الاكثرية كما بينا وبعد تقديمي لهذه المقدمات آخذ في تبين ما قصدت تبينه.

5

فصل له [٣٥]

قد قسمت الفرائض (1502) كلها بحسب هذا الغرض الى اربع (٢٨٢ - ب) عشرة (1503) جملة |.

الجملة الاولى : تشتمل على الفرائض (1502) التي هي اراء اصلية وهي التي احصيناها في « سنن اصول التوراة » (1504) ومن هذه الجملة ايضا التوبة والصوم (1505) كما سآبين. ولا يقال في اعطاء الآراء الصحيحة 10 والنافعة في اعتقاد الشريعة ما فائدتها كما بينا.

الجملة الثانية تشتمل على الفرائض (1502) المتعلقة بتحريم عبادة الصنم (1506) وهي التي احصيناها في « سنن عبادة الصنم » (1507) . واعلم ان الثوب المختلط والباكورة والكرم المتنوع البذور (1508) . هي ايضا من هذه الجملة كما يبين. وهذه الجملة ايضا معلومة العلة ، لانها كلها 15 (٧٥ - ب) م لتصحيح الآراء الحقيقية ، وتخليدها في الجمهور على مرور السنين.

(1500) كما قال : ت ، كقواه : ج (1501) : ح [المدد ١٥ / ١٥] ، دقهل حقه احت لكم : ت ج (1502) : ا ، المصوت : ت ج (1503) اربع عشرة : ت ، اربعة عشر : ج (1504) : ا ، هلكوت يسودى تنوره : ت ج (1505) : ا ، التشوبه والتعنيت : ت ج (1506) : ا ، عبوده زره : ت ج (1507) : ا ، هلكوت عبوده زره : ت ج (1508) : ا ، كلالى مجديم وعرله وكلالى هكرم : ت ج

الجملة الثالثة: تشتمل على الفرائض⁽¹⁵⁰²⁾ المتعلقة بتهديب الاخلاق،
وهي التي احصيناها في « سنن الآراء »⁽¹⁵⁰⁹⁾ . ومعلوم ان بحسن الخلق
تم عشرة الناس واجتماعهم الذي ذلك ضرورى لانتظام احوال الناس.

الجملة الرابعة : تشتمل على الفرائض⁽¹⁵⁰²⁾ المتعلقة بالصدقات
5 والقرضة والتوسعة وما انجر مع ذلك مثل التقدير والتحريم⁽¹⁵¹⁰⁾ . واحكام
القرض والعبيد⁽¹⁵¹¹⁾ . وجميع الفرائض⁽¹⁵⁰²⁾ التي احصيناها في « كتاب
الذرائع »⁽¹⁵¹²⁾ سوى المختلطات والباكورة⁽¹⁵¹³⁾ . وعلة هذا كلها
بينه ، اذ نفعها عائد على الكل بالتكافؤ اذ الغنى اليوم هو او⁽¹⁵¹⁴⁾ نسله
فقير غداً . والفقير اليوم هو او ولده غنى غداً.

10 الجملة الخامسة : تشتمل على الفرائض⁽¹⁵⁰²⁾ المتعلقة بمنع الظلم
والعدوان وهي التي اشتمل عليها « كتاب العقوبات »⁽¹⁵¹⁵⁾ من تأليفنا .
وفائدة هذه الجملة بينه.

الجملة السادسة تشتمل على الفرائض⁽¹⁵⁰²⁾ المتعلقة بالقصاصات
مثل ادانة السارق والخطاف وادانة شهادة الزور⁽¹⁵¹⁶⁾ واكثر ما احصيناه
15 في « كتاب القضاة »⁽¹⁵¹⁷⁾ . وفائدة ذلك بينه واضحة ، لانه ان لم
يعاقب الجانى لم ترتفع اذية بوجهه ، ولا يرتدع⁽¹⁵¹⁸⁾ كل من يهـم بالتعدى
⁽¹⁵¹⁹⁾ وليس كسخف⁽¹⁶²⁰⁾ الذي زعم ان ترك القصاصات رحمة بالناس

(1509) : ا ، هلكوت دعوت : ت ج (1510) : ا ، العركيم والحريم : ت ج
[يبنى النذور التي تكفروا التي لا تكفر : ب] (1511) : ا ، الملوه والمديم : ت ج (1512) :
ا ، سفرز رحيم : ت ج (1513) : ا ، الكلايم والعزله : ت ج (1514) : او : ت ، ان : ج
(1515) : ا ، سفرز يقين : ت ج (1516) : ا ، دين جب وعزلان ودين هديم زومين :
ت ج (1517) : ا ، سفر شوفليم : ت ج (1518) : يرتدع : ت ، يرتفع : ج (1519)
بالتعدى : ج ، بتعدى : ت (1520) : كسخف : ت ، كزعم : ج

(1521) ، بل تلك ، عين القساوة عليهم وفساد نظام المدينة ، بل الرحمة ما امر به تعالى : اجعل لك قضاة وحكاما في جميع مدنك (1522) .

الجملة السابعة تشتمل على الاحكام المالية المتعلقة بمعاملات الناس (٧٦-١) م بعضهم مع بعض كالقرضة ، والاستنجار ، والودائع ، والبيع ، والاشربة . ونحو ذلك ، والمواريث من هذا القبيل ، وهي الفرائض (1502) التي احصيناها في « كتاب الشراء والاحكام » (1523) . وفائدة هذه الجملة بيّنة واضحة ، لان هذه المشاركات المالية ضرورية للناس في كل مدينة ، فلا بد من اعطاء قوانين عدل في هذه المعاملات وتقديرها تقديرا نافعا .

الجملة الثامنة تشتمل على الفرائض (1502) الايام المحظورة (1524) اعني الاسباب والاعیاد (1525) . والكتاب قد بين علة كل يوم منها ، وذكر سببه ، 10 وانه لحصول رأى او لراحة جسم او لمجموع الامرين جميعا كما سنبين في ما بعد .

الجملة التاسعة تشتمل على سائر العبادات العامة العملية مثل الصلاة وتلاوة كلمة التوحيد (1526) . وسائر ما احصيناها في « كتاب الحجة غير الختان » (1527) وفائدة هذه الجملة بيّنة لانها كلها اعمال تثبت آراء في حجة الاله وفي ما يجب ان يعتقد فيه وينسب له . 15

الجملة العاشرة تشتمل على الفرائض (1502) المتعلقة بالمقدس (1528) وآلاته وخدامه وهي الفرائض (1502) التي احصيناها في بعض « كتاب العبادة » (1529) وقد تقدم لنا (1530) ذكر فائدة هذه الجملة .

(1521) بالناس : ت ، للناس : ج (1522) : ع [التنية ١٦ / ١٨] ، شوفطيم وشوطيم تن لك بكل شريك : ت ج (1523) : ا ، سفرنين وشطيم : ت ج (1524) المحظورة : ت ، المحضورة : ج ن ، المحدودة : ي (1525) : ا ، شبتوت وبم طوبيم [المعنى الحرفى : ايام طيبة] : ت ج (1526) : ا ، وقریات شم : ت ج (1527) : ا ، سفر اهبه الى اليله : ت ج (1528) : ا ، المقدس : ت ج (1529) : ا ، سفر صبوده : ت ج (1530) الفصل السابق ٢٢ ، الصحيفة 598

الجملة الحادية عشرة تشتمل على الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ المتعلقة بالقرايين ⁽¹⁵³¹⁾ وهي أكثر الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ التي احصيناها في « كتاب العباداة وكتاب القرايين » ⁽¹⁵³²⁾ . وقد تقدم لنا ⁽¹⁵³³⁾ ذكر فائدة التشريع بالقرايين على العموم وضرورية ذلك في ذلك | الزمان.

م (٧٦ - ب)

5 الجملة الثانية عشرة تشتمل على الفرائض ⁽¹⁵³⁴⁾ المتعلقة بالأرجاس ⁽¹⁵⁰²⁾ و الأتطهار ⁽¹⁵³⁵⁾ وهي كلها القصد بها على العموم اجتناب دخول المقدس ⁽¹⁵³⁶⁾ كي يكون له في النفس عظمة ويخاف ويُرهب كما سابين ⁽¹⁵³⁷⁾ .
الجملة الثالثة عشرة تشتمل على الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ المتعلقة بتحریم المآكل وما يتعلق بها وهي الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ التي احصيناها في قوانين الاكل الحرام ⁽¹⁵³⁸⁾ والنذر و التقشقات ، من هذه الجملة. والقصد بذلك كله قطع الشره والتسبب في طلب اللذّة ، واتخاذ ⁽¹⁵³⁹⁾ شهوة الطعام والشراب غاية كما بينا في صدر « الآباء » ⁽¹⁵⁴⁰⁾ من « شرح المشنة » ⁽¹⁵⁴¹⁾ .

الجملة الرابعة عشرة تشتمل على الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ المتعلقة بتحریم بعض المناكح وهي التي احصيناها في كتاب النساء وقوانين حرمة الوطأ وهجين البهائم ⁽¹⁵⁴²⁾ من هذه الجملة. والقصد بهذه ⁽¹⁵⁴³⁾ ايضا تقليل النكاح وتقصير طول ذيل شهوة الجماع ما امكن ولا يتخذ ذلك غاية كفعل الجاهلية على ما بينا في شرح « مقالة الآباء والختان » ⁽¹⁵⁴⁴⁾ ايضا من هذه الجملة.

وقد علم ان الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ كلها تنقسم قسمين : التعدي ما بين | (٢٨٣ - ١) ج

(1531) : ا ، بالقربنوت : ت ج (1532) : ا سفر موبوده وسفر قربنوت : ت ج (1533) الفصل السابق ٣٢ . الصحيفة 598 (1534) تشتمل على : ت ، - : ج (1535) : ا ، الطاهوت و الطهروت : ت ج (1536) : ا ، المقدش : ت ج (1537) سابين : ت ، سبين : ج (1538) : ا ، هلكوت مأكوت اسوروت و ندرم و زيروت : ت ج (1539) اتخاذ : ت ج ، اكنار : ب (1540) : ا ، ابوت : ت ج (1541) : الفصول الثمانية ، نهاية الفصل ٤ (1542) : ا ، سفر شيم و هلكوت اسورى بياه و كلاى بهمه : ت ج (1543) : ت ، هذا : ج (1544) : ا ، ممكت ابوت والميله : ت ج [الفصول الثمانية ، نهاية الفصل ٤

- الرجل وصاحبه والتعدى ما بين الرجل والاله (1545) . والتي هي بين
الرجل وصاحبه (1546) ؛ من هذه الجمل التي قسمناها ، واحصيناها هي
الجملة الخامسة ، والسادسة والسابعة ، وبعض الجملة الثالثة ، وسائر
الجمل هي بين الرجل والاله (1547) وذلك ان كل فريضة (1548) كانت
5 امرا او نهيا القصد بها | تحصيل | خلق ما . او رأى ، او صلاح اعمال
تخص الشخص في نفسه وتكمله ، فهم يسمونها ما بين الرجل والاله (1549) ،
وان كانت عند الحقيقة قد تؤدي لامور بين الرجل وصاحبه (1546) ،
لكن بعد توسط اشياء كثيرة ، وباعتبارات عامة ، وليست هي واصلة
لاذية الغير ابتداء ، (1550) فافهم هذا . وبعد اخبارى بعلم هذه الجمل
ارجع لتتبع فرائض (1551) كل جملة منها مما توهم ان لا فائدة فيها ، اوانه
10 حكم لا يدرك عقلا بوجه . فابين علة ذلك وموضع الفائدة فيه الا تلك
الآحاد التي لم ادرك القصد بها الى هذا الوقت .

فصل لو [٣٦]

- الفرائض (1552) التي تضمنتها الجملة الاولى وهي الاراء التي احصيناها
في سنن اصول التوراة (1553) كلها بينة العلة تاملها واحدة واحدة ، تجد
15 صحة ذلك الرأي ، وانه امر برهاني . وكذلك كل ما جاء من الحض
والتأكيد في التعلم والتعليم ، بين الفائدة ، لانه ان لم يحصل علم لا (1554)
يحصل عمل صالح ولا رأى صحيح . واكرام حملة الشريعة ايضا بين الفائدة ،
لانه ان لم تتضع لهم عظمة في النفوس لا يسمع قولهم في ما يرشدون اليه

(1545) : ا ، [- عبروت ثين ادم لحيرو :] وعبروت شين ادم لمقوم : ت ج
[فارن يوماء ٨ب المعنى الحرفي « لمقوم » في العبرية هو : « المكان » في العبرية ولكن ترجناه الى العربية
« الام » كما فعل بنس] (1546) : ا ، بين ادم لحيرو : ت ج (1547) : ا ، بين ادم لمقوم :
ت ج (1548) : ا ، مصو : ت ج (1549) : ا ، شين ادم لمقوم : ت ج (1550)
ابتداء : ت ، ابدأ : ج (1551) : ا ، مصوت : ت ج (1552) : ا ، المصوت : ت ج
(1553) : ا ، هلكوت يسودى تنوره : ت ج (1554) : لا : ت ، لم : ج

من الآراء والأعمال وفي ضمن هذه الفرائض (1555) أيضا التخلق بالحياة
اعنى قوله : قم قدام الاشيب (1556) . ومن هذه الجملة ايضا الامر الذى
امرنا باليمين باسمه ونهينا عن حنث (1557) اليمين ، وعن ايمان اللغو . كل (٧٧ - ب) م
هذه بين العلة انه تعظيم (1558) لله تعالى . فهذه اعمال توجب اعتقاد عظمته .

5 وكذلك الامر الذى امرنا باستصراخه تعالى عند كل شدة اعنى
قوله : فاهتفوا بالابواق (1559) هو (1560) . من هذه الجملة لانه فعل يثبت
به رأى الصحيح ، وهو انه تعالى مدرك احوالنا ، ويبدع اصلاحها
اذا [ا] طعنا ، واسادها اذا عصينا ، لا ان نعتقد (1561) ذلك اتفاقا وامرا
(1562) عرضي . وهذا هو معنى قوله : وان جريتم معي بالخلاف (1563)

10 يعنى انى اذا انزلت بكم هذه الآفات عقابا لكم ان حملتم تلك الآفات بحمل
الاتفاق فازيدكم من ذ (1564) لك الاتفاق بزعمكم اشده ، واصعبه وهو قوله :
وجريتم معي بالخلاف جريت ايضا معكم بالخلاف مساخطا (1565) ،
لان اعتقادهم ان ذلك اتفاق مما يوجب دوامهم على آرائهم الفاسدة واعمالهم
الظلمية . ولا يرجعون عنها كما قال :

15 قد ضربتهم فلم يحزنوا (1566) فلذلك (1567) امرنا بالدعاء لله تعالى
والمهرج (1568) اليه والصراخ بين يديه عند كل ملة . ويين هو ان التوبة
(1569) ايضا من هذه الجملة ، اعنى من الآراء التى لا ينتظم وجود اشخاص

(1555) : ا ، المصوت : ج ، المصوه : د (1556) : ع [الاحبار ٢٢ / ١٩] ،
مضى شيه تقوم : د ج (1557) حنث : ، حنث : ج (1558) تطيم : ج ، تطليا : د
(1559) : ع [العدد ٩ / ١٠] ، وهر عوتم بمصومروت : د ج (1560) هو : د ،
هى : ج ن (1561) نعتقد : د ، يعتقد : ج ن (1562) امرا : د ، انا : ج (1563) :
ح [الاحبار ٢٦ / ٢١] ، والتكوعى فرى : د ج (1564) فى : ج ، من : د (1565) :
ع [الاحبار ٢٦ / ٢٨ - ٢٧] ، وهلكتم معى بقرى وهلكتم معكم بحكت قرى : د ج (1566) :
ع [ارميا ٣ / ٥] ، مكين انتم ولا حلوا : د ج (1567) فلذلك : د ج ، كذلك : د
(1568) المهرج : د ج ، التضرع : د (1569) : ا ، التشويه : د ج

المُشرعين الا باعقادها ، لانه لابد لشخص من ⁽¹⁵⁷⁰⁾ ان يخطئ، ويزل.
 اما يجمله في رأى يؤثره او خلق وهو غير مؤثر بالحقيقة . او بغلبة
 شهوة ، او غضب . فلو اعتقد الشخص ان لا جبرة لهذا الصدع ابدا ،
 لدام في ضلاله . وقد ربما زاد في عصيانه ، اذ لم تبق له حيلة | اما مع
 اعتقاد التوبة ، فهو ينصلح ويرجع لا حسن حال . ولا كمل مما كان 5
 قبل ان يعصى . ولذلك كثرت الاعمال المثبتة لهذا الرأى الصحيح النافع
 جدا ، اعنى الاعترافات والقرايين ⁽¹⁵⁷¹⁾ على السهو . وكذلك ايضا على
 تعمّد بعض آثام والصوم ⁽¹⁵⁷²⁾ . والامر العام للتوبة من كل ذنب ،
 الافلاع ⁽¹⁵⁷³⁾ عنه . فتلك غاية هذا الرأى . فهذه كلها قد بانت فائدتها .

10 فصل لز [٣٧]

الفرائض ⁽¹⁵⁷⁴⁾ التى تضمنتها الجملة الثانية هى الفرائض ⁽¹⁵⁷⁴⁾ كلها
 التى احصيناها في سنن عبادة الصنم ⁽¹⁵⁷⁵⁾ وبين هو انها كلها للخلاص
 من اغلاط ⁽¹⁵⁷⁶⁾ عبادة الصنم ⁽¹⁵⁷⁷⁾ . ومن آراء اخر غير صحيحة انجرت
 مع عبادة الصنم ⁽¹⁵⁷⁷⁾ مثل مشعبد ومتفائل وساحر وراق رقية ⁽¹⁵⁷⁸⁾
 وغيرها من قبيلها . واذا قرأت كل الكتب التى ذكرت لك يبين ⁽¹⁵⁷⁹⁾ 15
 لك ان السحر الذى تسمعه هو أفعال كانوا يفعلونها الصابئة ⁽¹⁵⁸⁰⁾
 والكسدانيين والكلدانيين ⁽¹⁵⁸¹⁾ واكثر ذلك كان في المصريين والكنعانيين
⁽¹⁵⁸²⁾ كانوا يوهمون بها ، او يتوهمون انها تفعل افعالا عجيبة غريبة

(1570) من : ت ، - : ج (1571) : ا ، الودوين والقربنوت : ت ج (1572) :
 ا ، والتيموت : ت ج (1573) الاقلاع : ت ج ، والاقلاع : ن (1574) : ا ،
 المصوت : ت ج (1575) : ا ، هلكوت عبوده زره : ت ج (1576) اغلاط : ت ،
 اغاليط : ج (1577) : ا ، عبوده زره : ت ج (1578) : ا ، معون ومنحش ومكشف
 وحوبر حبر : ت ج (1579) يبين : ت ، بين : ج (1580) في الاصل : الصابة (1581)
 الكسدانيين والكسدانيين : ت ، الكسدانيون والخلدانيون : ج (1582) والكنعانيين :
 ت ، - : ج

٦١٣

في الوجود. اما لشخص واحد اولاهل مدينة. وتلك الافعال التي يفعلها
السحرة لا يقضى⁽¹⁴⁸³⁾ القياس ولا يصدق العقل انها توجب شيئا بوجه
مثل ان يقصدوا لجمع نبات معلوم في وقت معلوم ، او | يؤخذ من (٧٨-ب) م
الشيء الفلاني عدد كذا ومن الآخر عدد كذا. وهو باب واسع جدا انا
5 احصره لك في ثلاثة انواع :

احدها ما يتعلق بشيء من الموجودات نباتا كان او حيوانا او
معدنا⁽¹⁵⁸⁴⁾

والثاني ما يتعلق بتحديد زمان تعمل فيه تلك الاعمال.

والثالث افعال⁽¹⁶⁸⁵⁾ انسانية تُفعل مثل | الرقص أو تصفيق⁽¹⁵⁸⁶⁾ (٢٨٣-ب) ج

10 اليدين او الصياح أو الضحك أو القفز على فرد رجل أو الاستلقاء على
الارض ، أو حرق شيء أو تدخين بدخنة⁽¹⁵⁸⁷⁾ معلومة ، أو كلام
يتكلم به مفهوم ، أو غير مفهوم. فهذه هي انواع اعمال السحر.

فثم افعال⁽¹⁵⁸⁵⁾ سحر لا تتم الا بجميع هذه الافعال كلها ، مثل ان
يقولوا : تؤخذ كذا وكذا ورقة من النبات الفلاني ، او يكون اخذها
15 والقمر في البرج الفلاني وهو في وتد⁽¹⁸⁸⁸⁾ الشرق او في⁽¹⁵⁸⁹⁾ غيره من
الاورتاد⁽¹⁵⁹⁰⁾ ، ويؤخذ من قرون الحيوان الفلاني ، او من وسخه
او من شعره ، او من دمه قدر كذا والشمس في وسط السماء مثلا ، او
في موضع محيز ، ويؤخذ من المعدن الفلاني او عدة معادن ، وتُسبك
بطالع كذا والكواكب على نصبة⁽¹⁵⁹¹⁾ كذا ، ثم تتكلم وتقول كذا ،
20 و انت تبخر بتلك الاوراق ، ونحوها لتلك الصورة المسبوكة فيجري كذا.

(1583) يقضى : ت ، يقتضى : ج (1584) نباتا .. حيوانا .. معدنا : ت ، نبات ..
حيوان .. معدن : ج (1585) افعال : ت ، اعمال : ج (1586) تصفيق : ج ، تصفيق : ت
(1587) بدخنة : ت ، بادخنة : ج (1588) وتد : ت ، وقت : ج (1589) في :
ت ، - : ج (1590) الاورتاد : ت ، الاوقات : ج (1591) نصبة : ت ج ،
نسبة : ن

- و ثم افعال سحر يزعمون انها تم بواحدة (1592) من هذه الانواع .
 واكثر هذه الأعمال السحرية يشترطون فيها ان تكون الفاعلات نسوة
 ضرورة كما تجدهم ، ذكروا في استنباط المياه ان عشرة نسوة ابكار
 يلبسن الحلى والثياب الحمر ، ويرقصن ، ويزحفن | مقبلات ، ومدبرات م (٧٩-١)
 الى خلاف (1593) و يُشِيرْنَ الى الشمس (1591) . وتام ذلك الفعل الطويل 5
 حتى يخرج الماء بزعمهم . وكما يذكرون ان اربع نسوة يستلتن على
 ظهورهن ، ويرفعن ارجلهن متفحجات (1595) ، ويقلن كذا ، ويفعلن
 كذا ، وهو على هذا الوضع القبيح فيرتفع البرد النازل على ذلك الموضع .
 وكثير من هذه الخرافات و الهذيان لا تجدهم قط يشترطون في فعلها
 الا النساء . ولا بد في اعمال السحر كلها (1596) من لحظ امر الكواكب اعنى 10
 انهم يزعمون ان هذا النبات هو (1597) من قسمة الكوكب الفلانى . وكذلك
 كل حيوان وكل معدن ينسبونه لكوكب . وكذلك يزعمون ان تلك الافعال
 التى يفعلها السحرة (1598) هى انواع عبادات لذلك الكوكب ، ويرضيه
 ذلك الفعل او (1599) ذلك القول او البخور . ولذلك يفعل لنا ما نريد .
 وبعد هذه المقدمة التى تصح عندك من قرائتك (1600) كتبهم الموجودة 15
 الان بايدنا التى قد عرفتكم بها . اسمع كلامى : لما كان روم الشريعة كلها
 (1601) وقظها الذى (1602) عليه تدور هو ازالة عبادة الصنم (1603) ومحو
 اثرها ، وان لا يتخيل فى كوكب من الكواكب انه يفر ، او ينفع فى شئ
 من هذه الأحوال الموجودة لاشخاص الناس . لان هذا الرأى هو الداعى
 لعبادتها ، لزم بالضرورة ان يقتل كل ساحر ، لان الساحر . هو عابد 20

(1592) بواحدة : ت ، بواحد : ح (1593) خلاف : ت ، خلف : ج (1594)
 الى الشمس : ت ، الشمس : ج (1595) متفجحات : ت ، متفجحات : ج (1596) كلها :
 ت ج ، كله : ن (1597) هو : ت ، - : ج (1598) التى ... السحرة : ت ج ، التى
 يفعلها يفعل لهم السحر : ن (1599) او : ت ، و : ج (1600) قرائتك : ت ج ، قراءة : ن
 (1601) كلها : ت ، كله : ج (1602) الذى : ت ، التى : ج (1603) ا ، عبوده
 زره : ت : ج

عبادة الصنم⁽¹⁶⁰⁴⁾ بلا شك لكن بطرق⁽¹⁶⁰⁵⁾ خاصة غريبة غير طرق
عبادة الجمهور لتلك الالهة ،. ولكون تلك الافعال كلها انما اشترطه
في جلّتها ان يفعلها⁽¹⁶⁰⁶⁾ النساء ، قال : | ساحرة لا تستيق⁽¹⁶⁰⁷⁾ . (٧٩ - ب) م
وايضا لشفقة الناس بالطبع على قتل النساء. ولذلك ايضا بين في عبادة
الصنم⁽¹⁶⁰⁸⁾ خاصة رجل او امرأة⁽¹⁶⁰⁸⁾ وكرّر وقال : ذلك الرجل او
5 تلك المرأة⁽¹⁶⁰⁹⁾ ، مالم يجيئ مثل ذلك لا في⁽¹⁶¹⁰⁾ انتهاك حرمة السبب
الصنم⁽¹⁶¹¹⁾ ولا في غيره. وعلة ذلك كثرة الشفقة عليهن بالطبع.

ولما كانت السحرة يزعمون بسحرم انه يؤثر ، وانهم بتلك الافعال
يطردون حيوانات مؤذية عن القرى كالاسود⁽¹⁶¹²⁾ والثعابين ونحوها.
10 ويزعمون ايضا بانهم بسحرم يدفعون⁽¹⁶¹³⁾ انواع اذيات عن النبات كما
تجدلهم افعالا يزعمون انها تمنع نزول البرد ، وافعالا تقتل الدود من
الكرمات حتى لا تهلكها. وقد طولوا في قتل دود الكرمات اعنى الصابئة⁽¹⁶¹⁴⁾
بتلك الطرق الآمورية⁽¹⁶¹⁵⁾ المذكورة في كتاب الفلاحة النبطية. وكذلك
يزعمون ان لهم افعالا تمنع من تساقط اوراق النبات والثمر. فلاجل هذه
15 الامور المشهورة حينئذ ضمن في : كلام العهد⁽¹⁶¹⁶⁾ ان بعبادة
الصنم⁽¹⁶¹⁷⁾ .

وتلك اعمال السحر التي يزعمون انها تبعد عنكم هذه الاذيات بها
تحل تلك الآفات بكم⁽¹⁶¹⁸⁾ قال : واطلقت عليكم وحشى الصحراء

(1604): ا ، عوبد عبوده زره: ت ج (1605) بطرق: ت ، بطريق: ج (1606) يفعلها:
ت ، يفعله: ج (1607): ع [الخروج ١٧/٢٢] ، مكشفه لا تحيه: ت ج (1608) [التثنية
١٧/٢] ايش او ايشه: ت ج (1609): ع [التثنية ١٧/٥] ، ات هايش دهوا اوات هايشه
ههيا: ت ج (1610) لا: ج ، -: ت (1611): ا ، بطول شبيت: ت ج (1612)
كالاسود: ت ج ، كالاسودة: ن (1613) يدفعون: ت ، يرفعون: ج ن (1614) في الاصل:
الصابئة (1615): ا ، درك هامري: ت ج (1616): ع [التثنية ١٧/٢٩] ، دبري هبريت
ت ج (1617): ا ، عوبده زره: ت ج (1618) بكم: ت ، -: ج

فتشاكلكم⁽¹⁶¹⁹⁾ وقال: رسل فيهم انياب الوحوش مع حمة زواحف الارض⁽¹⁶²⁰⁾ ،
وقال: ثمر ارضك يستولى عليك الجراد⁽¹⁶²¹⁾ . وقال: وتغرس كروما
وتفلاحها وخررا لا تشرب ولا تدعى بل ياكلها الدود⁽¹⁶²²⁾ وقال :
يكون لك زيتون في جميع تخمك، وزيت لا تدّهن بل ينثر زيتونك⁽¹⁶²³⁾ .

- ٥ جملة الامر ان كل ما تحيلوا به عابدين عبادة الصنم⁽¹⁶²⁴⁾ لتخليد | م (٨٠-١)
عبادتها من ايهام الناس بدفع اذيات مخصوصة وجلب⁽¹⁶²⁶⁾ منافع مخصوصة
ضمن في كلام العهد⁽¹⁶¹⁶⁾ ان بعبادتها تفقد تلك المنافع وتحل تلك
الاذيات . فقد تبين لك ايها الناظر لاي شئ قصد الكتاب لتلك جزئيات
اللغات والبركات⁽¹⁶²⁷⁾ المضمنة في كلام العهد⁽¹⁶¹⁶⁾ وخصصها دون
غيرها . فاعلم قدر هذه الفائدة العظيمة ايضا .

10

- ١٠ (٢٨٤-١) ج وللابعاد عن جميع اعمال السحر نهى عن عمل شئ من سيرهم |
ولو مما يتعلق باعمال الفلاحة⁽¹⁶²⁸⁾ والرعاية ، ونحوها اعني كل ما يقال
انه ينفع مما لا يقتضيه النظر الطبيعي الا يجري بزعمهم مجرى الخواص ،
وهو قوله : ولا تجروا على رسوم الامة⁽¹⁶²⁹⁾ وهي التي يسمونها قدس
سرهم⁽¹⁶³⁰⁾ الطرق الامورية⁽¹⁶¹⁵⁾ لان تلك فروع اعمال السحرة ، لانها 15
امور لا يقتضيه قياس طبيعي فهي تجر اعمال السحر التي هي مستندة
لامور نجومية ضرورة فيتدحرج الامر لتعظيم الكواكب وعبادتها .

(1619) : ع [الاحبار ٢٦/٢٢] ، و مثلحق بكم ات حيث هسهه وشكله اترككم :
ت ج (1620) : ع [الثانية ٢٤/٣٢] : وشن ههوت اشلع بم عم زحل عفر: ت ج
(1621) : ع [الثانية ٤٢/٢٨] ، فرى ادمتك [- وكل عسلك : ت] يرش هصلصل : ت ج
(1622) : ع [الثانية ٣٩/٢٨] ، كرميم قطع و عبدي وين لا تشه ولا تاجوركي تاكنو
هتولمت : ت ج (1623) : ع [الثانية ٤٠/٢٨] ، زيتيم ههولك بكل جهولك وشن لا تسوك كي
يشل زيتك : ت ج (1624) : ا ، هويدي عبوده زره : ت ج (1626) بدفع .. جلب : ت
ج ، انها تدفع ... وتجلب : ن (1627) : ا ، القلوت والبركوت : ت ج (1628) باعمال
الفلاحة : ت ، بالفلاحة : ج (1629) : [الاحبار ٢٤/٢٠] ، ولا تلكو بحقوت مجوى : ت ج
(1630) : ا ، ز . ل : ت ، - : ج

وقالوا بتبصريح: كل ما فيه شيء من الطبابة فليس هو من رسوم الآمو

ريين⁽¹⁶³¹⁾ يعنون ان كل ما يقتضيه النظر الطبيعى هو الجائز ، وغير ذلك

حرام . ولذلك لما قيل: الشجرة التى تسقط ثمرها ، مشحونة بالاحجار

ومصبوغة بالحمرة⁽¹⁶³²⁾ اعترض هذا العمل وقيل⁽¹⁶³³⁾ : لما ذامشحونة

5 بالاحجار؟ لعلها لتنقص قوتها لكن (لماذا) مصبوغة بالحمرة؟⁽¹⁶³⁴⁾

فقد تبين ان رسمه بالمغرة ، وكل ما شابهه مما لا قياس يقتضيه ، يحرم

فعله كأنها الطرق الآمورية⁽¹⁶³⁵⁾ وكذلك قالوا فى : جنين الحيوان المقدس

يقبر⁽¹⁶³⁶⁾ | قالوا : لا يُعلّق على الشجر ولا يقبر فى ملتقى الطرق لان

تلك سيرة الامورين⁽¹⁶³⁷⁾ . وعلى ذلك⁽¹⁶³⁸⁾ فقس ، ولا يصعب عليك

10 تلك التى اباحوها مثل : مسمار المصلوب وسن الثعلب⁽¹⁶³⁹⁾ لان تلك فى تلك

الازمنة يُظنّ بها انها اخرجتها التجربة فصارت كأنها طبابة⁽¹⁶⁴⁰⁾ وتجبرى

مجبرى تعليق الفأونيّا⁽¹⁶⁴¹⁾ على المصروع واعطاء خرق الكلب لاورام

الحلق والبخور بالخل والمرقشيثا⁽¹⁶⁴²⁾ لاورام الوترات⁽¹⁶⁴³⁾ الصلبة. فان

كل ما صحّت تجربته مثل هذه ، وان لم يقتضه قياس فيحلّ فعله فانه

15 كالطبابة⁽¹⁶⁴⁴⁾ ، ولحق باسهال المسهلات .

فحيصل هذه الغرايب من قولى ايها الناظر وصنّها : فانها اكليل

نعمة لرأسك واطواق لعنقك⁽¹⁶⁴⁵⁾

(1631): ا ، كل شيش بوشوم رفواه اين بوشوم دركى هامورى : ت ج (1632): ،

ايكن شهوا مشير فيدريو طوعنو بابنيم وسوقرو بسقرا : ت ج (1633) ونيل : ت ، - ، ج

(1634) : ا ، بشلا طوعنو بابنيم كى هيكي دلکوش حيله الا سوقرو [بسقرا - ج] ورجو :

ت ج (1635) : ا ، مشوم دركى هامورى : ت ج (1636) : ا ، شليا شل مقدشين تقبر :

ت ج (1637) : ا ، اين تولين اوتة بايلن واين قوبرين اوتة بفرشت دركيم مفى دركى

هامرى : ت ج [حولين ١٧٧] (1638) ذلك : ت ، هذا : ج (1639) : ا ، مسمر

مصلوب وشن هشوعلى : ت ج (1640) : ا ، مشوم رفواه : ت ج (1641) الفاونيا : ت :

الفاونيا : ج ن (1642) المرقشيثا : ج ، المرقشيثا . ت (1643) الوترات : ت ،

اليد رات : ج (1644): ا ، مشوم رفواه : ت ج (1645) : ع [الامثال ١/٩] ، كى لويوت

حن هم اراشك وعنقيم لجرجرتيك :

وقد بينا في تاليفنا الكبير ان حلق طرف الرأس وطرف اللحية ⁽¹⁶⁴⁶⁾ حُرِّم من اجل كونه زى كهنة الشرك ⁽¹⁶⁴⁷⁾ وهى العلة ايضا فى تحريم الثوب المختلط ⁽¹⁶⁴⁸⁾ لان هكذا كان زى الكهنة ⁽¹⁶⁴⁹⁾ : ايضا يجمعون بين النبات والحيوان فى اللباس ، ويكون خاتم من احد المعادن فى يده تجدد ذلك منصوفا فى كتبهم .

5

وهى العلة ايضا فى قوله : لا تكن ادوات الرجال على النساء ولا يلبس الرجل لباس النساء ⁽¹⁶⁵⁰⁾ تجده فى كتاب « طمطم » ⁽¹⁶⁵¹⁾ يامر أن يلبس الرجل ثوب امرأة مصبوغة ⁽¹⁶⁵²⁾ عندما يقف للزهرة وتلبس المرأة الدرع ، وآلات السلاح عند الوقوف للمريخ . وفيه ايضا عندى علة اخرى وذاك ان هذا الفعل محرك للشهوات ، وموجب لآواع فسوق . 10

(٨١-١) م واما تحريم الاستنفاع بعبادة الصنم ⁽¹⁶⁵³⁾ ، فبين جدا لانه قد يتخذها ليكسرهما ⁽¹⁶⁵⁴⁾ فيقيها فتصير له مكيدة ⁽¹⁶⁵⁵⁾ وحتى لو كُسرَت وسُبكت او بيعت لأمة ⁽¹⁶⁵⁶⁾ لحُرِّم الاستنفاع بشمها . وعلة ذلك لانه كثيرا ⁽¹⁶⁵⁷⁾ ما يعتقد الجمهور الامور الاتفاقية اسبابا ذاتية ، كما تجد اكثر الناس يقول : انه منذ سكن هذه الدار ، او منذ ⁽¹⁶⁵⁸⁾ اشترى هذه الدابة ، او هذه الالة 15 استغنى ، وكثر ماله ، وانها كانت مباركة عليه . فقد كان يتفق لشخص ما ان ينجح تجره ، او يكثر ماله ، من ذلك الثمن ، فيظن ⁽¹⁶⁵⁹⁾ ذلك

(1646) : ا ، فات راش وفات زقن : ت ج (1647) : ا ، كورمى عبوده زره : ت ج (1648) : ع [الثانية ١١/٢٢] ، الشمطز : ت ج (1649) : ا ، الكومرين : ت ج (1650) : ع [الثانية ٥/٢٢] ، لاييه كل جبر عل اش لا يلبس جبر سملت اش : ت ج (1651) ططم : ت ، طمطم : ج (1652) مصبوغا : ت ، مصبوغ : ج (1653) : ا ، عبوده زره : ت ج (1654) يكسرها : ت ، ليكسرها : ج (1655) : ا ، موقش : ت ج (1656) : ا ، لجوى : ت ، من جوى : ج (1657) كثيرا : ت ، كثير : ج (1658) منذ : ت ج ، - : ن (1659) فيظن : ت ، فظن : ج

سببا. وان بركة تلك الصورة المبيعة ، اوجبت (1660) له ذلك فيعتقد فيها ، ما زوم الشريعة كله ضد هذا الاعتقاد ، كما يبين (1661) من جميع نصوص التوراة .

وهذه هي العلة بعينها في تحريم الاستنفاع بزي العباداة وبتقدمة الى

5 الاصنام (1662) وآلاتها (1663) كي نسلم (1664) من تلك الظنة ، لانه كان

اعتقادهم في ذلك الزمان فيها عظيما ، وانها تحمي وتميت ، وان كل خير وشرمها ، اعنى من الكواكب ، ولذلك استوثقت الشريعة في ازالة ذلك الرأى بالعهود والشهادة والأيمان المغلظة واللعنات (1665) المذكورة. وحذر من اخذ شئ منها ، والاستنفاع به . واعلمنا تعالى انه ان اختلط من

10 ثمنها شئ في مال الانسان ، فهو يتلف المال ويبيده وهو قوله : فلا تُدْخِلْ بَيْتَكَ رِجْسًا ثَلَاثًا تَكُونُ مُبْهَسَلًا مِثْلَهُ الْخ (1666) . فهاهيك ان

تعتقد فيها بركة. واذا تتبع آحاد الفرائض (1667) كلها التي جاء في عبادة

الصنم (1668) وجدتها بينة العلة، وهي ازالة تلك الآراء الفاسدة ، والبعد (٨١-ب) م

عنها الى طرف آخر.

15 ومما ننبه عليه هو ان الذين يضعون الآراء الكاذبة التي لا اصل

لها ، ولا فائدة فيها ان يَحْتَالُوا في تثبيت اعتقادها بان يذيعوا (1669) في

الناس بان من لم يفعل ذلك الفعل المخلد لذلك (1670) الاعتقاد ، تحل به

الآفة الفلانية. وقد (1671) يتفق ذلك بالعرض يوما ما لشخص ، فيروم

ذلك الفعل ، ويتبع ذلك الرأى. وقد علم من طبيعة الناس على العموم

(1660) اوجبت : ت ، اوجب : ج (1661) يبين : ت ، بين : ج (1662) :

ا ، بصفوى نعبد وبتقروبت عبوده زره : ت ج (1663) آلاتها : ت ، آلتها : ج (1664)

نسلم : ت ، يسلم : ج (1665) : ا ، والآلوت : ت ج (1666) : ع [الشفية ٢٦/٧] ،

ولاتبيا تعب ال بيتك و هييت حر كهو وجو : ت ج (1667) : ا ، المصوت : ت ج (1668) :

ا ، عبوده زره : ت ج (1669) يذيعوا : ت ، يضموا : ج (1670) انلك : ت ، لهذا :

ج (1671) وقد : ت ، فقد : ج (1672) فيرو : ت ، فيرو : ج ن .

(٢٨٤ - ب) ج ان اشد حذرهم ، وخوفهم ، انما هو على ذهاب المال والولد (1673). فلذلك
اشهروا عبدة النار في تلك الازمنة ان كل من لا يجيز ابنه او ابنته في النار
(1671) يموتون اولاده. فلا شك ان من اجل هذه الشناعة ، بادر كل احد
لفعله لشدة الشفقة والتوقع على الولد ، ولنزارة ذلك الفعل ولسهولته (1675)
الان ليس ثم شيء الا تجوز به على النار ، ولا سيما يكون امر الاولاد
الاصاغر مسلما للنساء. ومعلوم مسرعة انفعالهن وضعف عقولهن على
العموم. فلذلك قاومت الشريعة هذا الفعل جدا ، وجاء فيه من التاكيد
ما لم يجئ في سائر انواع عبادة الصنم (1668) لكي ينجس مقدسى ويدنس
اسمى القلوس (1676).

ثم اخبر الصادق عن الله تعالى (1677) وقال : ان هذا الامر الذي
نفعلونه (1678) ليعيش الولد بهذا الفعل يببئ الله فاعله ، ويستأصل نسله قال :
جعلت وجهي ضد ذلك الانسان وضد عشيرته الخ (1679). واعلم ان آثار
ذلك الفعل باقية الى اليوم لشهرته (1680) ، كان في العالم | انت ترى القوابل
ياخذن الاصاغر في القهط ويلقن بخورا ليس بالطيب الريح على النار
ويحركن (1681) الاصاغر على ذلك البخور من فوق النار وهذا ضرب (1682)
من التجوز على النار (1683) بلا شك ، لا يحل عمله. فتأمل خباثة واضع
(1684) هذا الرأي ، كيف خلده بهذا الخيال حتى قاومته الشريعة ،
آلافاً من السنين ، ولم يمتح اثره.

(1673) الولد : ت ، الاولاد : ج (1674) : ع [التثنية ١٨ / ١٠] لا [لم : ج]
يعبر بنو [و بنو - : ج] باش : ت ج (1675) لسهولته : ت ، سهولته : ج (1676) :
ع [الاحبار ٢٠ / ٣] ، لمن طها ات مقدش ولخلل ات ثم مقدش : ت ج (1677) تعالى :
ت ، - : ج (1678) تفعلونه : ت ، يفعلونه : ن فعلونه : ج (1679) : ع [الاحبار
٢٠ / ٥] ، وسمى ات فن بايش ههوا وبشفحتو وجو : ت ج (1680) لشهرته : ت ج ،
لشهرة ماكان : ن (1681) يحركن : ت ، يحركون : ج (1682) ضرب : ت ، الضرب :
ج (1683) : ا ، الهمبره باش : ت ج (1684) واضع : ت ، وضع : ج

- وكذلك ايضا فعل عابدو عبادة الصنم⁽¹⁶⁸⁵⁾ في امر الاموال ،
وسنوا ان تكون شجرة واحدة للمعبود ، وهى العشتروت⁽¹⁶⁸⁶⁾ تؤخذ
غلثها ويقرب بعضها وتؤكل بقيتها في بيت الاصنام⁽¹⁶⁸⁷⁾ ، كما بينوا في احكام
العشتروت⁽¹⁶⁸⁶⁾ . وكذلك رسموا أن أول ثمرة تخرجها كل شجرة ما كول
5 ثمرها يفعل به ذلك اعنى يقرب بعضه ، ويؤكل بعضه في بيت الاصنام⁽¹⁶⁸⁷⁾
واساعوا ايضا بان اى شجرة لم يفعل هذا باول غلثها جفت تلك
الشجرة او يسقط⁽¹⁶⁸⁸⁾ ثمرها ، او تقل غلثها او تعثرها⁽¹⁶⁸⁹⁾ آفة كما اشاعوا
ان كل ولد لا يُجاز في النار يموت.
- فبخوف الناس على اموالهم بادروا ايضا لذلك فقاومت الشريعة هذا
10 الرأى ، وامر تعالى بحرق كل ما تنبت الشجر⁽¹⁶⁹⁰⁾ المطعمة في مدة ثلث
سنين ، لان بعضها تثمر بعد سنة ، وبعضها تثمر اول غلثها بعد سنتين ،
وبعضها بعد ثلاث. وهذا هو الاكثرى لمن يغرس كما شاء⁽¹⁶⁹¹⁾ الناس
ان يفعلوا باحد الثلاثة اوجه المشهورة وهو : الغرس والترقيد والتطعيم
⁽¹⁶⁹²⁾ . ولا يلتفت لمن يزرع نواة⁽¹⁶⁹³⁾ او عَجَمَة اذ الشريعة لا تعلق
15 الاحكام | الا بالامر الاكثرى . واكثر ما تطعّم اول غلة الغرس⁽¹⁶⁹⁴⁾ (٨٢-ب) م
في ارض اسرائيل ثلث سنين. وضمن لنا تعالى ان باتلاف هذه الغلة
الاولى وافسادها تكثر غلة الشجرة ، قال : فيزاد لكم في غلته⁽¹⁶⁹⁵⁾
وامر باكل ثمر الغرس امام الرب في السنة الرابعة⁽¹⁶⁹⁶⁾ ، عوضا من اكل
الباكورة في بيت الاصنام⁽¹⁶⁹⁷⁾ ، كما بينا.

(1685) : ا ، هوبدى [كورى : ج] عبوده زره : ت ج (1686) : ا ، الاشره :
ت ج (1687) : ا ، عبوده زره : ت ج [المعنى الحرقى «عبادة غريبة» يعنى عبادة الصنم]
(1688) يسقط : ت ، تساقط : ج ، تسقط : ن (1689) تمرّيتها : ت ج ، تعديها : ن (1690)
الشجر : ت ، الشجرة : ج (1691) شان : ت ، شاء : ج (1692) : ا ، نطيمه وهبركه
وهركه : ت ج [قارن : مشته شبعيت ٦/٢] (1693) نواة : ت ج ، نوية : ن ، نواية :
ى (1694) : ا ، النطيمه : ت ج (1695) : ع [الاحبار ٢٥/١٩] ، لھوسيف لكم تبواتو :
ت ج (1696) : ا ، نطع ربمى لفى الله : ت ج [انظر : الاحبار ٢٤/١٩ مشته معشر شى
٤/٥] (1697) : ا ، المرله في بيت عبوده زره : ت ج

- ومما ذكروه ايضا قدام عابدى الاصنام ⁽¹⁶⁹⁸⁾ في تلك الفلاحة
النبطية انهم كانوا يفتنون اشياء ذكروها ويحرسون لها حلول الشمس
ببروج معلومة، واعمال بحرية كثيرة. وزعموا ⁽¹⁶⁹⁹⁾ ان ذلك الشئ يكون
مُحصداً عند كل احد، متى ما غرس شجرة مطعمة، ذرّ حولها او معها
من ذلك الشئ المُعَقَّن، فيسرع نبات الشجرة وتثمر في اسرع وقت على
غير العتاد. وذكروا ان هذا باب عجيب مجرى الطلسمات، وانه
اغرب ابواب السحر في اسراع خروج ثمر ما يخرج. وقد بينا لك،
واعلمناك هرب الشريعة من تلك اعمال السحر كلها. فلذلك حرمت
الشريعة كل ما تنبت الشجر المطعمة ثلث سنين من يوم غرسها. فلا ⁽¹⁷⁰⁰⁾
حاجة لاسراع ⁽¹⁷⁰¹⁾ نباتها على ما كانوا يزعمون. وبعد ثلث سنين يكمل
اخراج ثمر اكثر الشجر المطعمة في الشام على مجرى طبيعتها ولا يلتجأ ⁽¹⁷⁰²⁾
لذلك العمل السحري المشهور الذي ⁽¹⁷⁰³⁾ كان عندهم. فافهم هذه العجيبة
⁽¹⁷⁰⁴⁾ ايضا.

- ومن الآراء المشهورة في تلك الازمنة التي خلّدها الصابئة ⁽¹⁷⁰⁵⁾
انهم قالوا في تركيب الشجر نوع في نوع آخر ان ذلك اذا فُعل | بطالع ^(1-٨٢)
كذا وُبُخِرَ بكذا ودُعِيَ بكذا في وقت التركيب ينجى من ذلك المركب
شئ يزعمون انه ينفع منافع عاقيمة، اكشف ما ذكروه في اول الفلاحة
في تركيب الزيتون في الاُتْرُج. والاصح عندي ان «كتاب الادوية»
⁽¹⁷⁰⁶⁾ الذي : كنز حرقيا هو ⁽¹⁷⁰⁷⁾ من هذا القبيل كان بلا شك. وكذلك

ذكروا ايضا ان عند تركيب نوع في نوع غيره ينبغي ان يكون الغصن ²⁰

(1698): ا ، عوبدى عبوده زره : ت ج (1699) رعموا : ت ، يزعمون : ج (1700)
فلا : ت ، فلاي : ج (1701) لاسراع : ت ، اسراع : ج (1702) يلتجأ : ت ، يلتجئ :
ج ن . (1703) الذو : ت ، . . ج ن (1704) المجيبة : ت ، المجانب : ج (1705)
في الاصل : العابة (1706) ا ، سفر رفوات : ت ج (1707) ا ، جتز حرقيهو
ت ج [برکوت ١٠ ب ، فحيم ١٦ ا]

الذى يراد تركيبه في يد جارية حسنة ، ورجل ياتيها اتيانا قبيحا ذكروه
قالوا : وعند مناسبتها هذا الفعل تركب المرأة الغصن في الشجرة.

- ولا شك ان هذا كان قد شهر وما بقي احد يعمل | سواء وبخاصة (٢٨٥-١) ج
لما اقترن به من لذة النكاح مع الطمع في تلك المنافع. فلذلك حرمت
5 الاختلاطات (1708) اعني تطعيم شجر بشجر (1709) لنبعد (1710) من اسباب
عبادة الصنم (1711) ومن مكروهات (1712) مناكهم الخارجة عما في الطبع.
ومن اجل تطعيم الشجر (1713) ، حرّم الجمع بين اى نوعين من الذراري
(1714) ولو بالمجاورة، انت اذا تأملت ما روى من فقه هذه الفريضة (1715)
تجد : تطعيم الشجر يعاقب بالجلدة في كل مكان كما في التوراة (1716) لانه
10 اصل النهى وان اختلاط الانواع المختلفة (1717) اعني المجاورة لا تُحرّم
(1718) غير في ارض اسرائيل (1719). وكذلك ذكروا ببيان في تلك الفلاحة
ان كانت سيرتهم ان يزرعوا شعيرا وزيبيا معا وزعموا ان لا يصلح الكرم
الا بذلك.

- فحرمت الشريعة الكرم المتنوع البذور (1720) و امرت بحرق
15 الجميع لان رسوم الامم (1721) كلها اتى كانوا يزعمون انها خواص ،
ولو | شئ لا يكون فيه رائحة عبادة الصنم (1711) يُحرّم كما بينا في قولهم : (٨٣- ب) م
لا يعلق على الشجر الخ (1722) و حرمت كلها اعني رسومهم (1723).

(1708) : ا ، الكلايم : ت ج (1709) : ا ، هرکت ايلن بايلن : ت ج (1710)
لنبعد : ت ج ، لیبعد : ن (1711) : ا : عبوده زره : ت ج . (1712) : ا ، توعبوت :
ت ج (1713) : ا ، هرکت ايلن [+ بايلن : ج] : ت ج (1714) : ا ، الزرعيم : ت ج
(1715) : ا ، المصره : ت ج (1716) : ا ، هرکت ايلن لوقين عليه من هتوره بكل مقوم :
ت ج [قدوشين ٣٩ - ١] (1717) : ا ، كلاى زرعيم : ت ج (1728) : تحرم :
ت ، تحريم : ج (1719) : ا ، ارض يسرائيل : ت ج (1720) : ا ، كلاى حکرم : ت ج
(1721) : ا ، حقوق مجوم : ت ج (1722) : ا ، انظر الرقم 1637 (1723) : ا ،
حقوتيم : ت ج

التي تسمى طرق الآموريين⁽¹⁷²⁴⁾ لما تجرّ إليها من عبادة الصنم⁽¹⁷¹¹⁾ اذا تأملت سيرهم في فلاحهم ، نجد انواع فلاحه⁽¹⁷²⁵⁾ تستقبل فيها كواكب و انواعا⁽¹⁷²⁶⁾ تستقبل فيها النيران. وكثيرا⁽¹⁷²⁷⁾ ما يوقتون طوالع للزراعة وبحورات ودورات يدورها الذي يغرس او يزرع منهم من يرى ان يدور خمس دورات للخمسة درارى والنيران.

ويزعمون ان هذه كلها خواص مفيدة جدا في الفلاحة ليربطوا الناس لعبادة الكواكب ، فحرمت تلك رسوم الامم⁽¹⁷²¹⁾ كلها على العموم وقال : ولا تجروا على رسوم الامم الخ.⁽¹⁷³⁰⁾ وما كان منها اشد شهرة و فشا او فيه نصريح بنوع عبادة الصنم⁽¹⁷¹¹⁾ خصّص فيه الحرمان مثل الباكورة والخلط بين الانواع ، والكرم المتنوع البذور⁽¹⁷³¹⁾ ، والعجب¹⁰ عندى من قول الربى يوشيا في الكرم المتنوع البذور⁽¹⁷²⁰⁾ وهو⁽¹⁷³²⁾ سنة حتى ان يزرع الحنطة والشعير وبذور الكرم برى يد واحدة⁽¹⁷³³⁾ لا شك انه اطالع على اصل هذه القصة من طرق الآموريين⁽¹⁷³⁴⁾ . فقد تبين لك بياننا لا شك فيه ان تحريم الثوب المختلط والباكورة والكرم المتنوع البذور⁽¹⁷³⁵⁾ من اجل عبادة الصنم⁽¹⁷¹¹⁾ وان تحريم رسوهم⁽¹⁷²³⁾ المشار¹⁵ إليها لما تجرّ إليه من عبادة الصنم⁽¹⁷¹¹⁾ كما بينا.

(1724) : ا ، دركى هامورى : ت ج (1725) فلاحه : ت ، الفلاحه : ج (1726) انواعا : ت ، انواع : ج (1727) كثيرا : ت ، كثير : ج (1728) سبع دورات : ت ج ، لسبعة درارى : ن (1729) الخمسة : ت ، للسبعة : ج (1730) : ع [الاحبار ٢٣/٢٠] ، لا تملكو محقوت هجوى وجو : ت ج (1731) : ا ، المرله والكلايم وكلاي هكرم : ت ج (1732) وهو : ت ، وهى : ج (1733) : ا ، هللكه عد شيز رغ حطه وسمره و حمرن بمفولت يد : ت ج [برکوت ٢٢ - ١ ، قدوشين ٣٩ - ١] (1734) : ا ، مدركى هامرى : ت ج (1735) : ا ، الشعلنز والمرله والكلايم : ت ج

م (١-٨٤)

فصل لـ [٣٨]

الفرائض (١٧٣٦) التي تشتمل عليها الجملة الثالثة هي التي احصيناها في قوانين المعرفة (١٧٣٧) وفائدتها كلها بيّنة واضحة لانها كلها اخلاق بها تصلح (١٧٣٨) حال المعاشرة بين الناس. وذلك من البيان في حيز (١٧٣٩) 5 لا احتاج ان اطول فيه. واعلم ان في بعض (١٧٤٠) الفرائض (١٧٤١) ايضا ما القصد به حصول خلق نافع. وان كانت اعمالاً مآ، ويظن بها انها حكم الكتاب (١٧٤٢) للاغاية ونحن نبينها واجدة واحدة في مواضعها. واما هذه التي احصيناها في قوانين المعرفة (١٧٣٧) فهي كلها مصرّح بها ان القصد بها حصول تلك الاخلاق الكريمة.

فصل لـ [٣٩]

10

الفرائض (١٧٣٦) التي تضمنتها الجملة الرابعة هي التي اشتمل عليها «كتاب البذور» (١٧٤٣) من تاليفنا غير المختلطات (١٧٤٤) وكذلك حكم القيّم والحرمات (١٧٤٥) وكذلك الفرائض (١٧٣٦) التي احصيناها في احكام المقروض والمقترض (١٧٤٦) والتي احصيناها في احكام العبيد (١٧٤٧). وهذه 15 الفرائض (١٧٣٦) كلها اذا تاملتها واحدة واحدة وجدتها ظاهرة الفائدة في رحمة الضعفاء والمساكين وتقوية الفقراء بوجوه مختلفة | وان لا يضيّق (١٨٤-ب) م على مضطر ولا يؤلم قلب شخص ضعيف الحال.

(١٧٣٦) : ا ، المصوت : ت ج (١٧٣٧) : ا ، هلكوت دعوت : ت ج (١٧٣٨) : ا ، تصح : ت ج (١٧٣٩) : حيز : ت ج ، حد : ن (١٧٤٠) : بعض : ت ، البعض : ج (١٧٤١) : ا ، المصوت : ت ، مصوت : ج (١٧٤٢) : ا ، جزيرت هكتوب : ت ج (١٧٤٣) : سفر زرعي : ت ج (١٧٤٤) : ا ، الكلايم : ت ج (١٧٤٥) : ا ، دين عريم وحريم : ت ج (١٧٤٦) : ا ، هلكوت ملوه ولود : ت ج (١٧٤٧) : ا ، هلكوت عبيد : ت ج

اما الهدايا للفقراء⁽¹⁷⁴⁸⁾ فامرها بين، كذلك امر الصدقات، والاعشار⁽¹⁷⁴⁷⁾ قد بين علتها : اذ ليس له نصيب وميراث معك⁽¹⁷⁵⁰⁾ . وقد علمت علة ذلك ليكون هذا السبب⁽¹⁷⁵¹⁾ بحملته منفردا للعبادة وعلم الشريعة لا يشتغل بمرث ولا بحصاد⁽¹⁷⁵²⁾ الا الله خالصا كما قال : يعلمون يعقوب احكامك واسرائيل شريعتك⁽¹⁷⁵³⁾ ، وتجد نص التوراة في مواضع :⁵ اللاوى والاجنبى واليتيم والارملة⁽¹⁷⁵⁴⁾ لانه يعد دائما في جملة الفقراء⁽¹⁷⁵⁵⁾ اذ لا فنية له .

اما العشر الثاني⁽¹⁷¹⁶⁾ فامر باخراجه في الاغتذاء فقط في اورشليم⁽¹⁷⁵⁷⁾ ايضا ليكون ذلك داعيا ضرورة للتصدق به، اذ لا يمكن تصريفه غير في الاكل ويسهل على الانسان تحصيله اولا باول، ويوجب الاجتماع¹⁰ في موضع واحد ليتأكد الاخاء والمحبة تأكدا كثيرا بين الناس .

واما الغرس لاربع سنين⁽¹⁷⁵⁸⁾ فانه مع ما فيه من رائحة عبادة الصنم⁽¹⁷¹¹⁾ لتعلقه بالباكورة⁽¹⁷⁵⁹⁾ كما ذكرنا فانه يجرى مجرى التقدمة⁽¹⁷⁶⁰⁾ والمعجين والبواكير⁽¹⁷⁶²⁾ واول الجزاز⁽¹⁷⁶³⁾ ، لانه جعل الاوائل كلها لله¹⁵ ليتمكن خلق الكرم، ويقل الشره في الاكل ، والتكسب⁽¹⁷⁶⁴⁾ . وكذلك

(1748) : ا ، متنوت عني : ت ج (1749) : ا ، التروموت والمشروت : ت ج (1750) : ع [التثنية ٢٩/١٤] ، كي اين لوحلق ونحله عمك : ت ج (1751) : ا ، الشبط : ت ج (1752) بحصاد : ت ، حصاد : ج (1753) : ع [التثنية ١٠/٢٣] ، يورو مشطليك ليقيب وتورتك ليسرال : ت ج (1754) : ا ، هلوى وهجر وهيتوم وهالمه : ت ج (1755) : ا ، العنيم : ت ج (1756) : ا ، معشر شفى : ت ج (1757) انظر التثنية ٢٩/١٤ - ٢٢ ، ١٣/٢٦ - ١٢ ، مشه : معشر شفى ١ - ٣ (1758) : ا ، نطع ربهى : ت ج (1759) : ا ، العرله : ت ج [المعنى الحرفى : الفرلة] (1760) : ا ، الترومه : ت ج [التثنية ١٨/٤] (1761) : ا ، الحله : ت ج [انظر العدد ٢٠/١٥] (1762) : ا ، البكوريم : ت ج [انظر الخروج ١٩/٢٣ ، ٢٦/٣٤ ، التثنية ٢/٢٦] (1763) : ا ، راشيت هجر : ت ج [انظر التثنية ١٨/٤] (1764) : ا ، التكسب : ت ، التكتب : ج

هذا المعنى بعينه في أخذ | الكاهن الذراع والفكين والكرش لان الفكين (٢٨٥ - ب) ج
(1765) من اول جثة الحيوان والذراع (1766) هو اليمين وهو ايضا اول مما تفرع
من الجفة والكرش (1767) ، اول الاحشاء كلها.

واما ذكرى البواكير (1768) ففيه ايضا خلق التواضع لانه هو الذى
5 ياخذ السل (1769) على اكتافه (1770) وفيه الاعتراف بافضال | الله وانعامه (٨٥ - ا) م
ليعلم الانسان (1771) ان من العبادة ان يذكر حالات ضيقته عند ما يوسع
عليه ، هذا الغرض مؤكّد في التوراة كثيرا : واذكر انك كنت عبدا الخ
(1772) لانه يخاف من الاخلاق المشهورة لكل من ربّي في نعمة اعنى الاغترار
(1773) والعجب واهمال الآراء الصحيحة : اكلت وشبعت وبنيت
10 بيوتا الخ (1774) وقال : فسّمين يشورون فرفس الخ. (1775) فلاجل هذا
التوقع امر بذكرى البواكير (1776) في كل سنة بين يديه تعالى وبمحضر
سكيبته .

وقد علمت ايضا تأكيد التوراة في تذكر الضربات (1777) التى نزلت
بالمصريين دائما : واذكر يوم خروجك من ارض مصر الخ (1778) ، وقال :
15 ولكي تقص على مسمع ابنك الخ (1779) وحق لهذا الامر ذلك ، لانه
القصص التى تحقق صحة النبوة والجزاء والعقاب. فكل فريضة (1780)
تؤدى لذكر شئ من المعجزات او (1781) لتخليد ذلك الاعتقاد فقد علم

(1765) : ا ، الكهن زروع طيم وقبه ... طيم : ت ج (1766) : ا ، وهزروع : ت ج
(1767) : ا ، وقبه : ت ج (1768) : ا ، مقرا بكوريم : ت ج انظر [التثنية ١٠/٢٦ - ٣]
(1769) : السل : ت ، سل : ج (1770) : ا ، عل كنفيو : ت ج (1771) الانسان : ت ج ،
الناس : ن (1772) : ع [التثنية ١٥/٥] ، وزكرت كى عبد هيت : ت ج (1773) : الاغترار :
ت ج ، الاغترار : ن (1774) : ع [التثنية ١٤/٨ - ١٢] ، فن تاكل وشبعت وبنيت وجو :
ت ج (1775) : ا ، انظر [التثنية ١٥/٣٢] : ويشمن يشرون ويمط وجو : ت ج
(1776) : ا ، بمقرا بكوريم : ت ج (1777) : ا ، المكوت : ت ج (1778) : ع [التثنية
٣/١٦] ، لمنى تركرات يوم صائك مارص مصرم : ت ج [كل يمي حوك : ج] (1779) :
ع [الخروج ٢/١٠] ، ولمن تسفر بازى بنك وجو : ت ج (1780) : ا ، مصوه :
ت ج (1781) : او : ت ، - : ج

فائدة تلك الفريضة (1782) وبيان قال في : بكور الناس والبهائم ولما تصلب
 فرعون عن ان يطلقنا الخ. ولذلك انا اذبح للرب الخ. (1783) وانما لم
 (1784) كان ذلك خصيصا ببقر وبضأن وحمار (1785). فبين جدا لان هذه هي
 الحيوانات الالهية التي تُربى وهي موجودة في اكثر المواضع ، وبخاصة
 في الشام ، وبخاصة عند اسرائيل الذين (1786) نحن كلنا رعاة عن اب عن
 5 جد : عبيدك رعاة غنم الخ (1787). اما الخيل والجمال فليست موجودة
 عند الرعاة على الاكثر ، ولا في كل موضع ، تأمل غزوة مدين ، لا تجد
 فيها من الحيوان غير بقروضا وأن وحمار (1785) ، لان نوع الحمار كان
 (٨٥ - ب) م ضروريا (1788) ، للناس كلهم ، وبخاصة لمن له شغل في الفحص (1789) :
 10 وقد صار لي بقر وحمير (1790)

اما الجمال والخيل فلا توجد في الاكثر الا عن آحاد ، وفي بعض
 المواضع . اما كسر رقبة بكر الحمار (1791) فلكون (1792) ذلك داعيا لفديته
 ضرورة ولذلك قيل : ان فرائض الفدية مقدمة على فرائض كسر الرقبة
 (1793). واما جميع الفرائض (1736) التي احصيناها في احكام عيد السبت
 والخمسين (1794). فمنها رحمة وتوسعة على الناس كافة كما نص : فيا كل 15

(1782) ، ا ، المصوه : ت ج (1783) : ع [الخروج ١٣ / ١٥] ، بكور ادم
 و بكور هـم ويهي كي هقشه فرعه لشلحنو وجو ، حل كن اتي زوبح لله وجو : ت ج (1784)
 لم : ت ، - : ج ن و انما كون : ي (1785) : ا ، وبصان و حمور : ت ج (1786) الدين :
 ج ، الذي : ت (1787) : ع [التكوين ٣ / ٤٧] ، روعى صان هيو عبيدك وجو : ت ج
 (1788) كان ضروريا : ت ، كانه ضروري : ج (1789) الفحص : ت ، الفحوص : ج
 (1790) : ع [التكوين ٥ / ٣٢] ، ويهي ل شور و حمور : ت ج (1791) : ا ، عريفت
 فطر حمور : ت ج [انظر الخروج ١٣ / ١٣] (2792) فلكون : ت ، فلا يكون : ج (1793) :
 ا ، مصوت فديه قومدت لمصوت هرفه : ت ج بكوروت ا : ٧ (1794) : ا ، هلكوت شطه
 ويوبل : ت ج [المعنى الحرفي : السنة السبتيه يعنى سنة الراحة]

منها مساكين شعبك وما فضل بعدهم ياكله وحشى الصحراء الخ. (1795)
 ولتجم (1796) الارض وتقوى بتبويرها (1797). ومنها رفق العبيد والفقراء
 اعنى اعفاء الدين وعتق العبد (1798). ومنها نظرت في مصالح المعاش
 على الدوام وهو كون الارض كلها حبساً (1799) لا يصح فيها بيع بتات:
 5 والارض فلا تبغ بتاتا (1800). فيبقى مال الانسان محروس (1801) الاصل
 عليه وعلى ورثته (1802) ويتجمع غلته لا غير، فقد اتينا على تحليل كل
 ما تضمنه «كتاب البذور» (1803) من تاليفنا غير تهجين البهائم (1804)،
 وستبين علة ذلك (1805).

وكذلك الفرائض (1736) التي احصيناها في «احكام القيم والحرمات»
 10 كلها تنحون نحو الصدقات. منها شئ للكهنة (1807). ومنها شئ لترميم
 البيت (1808). وبجميع ذلك ايضا يحصل خلق الكرم وان يتهاون الانسان
 (1809) بالمال في حق الله، ولا يخل، فان اكثر الفسادات الواقعة في المدن
 بين الناس، انما هو من اجل الكلب على القنية والتزيد منها والشره
 في التكسب. وكذلك جميع الفرائض (1736) التي احصيناها في احكام المقرض
 15 والمقرض (1810) تأملها واحدة واحدة تجدها كلها رفقا بالضعفاء ورحمة
 لهم | ورأفة بهم، وان لا تعطل منفعة ضرورية في الاغتذاء اعنى: ولا يرتن (٨٦-١) م
 احد الرحي (1811).

(1795) : ع [الخروج ٢٣ / ١١] ، واكلو ايوني عمك ويترم تاكل حيث هسهه
 وجو : ت ج (1796) لتجم : ت ، لتجس : ج (1797) بتبويرها [= ترك الارض غير مزروعة
 لا راحتها] : ت ، بتكويرها : ج (1798) : ا ، هشطت كقيم وهشطت عديم : ت ج
 (1799) حبساً : ت ، حبس : ج (1800) : ع [الاحبار ٢٥ / ٢٣] وهارص لا تمكر لصست
 : ت ج (1801) محروس : ت ، محبوس : ج (1802) ورثته : ت ، وارثه : ج (1803)
 : ا ، سفر زرعيم : ت ج (1804) : ا ، كلاي بهه : ت ج ، انظر [الاحبار ١٩ / ١٩] (1805)
 الفصل الاق ٢٩ (1806) : ا ، هلكوت عركيم وحريم : ت ج (1807) : ا ، للكهنين : ت ج
 (1808) : ا ، لبدق هيت : ت ج (1809) الانسان : ت ، الناس : ج (1810) : ا ،
 هلكوت ملوت ولوه : ت ج (1811) : ع [التثنية ٢٤ / ٦] ، لا يحبل [يحكل : ج] رسيم
 وركب : ت ج

- وكذلك جميع الفرائض (1786) التي احصيناها في احكام العبيد (1812)
- كلها رحمة ورافة (1813) ررفق بالضعيف ، ومن عظيم الرحمة خروج عبد كنعاني حرا (1814) عند تعديمه جّارحة لا يجمع عليه العبودية والزمانة ولو باسقاط سنّ. فناهيك عما سواها ولم يَبْحُ (1815) ايضا ضربه الا بالسوط او بالقضيب (1816) ونحوه كما بينا في « مشنة التوراة » ومع ذلك 5 ان الحّ عليه بالضرب حتى اهلكه ، قُتِل عليه كسائر (1817) الناس. وقوله : لا تسلم عبدا الى مولاه (1818). فمع كون ذلك رحمة فان ثم في هذه الفريضة (1819) فائدة عظيمة وهي ان تتخلق بهذا الخلق الكريم اعنى ان نجير من استجار بنا ونحميه ، ولا نسلّمه في يد من فرّ من امامه. وما كفى انك تجير من استجار بك الا انك يلزمك منه ملزم (1820) وهو ان تنظر في مصالحه 10 (٢٨٦-١) ج وتنعم عليه | ولا تؤلم قلبه بكلمة وهو قوله تعالى : ليقم عندك في الموضع الذي يختاره في احدى مدنك حيث يطيب له. لا تظلمه (1821).

- ثم انه فرض هذا الحكم في اقل الناس واحطتهم منزلة وهو العبد. فكيف اذا استجار بك رجل جليل القدر، كيف يتعين عليك ان تفعل في حقه؟ وفي مقابلة هذا الامر ايضا ان المتعدى الظالم (1822) اذا استجار 15 بنا لا ينجار ولا يُرحم ولا يُسقط عنه حق بوجه. ولو استجار باجل شخص واكبرهم منزلة وهو قوله : فمن قدام مذبحي تأخذه ليقتل (1823) فهذا (٨٦-ب) م قد استجار بالله تعالى وتعلق بما هو منسوب لاسمه | فلم يُجِرْهُ بل امر باسلامه في يد ربّ (1824) الحق الذي هرب من امامه. فناهيك من استجار

(1812): ا ، هلكوت عديم: ت ج (1813) ورافة : ج ، - : ت (1814) حرا : ت ، حر : ج (1815) ولم يبح : ت ، ولا يبح : ج (1816) بالقضيب : ت ، القضيب : ج (1817) كسائر : ت ، لسائر : ج (1818) : ع [الثانية ١٥/٢٣] ، لا تسير عبد ال.اد : نيو : ت ج (1819) : ا ، النصوة : ت ج (1820) ملزم : ت ج ، ملزما : ن (1821) : ع [الثانية ١٦/٢٣] ، عمك يشب بقربك باحد شريك بطوب له لا تو نؤ : ت ج (1822) الظالم : ت ، العالم : ج (1823) : ع [الثانية ١٤/٢٠] ، معمم مزبحي تقعدون الموت : ت ج (1824) رب : ت ، راب : ج

بشخص من الناس فانه لا ينبغي ان يجيره ولا يرحمه لان الرحمة على المتعدين المفسدين قساوة على كل الخلق. فهذه هي الاخلاق المعتدلة بلا شك التي هي من جملة : رسوم واحكام عادلة⁽¹⁸²⁵⁾ وليست باخلاق الجاهلية التي يظنونها فضائل بحمد الشخص بها على نخوته وتعصبه لمن اتفق كان ظلما او مظلوما كما ذلك مشهور في أخبارهم وأشعارهم. فكل فريضة⁽¹⁸²⁶⁾ جاءت في هذه الجملة بينة العلة واضحة الفائدة.

فصل م [٤٠]

- الفرائض⁽¹⁸²⁷⁾ التي تضمنتها الجملة الخامسة هي التي احصيناها في كتاب المظالم⁽¹⁸²⁸⁾ وهي كلها في ازالة مظالم ومنع اذيات ولشدة الحفز على منع الاذيات الزم الانسان بكل اذية تطراً من ماله او تسبب⁽¹⁸²⁹⁾ من فعله مما يمكنه حراسته وحفظه من ان يأذى. فلذلك الزمنا باذيات تطراً من بهائمنا حتى نحرسها. وكذلك ناروبير⁽¹⁸³⁰⁾ لانها من فعل الانسان. ويمكنه حفظهما وحراستهما حتى لا تحدث منهما اذية ، وضمنت هذه الاحكام من العدالة ما انبه عليه. وذلك ان [ضرر] السن والرجل مستعنى عنه امام الجمهور⁽¹⁸³⁰⁾ لانه امر لا يستطيع | حراسته ، ووقوع^(١٨٧-١) م
- الاذية ايضا منها هناك قليل⁽¹⁸³²⁾ والذي يحط شيئا⁽¹⁸⁸³⁾ أمام الجمهور⁽¹⁸³⁴⁾ هو الذي جنى على نفسه وعرض ماله للتلاف. وانما يكون مسئولاً عن [ضرر] السن والرجل في الساحة المتأذية⁽¹⁸³⁵⁾ انما اذية القرن⁽¹⁸³⁶⁾

(1825) : ج [التثنية ٨ / ٤] ، حقيم ومشطلم صديقيم : ت ج (1826) : ا ، مصوبه : ب ج (1827) : ا ، الصوت : ت ج (1828) : ا ، سفر زقيم : ت ج (1829) : تسبب : ت ج ، تنكسب : ن (1830) : ا ، وبور : ت ج [انظر : الخروج ٥ / ٢٢ ، ٢١ / ٢٢] (1831) : ا ، شن ورجل برشوت هريم فطوب : ت ج [بباقا ١٤ ، ١٩ ب (1832) : قليل : ت ، قليلة : ج ن (1833) : شيئا : ت ، اشياء : ج (1834) : ا ، برشوت هريم : ت ج (1835) : ا ، حبيب عل هشن وهرجل بسده هنيق : ت ج (1836) : القرن : هو مشترك لفظا ومعنى بين العربية والعبرية

وما شابهها التي يمكن حراستها في كل موضع ولا يمكن المستطرقين في المكان العام⁽¹⁸³⁷⁾ التحفظ من تلك الاذية فحكمه اعنى القرن⁽¹⁸³⁶⁾ في كل موضع واحد ، وفيه تفصيل بين سهل الطبع وخطره⁽¹⁸³⁸⁾ ان كان هذا الفعل شذوذا فيلزمه نصف الضرر⁽¹⁸³⁹⁾ . وان كان هذا فاعل⁽¹⁸⁴⁰⁾ الاذية قد اطرده وعلم به فيلزمه الضرر كله⁽¹⁸⁴¹⁾ .

وجعل ثمن العبد على العموم نصف ثمن الحر على العموم لانك تجد قيم الناس⁽¹⁸⁴²⁾ اكثرها ستين مثقالا⁽⁴⁸⁴³⁾ ودم العبد ثلاثون مثقالا من الفضة⁽¹⁸⁴⁴⁾ وكون البهيمة⁽¹⁸⁴⁵⁾ تقتل ، اذا قتلت انسانا ، ليس ذلك قصاصا لها كما يشنع علينا الخوارج⁽¹⁸⁴⁶⁾ بل ذلك قصاص لربها . ولذلك حرّم الاستنفاع بلجمها ليبالغ صاحب البهيمة⁽¹⁸⁴⁷⁾ في حفظها ، ويعلم 10 انها ان قتلت صغيرا او كبيرا حرا كان او عبدا ، خسر ثمنها ضرورة وان كانت محدرة⁽¹⁸⁴⁸⁾ لزمه عوض⁽¹⁸⁴⁹⁾ زائدا⁽¹⁸⁵⁰⁾ على هلاك ثمنها ، وهي العلة بعينها في قتل البهيمة التي غشيها انسان⁽¹⁸⁵¹⁾ ليتحفظ رب البهيمة بها ويصونها كصيانتها اهله لان لا تضيع عليه ، اذ شفقة الناس على اموالهم كشفقتهم على انفسهم ، وبعض الناس يفضل ماله على نفسه . اما التسوية 15 بينهما فامر اكثرى : وياخذنا عبدا وياخذ جبرنا⁽¹⁸⁵²⁾ .

(1837) : ا : برشوت هريم : ت ج (1838) : ا ، تم وموعد : ت ج (1839) : ا ، حمى نرق : ت ج (1840) فاعل : ت ، فعل : ج ن (1841) : ا ، نرق شلم : ت ج (1842) : ا ، عرك اد : ت ج (1843) : ا ، [انظر الاحبار ٣/٢٧] ، شيشم شقليم : ت ج [وهناك خمسون و كذلك خمسون في مشه التوراة هركين ، I ٣ لموسى بن يعمون : ب] (1844) : ا ، [انظر : الخروج ٣٢/٢١] ، ودى عبد كسف شلشم شقليم : ت ج (1845) : ا ، البهيمه : ت ج (1846) ينى بالخوارج : القرائن [من اليهود] كما اشار اليه بنهس (1847) البهيمه : ت ج ، البهائم : ن (1848) : ا ، موعدت : ت ج (1849) : ا ، كوفر : ت ج (1850) : زائدا : ت ، زائد : ج (1851) : ا ، [انظر : الاحبار ١٦/٢٠ - ١٥] ، بهيمه هزبمت : ت ج (1852) : ع [التكوين ١٨/٤٣] ولقحت اوتنو لعبد وات حمورينو : ت ج

ومما تضمنته أيضا هذه الجملة قتل | المُطارِد (1853) وهذا الحكم اعنى (٨٧-ب) م

قتل من يروم المعصية قبل ان يرتكبها لا يجوز بوجه الا في هذين النوعين وهو واحد يطارد صاحبه ليقتله والاخر يطارد رجلا ليكشف عورته (1854) لكون ذلك مظلمة لا يمكن جبر صدعها ان وقعت. اما سائر الاعتداءات (1855) التي فيها ادانة المحكمة بالموت (1856) مثل الشرك و[انتهاك] السب (1857) فلا مظلمة فيها للغير وانما هي آراء. فلذلك لا يقتل على الروم بل حتى يفعل.

وقد علم ان تحريم الشهوة (1858) من اجل البغية والبغية (1859) من اجل النهب (1859). قد بينوا ذلك عليهم السلام (1860). واما ارجاع المفقود (1861) فالامر فيه يبين ان مع كونه خلقا فاضلا في صلاح الاحوال، فانه مما منفعت راجعة (1862) بالتكافؤ ان لم ترد تليفه غيرك ليس (1863) تُرد تليفك كما انك ان لم تُكرّم والدك لا يكرّمك ابنك ومثل هذا كثير.

واما كون القاتل خطأ ينفي (1864) فذلك لسكون نفس الثار بالدم (1865)

حتى لا يرى ذلك الذى حدثت هذه الميعثرة على يديه وعُلت رجوعه بموت الشخص الذى هو اعظم الناس واحبتهم الى جميع | اسرائيل. فان (٢٨٦-ب) ج بذلك تسكن نفس المُجّاح الذى قُتل قريبه لان هذا امر في طبيعة الانسان كل من اصابته جائحة اذا اجبغ غيره مثلها او اعظم منها، وجد بذلك عزاء على مصابه. وما في مصائب موت الاشخاص عندنا اعظم من موت كاهن كبير (1866).

(1853) : ا، الرود : ت ج (1854) : ا، رودف احرجو ولرجو ورودف اسر عروت ادجلوته : ت ج (1855) : ا، الميروت : ت ج (1856) : ا، ميت بيت دين : ت ج (1857) : ا، عبوده زره وشيت : ت ج (1858) : ا، التاوه : ت ج (1859) : ا، الحيدة والحيدة... الجزل : ت ج (1860) عليهم السلام : ج، ز. ل : ت (1861) : ا، حشب ابده : ت ج [انظر التثنية ٢٢/٣-١] (1862) راجعة با : ت، كاجمة كا : ج (1863) ليس : ت، لم : ج (1864) : ا، روصح بشججه يجله : ت ج (1865) : ا، جوال هدم : ت ج (1866) : ا، كهن جدول : ت ج

و اما العجلة المكسورة العنق⁽¹⁸⁶⁷⁾ ففائدتها بينة لان الذي يجيبها⁽¹⁸⁶⁸⁾

هى المدينة القريبة من القتل⁽¹⁸⁶⁹⁾ . وفى الاكثر ان القاتل منها وشيوخ تلك

المدينة يشهدون | الله على انهم لم يتوانوا فى اصلاح الطرق وحراستها م (١-٨٨)

وتخفي⁽¹⁸⁷⁰⁾ كل سائر سبيل كما جاء التفسير ، وانه مع كون هذا قتل

(1871) ليس من اجل اهمالنا المصالح العامة ، فانا لا نعلم من قتل هذا . فلا بد 5

على الاكثر عند البحث وتجريد⁽¹⁸⁷²⁾ الشيوخ والقياس ، واحضار العجلة

ان يكثر حديث الناس وكلامهم . فلعل بشهرة الامر يُعلم القاتل ، فيقول

الذى علم القاتل او سمع خبره او دلته على ذلك قرائن : فلان هو القاتل ،

فانه منذ يقول شخص ولو امرأة او جارية⁽¹⁸⁷³⁾ فلان قتله لا تكسر رقبة

العجلة⁽¹⁸⁷⁴⁾ . 10

وقد قُرّر انه ان عُلِمَ القاتل وسُكّت عنه واشهدوا الله على انفسهم

انهم لم يعرفوه⁽¹⁸⁷⁵⁾ ، كان فى ذلك قحة عظيمة ، واثم كبير . فاذن ولو

إمرأة (×) ان علمت هى تقول . ومنذ يعرف حصلت الفائدة ، لانه وان لم

يقتله المحكمة⁽¹⁸⁷⁶⁾ فالسلطان يقتله الذى له ان يقتل بالشبه ، وان لم يقتله

السلطان ، الثامر بالدم⁽¹⁸⁶⁵⁾ يقتله ويحتال حتى يغتاله فيقتله ، فقد بان ان 15

فائدة العجلة المكسورة العنق⁽¹⁸⁶⁷⁾ هى⁽¹⁸⁷⁷⁾ اشهار القاتل وتاكيد هذا

المعنى بكون الموضع الذى فيه تكسر عنق العجلة لم يفلح ولم يزرع ابدا

(1878) . فصاحب تلك الارض يحتال بكل حيلة ويبحث حتى يُعلم القاتل

كى لا تكسر عنق العجلة⁽¹⁸⁷⁴⁾ . ولا تُحرّم عليه ارضه تلك ابدا⁽¹⁸⁷⁹⁾

(1867): ع الثنية ٦/٢١ ، مجله عروقه : ت ج (1868) يجيبها : ت ، يجي بها : ج

(1869) : ع [الثنية ٦/٢١] ، همير مقروبه ال هلال : ت ج (1870) تنفير : ت ،

تنفير : ج (1871) قتل : ت ، قتل : ج (1872) تجريد : ت ج ، تحذير : ن (1873) :

ا ، اشه او شفه : ت ج (1874) : ا ، تعرف همجله : ت ج (1875) لم يعرفوه : ت ،

لا يعرفونه : ج (1876) : ا ، بين دين : ت ج (1877) هى : ت ، هو : ج (1878) :

ا ، تعرف بو [كو : ج] همجله لا يعبد بو ولا يزرع لعولم : ت ج [انظر انثنية ٤/٢١]

(1879) : ا ، لعولم : ت ج (×) : ج ، مرأة : ت

فصل ما [٤١]

الفرائض (١٨٨٠) التي تضمنتها الجملة السادسة هي (١٨٨١) القصاصات ،

وفائدتها على العموم معلومة ، وقد ذكرناها. اما تفصيل ذلك وحكم كل
غريبة جاءت فيها فاسمعتها: جعل قصاص كل متعدٍّ على غيره على العموم
٥ ان يوقع به مثل ما اوقع سواء ، ان اجاح في الجسم يُجاح في جسمه ،
وان اجاح في المال يجاح في ماله. ولصاحب المال ان يسمح ويعفو (١٨٨٢).
اما القاتل خاصة لشدة عدوانه ، فانه لا يُسمح له بوجه ولا تؤخذ منه
دية: والارض لا يُكفَّر عنها الدم الذي سفك عليها الا بدم سافكه (١٨٨٣).

فلذلك لو بقي المقتول ساعة او اياما وهو يتكلم ، وذنه حاضر ، وقال
١٥ يُترك قاتلي قد غفرت له ، وعفوت عنه ، لا يقبل منه بل النفس بالنفس
ضرورة بتسوية الصغير للكبير ، والعبد للحرّ والعالم للجاهل. اذ ليس في جميع
مظالم الانسان اعظم من هذه.

ومن (١٨٨٤) عدَم جارحة عُدَم مثلها: كالعيب الذي يحدثه في الانسان

يُحدث فيه (١٨٨٥). ولا تشغل خاطرك بكوننا نقاصص هنا (١٨٨٦) بالغرامة ،

١٥ لان القصد الآن لتعليل النصوص لا لتعليل الفقه ، مع ان لي ايضا في هذا
الفقه رأى يسمع شفاها (١٨٨٧) والجراح التي لا (١٨٨٨) يمكن ان (١٨٨٩) يفعل
مثلها سواء حُكم فيها بالغرامة : يعطيه ارش عطلته وينفق على علاجه

(١٨٩٠) ، ومن اجاح في المال يُجاح في ماله بذلك المقدار سواء: ومن تحكم

(١٨٨٠) : ا ، المصوت : ت ج (١٨٨١) هي : ت ، دو : ج (١٨٨٢) ويعفو :
ت ، - : ج (١٨٨٣) : ع [العدد ٣٥ / ٣٣] ، ولا رص لا يكفر ادم اشر شفق به كي ام بدم
شوفكو: ت ج (١٨٨٤) ومن : ت ج ، ومع هذا ان : ن (١٨٨٥) : ع [الا حبار ٢٤ / ٢٠] ،
كاشر يتن موم بدم كن يتن بو : ت ج (١٨٨٦) في ج قبل « نقاصص » (١٨٨٧) شفاحة : ج
(١٨٨٨) التي لا : ت ، الذي : ج (١٨٨٩) ان : ت ، - : ج (١٨٩٠) : ع [الخروج ١٩ / ٢١] ،
رق شيتو يتن ورفا يرفا : ت ج

(٨٩-١) م الآلة | عليه يعرض صاحبه ^(١٨٩١) الشئ الذى اخذ ويؤخذ مثله من مال السارق.

واعلم انه كل ما كان نوع ذلك التعدى اكثر وجوداً واقرب تأتياً ^(١٨٩٢) وجب ان يكون قصاصه اشدّ ليمنع منه والامر القليل الوقوع قصاصه اخف. فلذلك كانت غرامة سارق الغنم ضعف غرامة سائر ^(١٨٩٣) المنقولات ^(١٨٩٤) اعنى اربعة أضعاف العوض ^(١٨٩٥)، وبشرط اخراجها عن يده ببيع او ذبحها لان سرقتها هي الاكثرية دائماً لكونها فى الفحوص، وحيث لا يمكن الاحتياط عليها كما يحتاط على الأشياء التى داخل المدن. وكذلك ^(١٨٩٦) من شان السراق لها ان يبادروا ببيعها حتى لا تعترف عندهم او بذبحها لتغيب عينها. فلذلك كان قصاص الامر الاكثري اكثر، ^(١٨٩٧) ١٥ وغرامة سرقة البقر زيدت مثل واحد لان تأتى سرقتها اكثر. لان الغنم ترى مجتمعة فيتمكن للراعى ^(١٨٩٧) من نظرها واكثر ما تمكن سرقتها بالليل. اما البقر فترعى مفترقة جداً؛ قد ذكر ذلك فى الفلاحه فلا يمكن الراعى ان يحيط بها فتكثر فيها السرقة.

كذلك القانون فى الشهود الزور ^(١٨٩٨) ان يوقع بهم ^(١٨٩٩) مثل ما راموا ^(١٨٩٩) ١٥ ايقاعه سواء: ان كان راموا القتل قتلوا، وان كان راموا الضرب ضربوا، وان كان راموا تفريم مال غرّموا مثله. القصد فى الكل تسوية القصص ^(١٨٩٧) ج (١-٢٨٧) | والتعدى. وهذا هو معنى كون الاحكام عادلة ^(١٩٠٠) ايضا. واما كون السارق ^(١٩٠١). لم يلزم بغرامة شئ زائد على جهة الجزاء ^(١٩٠٢) لان الخمس ^(١٩٠٣) انما هو كفارة ^(١٩٠٤) عن ^(١٩٠٥) اليمين الحائثة، فذلك لقلة ^(١٩٠٦) ٢٠

(١٨٩١) : ع [الخروج ٩/٢٢] ، اشيرير شيعون الهيم يشلم شنيهم لرحه : ت ج (١٨٩٢) وجوداً.. تأتياً : ج ، وجود ... تأتى : ت (١٨٩٣) سائر : ت ج ، سارق سائر : ن (١٨٩٤) : ا ، المطللين : ت ج (١٨٩٥) : ا ، شلوس اربيه : ت ج (١٨٩٦) كذلك : ج ، لك : ت (١٨٩٧) للراعى : ت ، الراعى : ج (١٨٩٨) : ا ، دين عريم زوحيم : ت ج (١٨٩٩) بهم : ت ج ، فيهم : ن (١٩٠٠) : ا ، المشفطيم صديقيم : ت ج (١٩٠١) : ا ، الجزلن : ت ج (١٩٠٢) : ا ، القنس : ت ج (١٩٠٣) : ا ، الخمس : ت ، الخمس : ج (١٩٠٤) : ا ، كره . ت ج [انظر الاحبار ٥/٦] ، (١٩٠٥) : ن : ت ، عل : ج

وقوع | الغصب لان جائحة السرقة اكثر وجودا من الغصب لان السرقة (٨٩-ب) م
 تمكن في كل موضع والغصب لا يتهياً في داخل المدن الأبعسر، وايضا
 لان السرقة تمكن في ما (1906) ظهر، وفي ما احتيط في اخفائه وصيانه،
 والغصب لا يتأق الا في ما هو ظاهر مكشوف، ويمكن الانسان ان يحتفظ
 5 من الغاصب، ويحتاط ويستعد له ولا يمكن مثل ذلك مع السارق، وايضا
 فان الغاصب معلوم، فيتطلب ويرام استرجاع ما اخذ. والسارق لا يعلم.
 فن اجل هذه الاسباب كلها حكم على السارق بالجزاء (1907) ولم يحكم
 بذلك على الغاصب (1908).

مقدمة :

10 اعلم ان عظم العقاب وشدة نكايته او تصغيره وسهولة احتماله يكون
 باعتبار اربعة اشياء :

الاول عظم الذنب : فان الافعال التي يحصل منها فساد (1909) عظيم
 عقابها شديد والافعال التي فسادها (1910) نزر يسير عقابها ضعيف.

والثاني كثرة الوقوع : فان الشيء الذي وقوعه اكثر يجب ان يمنع بعقاب
 15 شديد اما القليل الوقوع فيسير العقاب مع قلة وقوعه كاف في منعه.

والثالث شدة الاغراء (1911) بالشيء : فان الامر الذي الانسان مغري
 به اما لكون الشهوة داعية له جدا اولشدة الاعتياد او لعظيم المشقة في تركه.
 فانه لا يمنع منه الاتوقع امر عظيم.

والرابع سهولة تأتق ذلك الفعل بالتخفي، والتستر من حيث لا يشعر
 20 به الغير. فان الردع من هذا لا يكون الا بتوقع عقاب شديد عظيم.

و بعد هذه المقدمة فلتعلم ان ترتيب القصاص في نص التوراة (٩٠-١) م
 اربع مراتب :

(1906) في ما : ت ، فيما : ج (1907) : ا ، الجنب بقنس : ت ج (1908) : ا ،
 الجران : ت ج (1909) التي : فساد : ت ج ، التي فسادها : ن (1910) فسادها : ج ، يحصل
 منها فساد : ت (1911) الاغراء : ت ج ، الاغراء : ن

[١] مرتبة (1912) الزام ادانة المحكمة بالموت (1913) .

[٢] و مرتبة الزام القطع (1914) و هو الضرب بالسوط مع الاعتقاد بان هذا الذنب من الكبائر .

[٣] و مرتبة الضرب بالسوط ولا يعتقد في هذا الذنب انه من الكبائر بل هو مخالفة فقط او الموت بيد الرب (1915)

[٤] و مرتبة النهى الذى لا ضرب فيه و هو كل مخالفة ليس فيها فعل غير يمين اللغو (1916) لما يلزم اعتقاده من تعظيمه تعالى و [القربان] المبدل [بغيره] (1917) لأن لا يثول ذلك للتهاون بالقرايين (1918) المنسوبة له تعالى و يشتم صاحبه باسم [الرب] (1919) ، لكون اذية الشتيمة عند

الجمهور أعظم من اذية تقع في الجسم . وكل ما سوى هذه من المخالفات 10 التى ليس فيها فعل (1920) . فالفساد اللاحق منها قليل ، ولا يمكن ايضا التحرز منها لكونها اقاويل . ولو كان ذلك لما برح الناس في ضرب الظهر (1921) دائم الزمان ولا ايضا تتصور فيها انذار [ات] (1922) .

وفي عدد الجتلد ايضا حكمة لانه محصور الغاية وغير محصور الاشخاص . وذلك ان كل شخص لا يضرب الا قدر احتماله (1923) . 15 و غاية الضرب اربعون ولو احتمل مائة .

واما لزوم ادانة المحكمة بالموت (1918) فلا تجده في شئ من الما كل الحرام ، لان ليس في ذلك كبير فساد ولا اغراء الناس بها شديد كاغرائهم (1924)

(1912) مرتبة : ت ، - : ج (1913) : ا ، ميتت بيت دين : ت ج (1914) : ا ، الكرت : ت ج (1915) : ا ، لاو .. مية ييدى شميم : ت ج [المعنى الحرقى : السماء] ، (1916) : ا ، لاو شاين بومعه ... نشيع : ت ج (1917) : ا ، وممر : ت ، ومير : ج [انظر : الاحبار ٢٧ / ١٠] (1918) : ا ، بالقرينوت : ت ج (1919) : ا ، ومقلل جبرو يشم : ت ج (1920) : ا ، لاوين شاين بهن ممسه : ت ج (1921) الظهر : ت ، الدهر : ج (1922) : ا ، الهزاه : ت ج (1923) احتماله : ت ، محتمله : ج (1924) اغراء ... كاغرائهم : ت ج ، اجراء ... كاجرائهم : ن

بلذة النكاح وفي بعض المآكل القطع⁽¹⁹²⁵⁾ في الدم لشدة حرصهم على أكله في ذلك الزمان لنوع من انواع الشرك⁽¹⁹²⁶⁾ كما بان في «طمطم»⁽¹⁹²⁷⁾ ولذلك جاء فيه التاكيد الكثير ، وكذلك في الشحم القطع⁽¹⁹²⁸⁾ لاستلذاذ الناس (٩٠-ب) م له وقد ميزه القربان⁽¹⁹²⁹⁾ تعظيما له. وكذلك القطع⁽¹⁹²⁸⁾ في الخمير 5 في الفصح ، و الاكل في يوم الصوم⁽¹⁹³⁰⁾ كما في ذلك من المشقة ولما يؤدي اليه من الاعتقاد لانها اعمال تثبت آراء هي قواعد الشريعة اعنى الخروج من مصر⁽¹⁹³¹⁾ ومعجزاتها واعتقاد التوبة⁽¹⁹³²⁾ لانه في هذا اليوم يكفر عنكم النخ⁽¹⁹³³⁾ .

وكذلك ألزم القطع⁽¹⁹²⁸⁾ في البقية و المكروه [من القربان] و الرجل 10 النجس الذي يا كل شيئا مقدسا⁽¹⁹³⁴⁾ ، كما ألزم في اكل الشحم ، الغرض تعظيم امر القربان⁽²⁹²⁹⁾ كما سيبين. اما إدانة المحكمة بالموت⁽¹⁹¹³⁾ فتجدها في الامور العظيمة. اما في فساد اعتقاد او في مظلمة عظيمة جدا اعنى في الشرك وارتكاب الفحش و سبفك الدماء⁽¹⁹³⁵⁾ ، وكل ما يؤدي لذلك وفي السبت⁽¹⁹³⁶⁾ لكونه يثبت اعتقاد حدث العالم ، وفي النبرة و الشيخ

(1925) : ا ، كرت : ت ج (1926) : ا ، عبوده زره : ت ج (1927) طمطم : ت ، طمطم : ج (1928) : ا ، الكرت : ت ج [انظر : الاحبار ٢٣/٧ (1929) : ا ، القربان : ت ج (1930) : ا ، حمص بفصح و اوكل بيوم مصوم : ت ج [انظر : الخروج ١٥/١٢٠ ، الاحبار ٢٩/٢٦ (1931) : ا ، يصيات مصريم : ت ج (1932) : ا ، التشويه : ت ج (1933) : ع [الاحبار ٣٠/١٦] ، كي بيوم هزه يكفر [عليكم لطهر انكم : ج] ، [وجو : ت] : ت ج (1934) : ا ، النوتر و الفجدل و لطا شاكل قودش : ت ج [انظر : الاحبار ١٦-٢١/٧ (1935) : ا ، عبوده زره و جلوى عريوت و شعلوت ديم : ت ج [ارتكاب الفحش المعنى الحرقى : كشف العورة و معنى به : الزنا] (1936) : ا ، الشبت : ت ج [انظر : الحزوج ١٥/٣١-١٣]

العاصي^(١٩٣٧) ، لعظيم الفساد الواقع من ذلك ضرب ابيه وامه ولعن ابيه
وامه^(١٩٣١) لعظيم القحة في ذلك وكونه يفسد نظام المنازل^(١٩٣٩) الذي
هو الجزء الاول من المدينة . اما ابن عمق ومارد^(١٩١٠) فلما^(١٩١١) يتول
من امره فانه سوف يقتل ضرورة ، وخاطف الانسان^(١٩٤٢) لانه يعرض
به للموت .

5

وكذلك السارق^(١٩٤٣) ، انما نعرض ليقول كما بينوا عليهم السلام ،
فهؤلاء الثلاثة اعنى ابن عمق ومارد والخاطف لانسان وبايه
والسارق^(١٩٤٥) انما هم سافكو الدماء^(١٩٤٦) بالمال لا تجد ادانة المحكمة بالموت
^(١٩١٣) في شئ آخر خارجا^(١٩١٧) عن هذه العظام . وليس كل الفواحش

10 (٢٨٧ - ب) ٣ محكوم عليها من المحكمة بالموت^(١٩٤٨) الا التي هي التي | تاتيا^(١٩٤٩) او اشنع

(١ - ٩١) م او الاغراء بها اشد . وما لم يكن كذلك فهو بالقطع^(١٩٥٠) فقط ، ولا ايضا

كل انواع الشرك يعاقب بالموت من المحكمة^(١٩٥١) الا اصول عبادتها مثل
الدعوة لها والتمني باسمها والمجيز على النار والجنان والتابعة والساحر^(١٩٥٢) .

وبيّن دوانه اذ لابد من قصاصات فلا مندوحة من اقامة حُكّام

15 مفترقين في كل بلد . ولا بد من بيعة ، ولا بد من سلطان يُخاف ويُرهَّب :
و يردع بانواع الارداعات ، و يقوّى يد الحُكّام ويشدّ منهم . فقد

(1937) : ا ، وزن ، را : ت ، (1938) : ا ، مكه ابيو وادو ومقل ابيو وادو
: ت ج [- امو ٢ - ١ : ج] [انظر : الخروج ١٥ ، ١٧ / ٢١ ، الاحبار ٩ / ٢٠] (1939) المنازل :
ت ، المنزل : ج (1940) : ع [الخروج ١٥ ، ١٧ / ٢١] ، بن سورروموره : ت ج (1941)
فيا : ج ، لما : ن (1942) : ا ، وجوب نفش : ت ج (1943) : ا ، هيا محترت : ت ج [انظر :
الخروج ١ / ٢١] (1944) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (1945) : ا ، بن سوررو
موره وجوب نفش ومكرو وها محترت : ت ج (1946) : ا ، شوفكي ديم : ت ج
(1947) خارجا : ت ، خارج : ج (1948) : ا ، العربوت بميت بيت دين : ت ج (1949)
تاتيا : ت ، تاتي : ج (1950) : ا ، بكرت : ت ج (1951) : ا ، عبوده زره بميت بيت
دين : ت ج (1952) : ا ، ومتنبا بشمه ومخير باش [نبو : كاش : ج] واوب ويدعو في
(1939) المنازل : ت ، المنزل : ج ومكشف : ت ج

تبينت علل جميع الفرائض (1953) التي احصيناها في كتاب القضاة (1954)،
وينبغي ان ننبه منها على آحاد جاءت هناك بحسب غرض هذه المقالة
من ذلك ما يتعلق بالشيخ العاصي (1955).

اقول إنه لما علم الله تعالى ان احكام هذه الشريعة قد يحتاج في كل
5 زمان ومكان (1956) بحسب اختلاف المواضع والطوارئ وقرائن احوال
الى زيادة في بعضها او نقصان من بعض، نهى عن الزيادة والنقصان
وقال: لا تزيدوا عليه ولا تنقصوا منه (1957) لان ذلك كان يؤدي لفساد
قوانين الشريعة وللاعتقاد (1958) فيها انها ليست من قبل الله، وابعاح
مع ذلك لعلاء كل عصر اعنى المحكمة العليا (1959) ان يحتاطوا لثبات هذه
10 الاحكام الشرعية بامور يستجدونها (1960) على جهة سد الصدعية (1961)
ويخلدوا (1962) تلك الاحتياطات كما قالوا وصنعوا سباجا للتوراة (1968).

وكذلك ابيع لهم ايضا ان يعطلوا بعض اعمال الشريعة وابعحوا
بعض محظوراتها (1964) في حالة ما، وبحسب نازلة ما ولا يخلد ذلك كما
بيننا في صدر شرح « المشنه » في فتاوى مؤقته (1965). فهذا التدبير | تدوم (٩١-ب) م
15 الشريعة واحدة ويُدبر كل زمان وفي كل نازلة بحسبها. ولو كان هذا
النظر الجزئي مباحا (1966) لكل احد من العلماء هلك الناس بكثرة الاختلاف
وتشعب المذاهب. فنهى تعالى عن التعرض لهذا، سائر العلماء الا المحكمة العليا
(1959) فقط، وامر بقتل من يخالفهم لأنه ان قاومهم كل نظار (1967) بطل
الغرض المقصود وتعطلت الفائدة.

(1953) : ا، المصوت : ت ج (1954) : ا، سفر شوفطيم : ت ج (1955) :
ا، بزقن ومرا : ت ج (1956) ومكان : ت، وزمان : ج ن (1957) : ع [التنية
٣٢/١٢]، لا توسف عليو ولا تجرع منو : ت ج (1958) للاعتقاد : ت، للاعتقادات : ج
(1959) : ا، بيت دين مودول : ت ج (1960) يستجدونها : ت ج، يستندوها : ن
(1961) الصدعية : ت ج، الشريعة : ن [في الفقه الاسلامي : الذريعة] (1962) يخلدوا : ت،
يخلدون : ج (1963) : او عوسيج لتوره : ت ج [مشنه، ابوت ١/١] (1964) محظوراتها :
ت ج، محظوراتها : ن، محظوراتها : ي (1965) : ا، هورات شمه : ت ج (1966)
سباحا : ت، محال : ن، مكالا : ج (1967) نظار : ت، ناظر : ج

واعلم ان ارتكاب منيات الشريعة ينقسم اربعة اقسام.

احدها المضطر (1968).

والثاني. الساهي (1969).

والثالث المتعمد (1970).

5 والرابع المتعدى بيد رفيعة [عَمْدَ يَدٍ] (1971)

اما المضطر (1968) فقد نص فيه بان لا يعاقب ولا اثم عليه اصلا
قال تعالى : اما الفتاة فلا يصنع بها شيء اذ ليس لها خطيئة توجب
القتل (1972).

واما الساهي (1969) فهو آثم لانه لو بالغ في الثبث والتحرز لما
وقعت له سهوة (1973) لكنه لا يعاقب ، بوجه لكنه تلزمه الكفارة (1974) 10
ولذلك ياتى بقربان (1975). وهنا قسمت التوراة بين الرجل العاى او
الملك او الكاهن الكبير (1976) او مُنْتِ (1977). واستفدنا من ذلك ان كل
فاعل او مفتٍ بحسب اجتهاده ان لم يكن المحكمة العليا او الكاهن الكبير
(1978) فهو من قبيل المتعمد (1970). وليس ينعد من الساهين (1979)، ولذلك
15 يقتل الشيخ العاصي (1980)، وان كان عمل وافق بحسب اجتهاده. اما المحكمة
العليا (1981) فلهم اجتهادهم فان غلطوا كانوا ساهين (1982) كما قال تعالى :

(1968) : ا ، الانوس : ت ج (1969) : ا ، الشوجج : ت ج (1970) :
ا ، المزيد : ت ج (1971) : ا ، صوره يدرمه : ت ج [انظر العدد ١٥ / ٣٠ —]
(1972) : ع [الثانية ٢٢ / ٢٦] ، ولنعره لاتمسه دير اين لئمره حطاموت : ت ج (1973) :
ا ، شجبه : ت ج (1974) : ا ، صريك كفره : ت ج (1975) : ا ، يييا بقرين : ت ج
(1976) : ا ، بين يحميد هريوط [هديوط : ت] او ملك او كهن جدول : ت ج (1977) :
مفت : ت ، مفتى : ت ج (1978) : ا ، بيت دين مجدول او كهن جدول : ت ج (1979) :
ا ، الشر ججيم : ت ج (1980) : ا ، زقن مرأ : ت ج (1981) : ا ، بيت دين مجدول :
ت ج (1982) : ا ، شوججيم : ت ج

- وان سبت جماعة اسرائيل كلها الخ⁽¹⁹⁸³⁾ . ومن اجل هذا الاصل قالوا عليهم السلام⁽¹⁹⁸⁴⁾ : الخطأ في التعليم سهوا كالمتمعد⁽¹⁹⁸⁵⁾ يعني ان المتقصر في العلم ويفتى ويعلم بحسب قصوره ، انما ذلك المتمعد⁽¹⁹⁸⁶⁾ . | لان ليس (١-٩٢) م
- 5 حكم من اكل قطعة شحم كُلتى بظنته انها من شحم اَلْيَةِ كمن اكل شحم كُلتى وهو يعلم انه شحم كُلتى ، غير انه ما علم ان شحم الكُلتى من الشحم الحرام ، لان هذا وان كان يقرب قربانا⁽¹⁹⁸⁷⁾ لكنه قريب من المتمعد⁽¹⁹⁸⁸⁾ هذا ان كان عاملا فقط . اما المفتي بحسب جهله⁽¹⁹⁸⁹⁾ فهو متمعد⁽¹⁹⁹⁰⁾ بلا شك ، لانه لم يعذر النص في الفتوى بغلط الا للمحكمة العليا⁽¹⁹⁸¹⁾ خاصة .
- 10 واما المتمعد⁽¹⁹⁹¹⁾ فيلزمه الحد المنصوص . اما ادانة المحكمة بالموت او السوط او الضرب للتمرد على المخالفين الذين لا عقاب لهم بالسوط⁽¹⁹⁹²⁾ او غرامة . واما تلك الاعتدات⁽¹⁹⁹³⁾ التي سوى⁽¹⁹⁹⁴⁾ فيها بين الساهي والمتمعد⁽¹⁹⁹⁵⁾ فتلك⁽¹⁹⁹⁶⁾ لكثرة وقوعها بسهولة لكونها اقوالا لا افعالا اعنى يمين الشهادة ويمين الوديعة⁽¹⁹⁹⁷⁾ وكذلك امة مخطوبة⁽¹⁹⁹⁸⁾ سهل امرها لكثرة وقوعه⁽¹⁹⁹⁹⁾ لتسيها⁽²⁰⁰⁰⁾ لانها لا كاملة العبودية ولا كاملة الحرية ولا ذات بعل على الكمال ، كما رووا في تفسير هذه الفريضة⁽²⁰⁰¹⁾ .
- 15 واما المتعدى بيد رفيعة⁽²⁰⁰²⁾ [عَمْدَيْد] فهو المتمعد⁽¹⁹⁹¹⁾ الذى يتقح ويجلح⁽²⁰⁰³⁾ ويعلن بتعديّه فكان هذا ليس يتعدى لمجرد الشره
-
- (1983) : ع [الاحبار ١٣ / ٤] وام كل عدت يسرا ل يشجو وجو : ت ج (1984) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (1985) : ا ، شجبت تلمود هوله زدون : ت ج (1986) : ا ، كزيد : ت ج (1987) : ا ، قرن : ت ج (1988) : ا ، قروب لمزيد : ت ج (1989) جهله : ت ج ، جهده : ن (1990) : ا ، مزيد : ت ج (1991) : ا ، المزيد : ت ج (1992) : ا ، ميتت بيت دين او ملقوت او مكت مردوت عل لا وين شايين لوقين عليهن : ت ج (1993) : ا ، الميردوت : ت ج (1994) : سوى : ت ، ساوى : ج (1995) : ا ، السوجج والمزيد : ت ج : ت ج (1996) : فلذلك : ج (1997) : ا ، شجوت همدوت وشجوت هفقدون : ت ج (1998) : ع [الاحبار ٢٠ / ١٩] ، شفحه حروفه : ت ج (1999) : وقوعه : ت ، وقوعها : ج (2000) : لتسيها : ت ج ، لتكسيها : ن (2001) : ا ، المصوه : ت ج (2002) : ا ، عوسه بيد رمه : ت ج (2003) : يجلح : ت ، يجله فنيه : ج

- اولنيل ما منعه الشريعة من نيله لسوء خلقه فقط ، بل لمقاومة الشريعة و مناصبتها . ولذلك قال عنه : قد ازدري بالرب ⁽²⁰⁰⁴⁾ وهو يقتل بلا شك .
- وهذا يفعله من فعله الا عن رأى حصل له يقاوم به الشريعة ، ومن اجل هذا جاء التفسير المروى يتكلم الكتاب في الشرك ⁽²⁰⁰⁵⁾ لانه الرأى المناصب
- (٩٢-ب) م لقاعدة الشريعة. لانه لا ⁽²⁰⁰⁶⁾ | يعبد قط كوكبا ⁽²⁰⁰⁷⁾ الا من اعتقد فيه 5
- (٢٨٨-١) ج القدم كما بينا في تأليفنا مرات . وهكذا هو الحكم | عندى في كل تعدى يبدو منه نقض الشريعة ومناصبتها ، لو اكل عندى شخص من اسرائيل لحما مع حليب او لبس ثوبا مختلطا او خلق اطراف رأسه ⁽²⁰⁰⁸⁾ تهاونا واستخفافا عن رأى يتبين منه انه ⁽²⁰⁰⁹⁾ غير معتقد لصحة هذا التشريع
- لكان هذا عندى : انه ازدري بالرب ⁽²⁰⁰⁴⁾ . ويقتل قتل كفر لا قتل 10
- قصاص مثل اناس المدينة الضالة ⁽²⁰¹⁰⁾ الذين يقتلون قتل كفر لا قتل قصاص. ولذلك تحرق اموالهم وليست لوراثتهم مثل من يحكم عليه بالموت .
- من المحكمة ⁽²⁰¹¹⁾ ، وهكذا ايضا قولى ⁽²⁰¹²⁾ فى جمع ⁽²⁰¹³⁾ من اسرائيل تمالوا ⁽²⁰¹⁴⁾ على التعدى على اى فريضة ⁽²⁰¹⁵⁾ كانت وتحكموا متعدين
- ⁽²⁰¹⁶⁾ فانهم يقتلون بجملتهم. تعلم ذلك من قضية بنى رؤبن وبنى جاد الذين 15
- جاء فيهم : وقالوا جميعا فلتصعد اليهم للقتال ⁽²⁰¹⁷⁾ ثم بين لهم ⁽²⁰¹⁸⁾ عند
- الانذار ⁽²⁰¹⁹⁾ انهم قد كفروا فى تمالوهم ⁽²⁰²⁰⁾ على هذه الاعتداء [ات] ⁽²⁰²¹⁾

(2004) : ع [العدد ٣٠/١٥] ، ات الله هو مجدف : ت ج (2005) : ا ، ب،جوده زره هكتوب مدير : ت ج (2006) لا : ت ، لم : ج (2007) كوكبا : ت ، كوكب : ج (2008) : ا ، بسر بحليب او لبس شطرنجات راش : ت ج (2009) انه : ت - : ج (2010) : ا ، كانشى عيد هند حت : ت ج (2011) : ا ، كشار هرجوى بيد دين : ت ج (2012) ايضا قولى : ت ، قولى ايضا : ج (2013) جمع : ت ، جميع : ج (2014) تمالوا : ت ، تمالوا : ج ن (2015) : ا ، مصوه : ت ج (2016) : ا ، وعسو بيد ربه : ت ج (2017) : ا ، ويا مرو كل هذه لموت عليهم لصبا : ت ج [انظر يشوع ١٢/ ٢٢ ولكن الموءلف لم ينقل النص كاهو ونحن ترجعنا النص المذكور هنا] (2018) لهم : ت ، - : ج (2019) : ا ، الهراء : ت ج (2020) تمالوهم : ت ، تماليم : ج ن (2021) : ا ، المبيره : ت ج

وارتدوا عن الدين كله وهو قولهم لهم (2018) : بزيفكم اليوم عن اقتفاء
الرب (2022) وجوابهم هم ايضا : ان كان بتمرد الخ (2023) .

- فحصل* هذه الاصول ايضا في القصاصات ، ومما اشتمل عليه ايضا
 كتاب القضاة (2024) إبانة ذرية عماليق (2025) لانه كما يقاصص الشخص
 5 ينبغي ان تُقاصص القبيلة الواحدة او الملة الواحدة لترتدخ كل القبائل ،
ولا يتعاونوا على الفساد ، لانهم يقولون لان لا يفعل بنا ما فعل بني
فلان حتى (2026) نشأ فيهم الشرير المفسد الذي لا يبالي لرداء نفسه ولا
يروى في شر يفعله ، لا يجد | مساعدا من قبيلة يساعده على شروره التي (١٣-١) م
يريد وقوعها فعملاق (2027) الذي بادر بالسيف امر باستئصاله بالسيف
 10 وعمون ومؤاب الذين عاملوا باللؤم وسببوا اذية باحتيال عوقبوا
بالإبعاد عن المصاهرة (2028) وترذيلهم واجتناب مودتهم لا غير . كل هذه
الامور تقدير انتهى للقصاص ان لا يكون فيه افراط ولا تفريط الا كما
بين تعالى : على قدر ذنبه (2029) ، ومما اشتمل عليه هذا الكتاب تحضير
المكان والوتد (2030) لان من اغراض هذه الشريعة كما اعلمتك النقاء
 15 واجتناب المراث والقذارات وان لا يكون الانسان كالبهايم .

وفي هذه الفريضة (2031) ايضا تقوية يقين المقاتلين بهذه الافعال بان
السكينة (2032) حالة في ما بينهم كما يبين في علة ذلك . لان الرب الهك
سائر في وسط محلتك (2033) ودرج معني اخر وقال : لتلا يرى فيك

(2022) : ع [يشوع ١٦/٢٢] ، لشوب هيوم ماحرى الله : ت ج (2023) : ع
 [يشوع ٢٢/٢٢] ، ام ببرد وجو : ت ج (2024) : ا ، سفر شوفطيم : ت ج (2025) :
 ا ، زرع عمليق : ت ج (2026) حق : ت ، فحق : ج (2027) : ا ، فعملق : ت ج
 (2028) عن المصاهرة : ت ، من المصادرة : ج (2029) : ع [التثنية ٢/١٥] ، كدى
 رشتو : ت ج (2030) : ا ، انفسر هتقنت يدويتد : ت ج [كتاب القضاة لابن ميمون
 يعنى مشته التوراة] (2031) : ا ، المصوه : ت ج (2032) : ا ، الشكينة : ت ج (2033) :
 ع [التثنية ١٤/٢٣] ، كي الله الهيك متلك بقرب محنك : ت ج

امرا قبيحا فيصرف عنك⁽²⁰³⁴⁾ تحذيرا مما هو معلوم من الفسوق بين
الاجنلاد في المعسكر اذا طال مقامهم في الغيبة عن بيوتهم ، فامرنا تعالى بافعال
تشر بحلول السكينة⁽²⁰³²⁾ بيننا لنسلم من تلك الافعال فقال : فلتكن
محللك مقدسة لئلا يرى فيك امرا قبيحا الخ⁽²⁰³⁵⁾ حتى ان رجلا مدنسا
بالليل⁽²⁰³⁶⁾ أمر بخروجه عن المعسكر حتى تغيب الشمس⁽²⁰³⁷⁾ . وبعد ذلك 5
يدخل المحلة⁽²⁰³⁸⁾ حتى يكون في خلّد كل احد⁽²⁰³⁹⁾ ان المعسكر كمقدس
لله⁽²⁰⁴⁰⁾ وان ليس هو كعساكر الامم⁽²⁰⁴¹⁾ للفساد والعدوان واذية الغير .
وأخذ قريبهم لا غير ، بل قصدنا نحن اصلاح الناس لطاعة الله ونظم |
احوالهم وقد اعلمتلك انني انما اعلل ظاهر النص .

- ومما اشتمل عليه ايضا هذا الكتاب احكام في المرأة الجميلة⁽²⁰⁴²⁾ 10
وقد علمت قولهم : لا تتكلم التوراة الا بنظرة الشهوة⁽²⁰⁴³⁾ ، ومع ذلك
تضمنت هذه الفريضة⁽²⁰⁴⁴⁾ من الاخلاق الكريمة التي ينبغي ان يتخلق
بها الفضلاء ما انبته عليه . وذلك انه مع كونه غلبته شهوته⁽²⁰⁴⁵⁾ ولم
يمكنه الصبر ، فلا بد من افرادها لموضع مستور وهو قوله : فتدخلها
بيتك⁽²⁰⁴⁶⁾ . ولا يجوز له ان يضطرها الى المعركة⁽²⁰⁴⁷⁾ كما بينوا . ثم 15
انه لا يحل له ان ينكحها مرة ثانية حتى يسكن حزنها ويفتر همها ولا
تمنع من التحزّن والتشعث والبكاء كما نص : فتبكي اباها وامها الخ⁽²⁰⁴⁸⁾

(2034) : [الثنية ١٤/٢٢] ، ولا يراهيك عروت دبر وشب ما حريك : ت ج (2035) :
ع [الثنية ١٤/٢٣] ، وهيه محنيك قدوش ولا يراهيك عروت دبر وجو : ت ج (2036) :
ا ، بل قرى : ت ج (2037) : ا ، يعريب شمو : ت ج (2038) : ع [الاحبار
١٤/٨، ١٦/١٥، العدد ٧/١٩، الثنية ١٢/٢٣-١١] ، واحريوا ال هحبه : ت ج (2039)
احد : ت ، واحد : ج (2040) : ا ، كقدش الله : ت ج (2041) : ا ، الجويم : ت ج
(2042) : ا ، السفر [يعني ايضا كتاب القضاة له في مشته توره] دين يفت تار [انظر :
الثنية ١٤/٢١-١٠] (2043) : ا ، لا دبره توره الاكنجد هيصر : ت ج [انظر اقدوشين
٢١ ب] (2044) : ا ، المصوه : ت ج (2045) : ا ، جبر يصرو عليه : ت ج (2046) : ع
[الثنية ١٢/٢١] ، ال توك بيتك : ت ج (2047) : ا ، يلحسته بلمحه : ت ج [قدوشين
٢٢ ب] (2048) : ع [الثنية ١٣/٢١] ، وبكنته ات ابيه - وات امه : ج [وجو : ت ج

لان لذوى الحزن راحة فى بكائهم واثارة احزانهم حتى تكل قواهم
الجسمانية عن احتمال ذلك العرض النفسانى كما لذوى الفرح راحة بانواع
اللعب (2049).

فلذلك اشفقت الشريعة عليها ومكنتها من ذلك حتى تمل البكاء والحزن.
5 وقد علمت انه انما نكحها حينما كانت اُمَمِيَّة (2050) وكذلك طول
الثلاثين يوما تعلن بدينها ولو بالشرك (2051) ولا تنازع فى اعتقاد طال تلك
المدة. ومع ذلك ان لم يردّها على احكام الشريعة فلا تُباع ولا يسترَقها ،
فقد رعت الشريعة حرمة (2052) كشف (2053) الجماع (2054) ، ولو كان بعصيان
ما اعنى كونها اُمَمِيَّة (2055) حينئذ. ومع هذا قال. ولا تسترقها لكونك قد
10 اذلتها (2056) فقد بان ما فى هذه الفريضة (2057) من الخلق الكريم. وتبينت
علل جميع فرائض (2058) هذا الكتاب (2059)

م (١-٩٤)

فصل مب [٤٢]

الفرائض (2060) التى تضمنتها الجملة السابعة وهى الاحكام المالية
هى التى احصيناها فى بعض كتاب القضاة (2061) وبعض كتاب البيوع (2062)
15 وهى كلها ظاهرة العلة. وذلك انها تقدير احكام عدل فى المعاملات
الجارية بين الناس بالضرورة ، وان لا يخرج فيها عن التعاون المفيد
للفريقين ، لان يقصد احد المتعاملين توفير حظه بالكلية وكونه | هو (٢٨٨-ب) ج
الرابع من كل جهة. اول ذلك ان لا يكون ثم غبن عند التبايع الا الأرباح

(2049) (اللعب : ت ، الا لعاب : ج (2050) : ا ، مجبوت : ت ج (2051) :
ا ، عبوده زره : ت ج (2052) حرمة : ت ج ، حرمت : ن (2053) كشف : ن ، كسفة : ت ج
كشفت : ي (2054) الجماع : ت ج ، النكاح : ن (2055) : ا ، جويه : ت ج (2056)
: ع [التثنية ١٤/٢١] ، تهمربه تحت اثر عنيته : ت ج (2057) : ا ، المصوه : ت ج
(2058) : ا ، مصوت : ت ج (2059) : ا ، السفر : ت ج (2060) : ا ، المصوت
: ت ج (2061) : ا ، سفر شوفعيم : ت ج (2062) : ا ، سفر قنين : ت ج

المعتادة المتعارفة ووضع شروط بها يصح العقد ونهى عن الغبن ولو بالقول كما هو مشهور.

- ثم قانون اربعة أمتاء⁽²⁰⁶³⁾ : وجه العدل والانصاف فيه بين ،
وذلك ان الامين الاعتباطى⁽²⁰⁶¹⁾ الذى لافائدة له اصلا فى هذه المخالطة ،
وانما هو متفضل معفو عن كل شئ⁽²⁰⁶⁵⁾ وكل جائحة تطرأ هى فى كيس 5
صاحب المال والمقترض⁽²⁰⁶⁶⁾ الذى الفائدة كلها له ، ورب المال هو
المتفضل عليه والمستول عن كل شئ⁽²⁰⁶⁷⁾ وجميع الجوائح الطارئة فى كيس
المقترض⁽²⁰⁶⁸⁾ إما موضوع الاجرة والمؤجر⁽²⁰⁶⁹⁾ ، فكل واحد منها اعنى
الامين ورب المال⁽²⁰⁷⁰⁾ مشتركان فى الفائدة ، فلذلك قُسمت الجوائح
(٩٤ - ب) م بينهما ما كان من الجوائح من اجل قلة مبالغة فى التحفظ ، فهو فى كيس 10
الامين⁽²⁰⁷¹⁾ وهى مسروقة ومفقودة لان فى السرقة والفقدان⁽²⁰⁷²⁾ تضييع
ما للحزم الكثير والاحتياط الزائد .

- وما كان من الجوائح لأحيلة فى منعه وهى المكسوحة والمسلوبة
والميتة⁽²⁰⁷³⁾ التى هى ظروف قهرية⁽²⁰⁷⁵⁾ فهى فى كيس رب المال. ثم
بولغ فى الرفق بالاجير لفقره وامر باستعجال اجرتة وان لا يغبن 15
فى شئ من حقد اعنى ان يُعطى بقدر خدمته ، ومن الرحمة له ان لا يمنع
ولو البهيمة من الاكل مما يعملان فيه من الاغذية⁽²⁰⁷⁶⁾ بحسب احكام
هذه الشريعة ومن الاحكام المالية ايضا الموارث : وذلك خلق فاضل

(2063) : ا ، دين اربعة شومرين : ت ج (2064) : ا ، شومرخم : ت ج (2065) :
ا ، فطورمن مكل : ت ج (2066) : ا ، وشوال : ت ج (2067) : ا ، وحييب بكل :
ت ج (2068) : ا ، الشوال : ت ج (2069) : ا ، نوسا سكر وهوك : ت ج (2070) :
ا ، وهشور وبيل همون (2071) : ا ، الشومر : ت ج (2072) : ا ، جنبه وابده .
الجنبه الابده : ت ج (2073) : ا ، شهوره وشويه ومته : ت ج (2075) : ا ، اونين :
ت ج (2076) : ا ، اغذية : ت ، اغذية : ج

اعنى ان لا يمنع الانسان خيرا من مستحقه ، واذ وهو مارت الموت فلا يحسد وارثه ولا يئذر ماله بل يتركه لمن هو احق الناس به وهو الاقرب فا (2077) لا قرب : لادنى ذوى قرابته فى عشيرته (2078) . وقد بين ذلك

الولد ثم الاخ ثم العم على ما هو مشهور بفضل اكبر اولاده لتقدم وده ولا يتبع هواه : ليس له ان يعطى حق البكرية لابن المحبوبة الخ (2079).

وهذا الخلق ترعاه وتتأكد عليه هذه الشريعة العادلة جدا ، اعنى مراعاة الاقارب والاشتمال عليهم .

قد علمت قول النبى : وذو القساوة يسئ الى جسده (2080) ونص

التوراة فى الصدقات : لاختيك المسكين الخ (2081) والحكماء (2082) عليهم

السلام (2083) يحمدون جدا خلق الشخص الذى يقرب اقرباءه و يتزوج

بنت اخته (2084) وقد علمتنا التوراة فى هذا الخلق مبالغة عظيمة جدا

وهى ان الانسان ينبغى له ان يرعى قريبه ويوصل صلة (2085) الرحم جدا ،

ولو عدا عليه قريبه وظلمه ، ولو كان ذلك القريب فى غاية الفساد ولا بد (٩٥-١) م

ان يلحظ القريب النسب بعين رعاية قال تعالى : لا تكره الآدوى لانه

15 اخوك (8086)

وكذلك كل من احتجت اليه يوما مآ ، وكل من استنفعت به (2087)

و وجدته فى (2088) وقت شدة ، ولو اساء عليك بعد هذا لا بد ان يلتزم

(2077) فا : ج ، فى ا : ت ، (2078) : ع [العدد ١١/٢٧] ، لسارو مقروب اليو مشفحتو : ت ج (2079) : ع [التنية ١٦/٢١] ، لا يوكل لكرات بن هاهوبه وجو : ت ج (2080) : ع [الامثال ١٧/١١] ، و عوكى شارو اكزرى : ت ج (2081) : ع [التنية ١١/١٥] ، لاختيك لعنيك وجو : ت ج (2082) : ا ، الحكيم : ت ج (2083) عليهم السلام : ج ، ز : ل : ت (2084) : ا ، يكون مقرب ات قروبيو ونوسات بت احوقو : ت ج [يناموت ٦٢ ب] (2085) يوصل صلة : ت ، يورعله : ج (2086) : ع [التنية ٧/٢٣] ، لا تنم ادمكى احيك هوا : ت ج (2087) به : ت ، - : ج (2088) فى : ج ، - : ت

له حق عما تقدم قال تعالى: ولا تكره المصري لأنك كنت نزيلا في ارضه
(2089). وقد شهر قدر ما اساء الينا المصريون (2090)، بعد ذلك فارى كم
خلق فاضل نتعلم من هذه الفرائض (2091). وهذان ليسا من هذه الجملة
السابعة لكن من اجل رعاية الاقارب بالارث خرج بنا القول الى مصرى
وادوى (2092)

5

فصل مج [٤٣]

الفرائض (2091) التي تضمنتها الجملة الثامنة هي الفرائض (2091) التي
احصيناها في كتاب الازمنة (2093) وكلها مُبَيَّنَّة العلة في النص الاقليل.
اما امر السبب فعلته اشهر من ان تحتاج الى بيان، قد علم قدر ما فيه من
الراحة، وصار سُبُّع عمر كل شخص في لذة وراحة من التعب والنصب 10
الذي لا ينفك منه صغير ولا كبير مع تخليد الرأي العظيم الخطير (2094) جدا
في الاحقاب، وهو القول بحدث العالم. وامر (2095) صوم الكفارة (2096)
ايضا بين العلة لاعطاء رأى التوبة (2097) وهو اليوم الذي نزل فيه سيد
(٩٥-ب) النبيين بالوحي ثانوية (2098) وبشرهم بغفران ذنبهم العظيم، وكان ذلك
اليوم للأبد يوم توبة وعبادة محضة. ولذلك اطرحت فيه كل لذة 15
جسائية وكل سعى في منفعة جسائية اعنى عمل الصنائع واقتصر فيه على
الاعترافات (2099) اعنى الاعتراف بالآثام والرجوع عنها.
اما الايام الطيبة (2100)، فكلها للأفراح والاجتماعات المملدة

(2089): ع [التثنية ٧/٢٣]، لا تمت مصرى كي جرهيت بارصو: ت ج (2090):
ا، هرولنو مصرى: ت ج (2091): ا، المصوت: ت ج (2092): ا، لمصرى وادى:
ت ج (2093): ا، سفر زمين: ت ج (2094) الخطير: ج، الخطار: ت (2095) امر:
ت، اما: ج (2096): ا، صوم كفور: ت ج (2097): ا، التشوبه: ت ج (2098):
ا، بلوحت شوبوت: ت ج (2099): ا، الودوبيم: ت ج (2100): ا، يمير
طوبيم: ت ج

التي (2101) لابد للانسان منها على الاكثر، وهي ايضا مفيدة في المصادقات التي تُطلب ان تقع بين الناس في الاجتماعات المدنية، وتخصيص تلك الايام معلّل . اما (2002) الفصح (2103) فمشهور (2104) خبره وكونه سبعة ايام، لان دورا لسبعة ايام دور وسط بين اليوم الطبيعي والشهر القمري. وقد علمت 5 ان لهذا الدور مدخلا كبيرا (2105) في الامور الطبيعية وكذلك هو ايضا في الامور الشرعية لان الشريعة تتشبه بالطبيعة دائما وتكمل الامور الطبيعية بنحو ما، لان الطبيعة ليست ذات فكرة وروية. والشريعة تقدير وتدبير الاله الذي هو مفيد العقل لكل ذي عقل. وما هذا غرض الفصل فلنرجع لما نحن الآن بسبيله .

10 و [عيد] الاسابيع (2106) | هو يوم اعطاء التوراة (2107) ومن تعظيم (٢٨٩-١) ج

ذلك اليوم واركباره عدة الأيام من اول الاعياد اليه كمن ينتظر وصول احب الناس اليه ، فانه يعدّ الايام بالساعات (2108) وهذه هي علة حساب الحزمة (2109) من يوم انفصالهم من مصر الى يوم اعطاء التوراة (2107) الذي هو كان القصد والغاية بخروجهم : واتيت بكم الى (2110) . وما كان ذلك

15 المشهد العظيم الايوما واحدا (2111) | . كذلك تذكاره في كل سنة يوم واحد. (٩٦-١) م

اما اكل الفطيرة (2112) فلو كان يوما واحدا لما شعرنا به ولا تبين امره لان كثيرا ما يأكل الانسان النوع الواحد من الاطعمة يومين وثلاثة . وانما يبين امره ويشهر خبره بمداومة اكله دورا كاملا .

(2101) التي : ت ، الذي : ج (2102) اما : ت ، - : ج (2103) : ا ، نسح : ت ج (2104) فمشهور : ت ، مشهور : ج (2105) مدخلا كبيرا : ج ، مدخل كبير : ت ، (2106) : ا ، وشبوعوت : ت ج (2107) متن توره : ت ج (2108) بالساعات : ت ، ساعات : ج (2109) : ا ، سفيرت عمر : ت ج (2110) : ع [الخروج ٤/١٩] ، وابيا اتكم الى : ت ج (2111) يوما واحدا : ج ، يوم واحد : ت (2112) : ا ، المصد : ت ج

كذلك رأس السنة ⁽²¹¹³⁾ يوم واحد اذ هو يوم توبة وتنبية الناس من غفلتهم. ولذلك ضرب فيه الصور ⁽²¹¹⁴⁾ كما بينا في « مشنه التوراة » وكأنه توطئة وافتتاح ليوم الصوم ⁽²¹¹⁵⁾ على ما تراه مشهورا في آثار الملة من ملاحظة : عشرة ايام من رأس السنة الى يوم الكفارة ⁽²¹¹⁶⁾ .

- 5 اما [عيد] المظلة ⁽²¹¹⁷⁾ الذي قُصد به الفرح والسرور، فسبعة ايام ليشهر الامر. واما كونه في هذا الفصل فقد بين في التوراة علة ذلك : عند ما تجمع غلاتك من الصحراء ⁽²¹¹⁸⁾ يعني وقت الفرجة ⁽²¹¹⁹⁾ والراحة من الاشغال الضرورية. وقد ذكر ارسطو في تاسعة الاخلاق ان هكذا كان الامر المشهور في الملل قديما عندهم قال بهذا النص ⁽²¹²⁰⁾ ، « الذبائح القديمة والاجتماعات كانت تكون بعد جمع الثمار كأنها قرابين من اجل الفرجة ⁽²¹¹⁹⁾ » هذا نصه. وايضا فان سكن المظلة ⁽²¹²¹⁾ في هذا الوقت محتمل لاحر شديد ومطر مُقلق. وهذان العيدان جميعا اعني المظلة ⁽²¹²¹⁾ والفصح ⁽²¹²²⁾ يعطيان رأيا وخلقًا.

- اما الرأي في الفصح ⁽²¹²²⁾ فتذكر علامات مصر ⁽²¹²³⁾ وتخليد ها في الاحقاب. واما الرأي في المظال ⁽²¹²⁴⁾ فتخليد علامات الصحراء ⁽²¹²⁵⁾ 15 م (ب-٩٦) في الاحقاب. واما الخلق فهو ان يكون الانسان يتذكر ابدا ايام الشدة في ايام الرخاء ليعظم شكره لله ، ويحصل له تواضع وخشوع فياكل ⁽²¹²⁶⁾

(2113) : ا ، واش هشنه : ت ج (2114) : ا ، الشوفر : ت ج (2115) الصوم : ج ، حصوم : ت (2116) : ا ، عرت يميم شراش هشنه وعديوم هكفوريم : ت ج (2117) : ا ، سوكون : ت ج (2118) : ع [الخروج ١٦/٢٣] ، باسفاك ات معسك من هسه : ت ج (2119) الفرجة : ت ، الفرغة : ج (2120) اخلاق نكوما خيان الكتاب ٨ [١١٦٠ - ١ - ٢٥ - ٢٨] (2121) : ا ، السوكه : ت ج (2122) : ا ، وفسح : ت ج (2123) : ا ، اوندت مصرم : ت ج (2124) : ا ، سكوت : ت ج (2125) : ا ، اوتت المدير : ت ج (2126) فياكل : ت ، في اكل : ج ن

الفطير والمُرّ في الفصح (2127) ليدكر ما جرى علينا . وكذلك
يخرج من البيوت ويسكن في الأخصاص (+) كما يفعل الاشقياء سكّان
البرارى والقفار ليتذكر، ان هكذا كانت حالتنا قديما (2128) : انى في المظال
اسكنت بنى اسرائيل الخ (2129) وانتقلنا من ذلك لسكون (2130) البيوت
5 المزخرقة في اطيب موضع من الارض واخصبه بافضال الله وبمواعيده
لآبائنا لما كانوا قوما كاملين في آرائهم وخلقهم اعنى ابراهيم واسحق
ويعقوب. إذ هذا مما عليه مدار (2131) الشريعة ، اعنى ان كل انعام ينعم به
وانعم انما هو باستحقاق الآباء (2132) بان يحفظوا طريق الرب ليعملوا
بالبر والعدل (2133) واما كون المظال (2124) يخرج منه لعيد ثان اعنى الاجتماع
10 في اليوم الثامن (2134) فذلك ليكمل فيه من المسرات مالا يمكن فعله بالمظال (2124)
الا في الدور المتسعة والمبانى.

واما اربعة انواع السعوف الموجودة في لولب (2135) فقد ذكر الحكماء (++)
عليهم السلام (2136) في ذلك تعليلا ما على جهة التاويلات (2137) التى طريقها
معلوم عند من فهم كلامهم. وذلك انها عندهم على صورة النوادر الشعرية ،
15 لاعلى ان ذلك هو معنى ذلك النص . فانقسم الناس في التاويلات (2137)
قسمين قسم تخيل انهم قالوا ذلك على جهة تبين معنى ذلك النص ،
وقسم استخف بها واتخذها ضحكة ، اذ هو بين واضح ان ليس هذا هو
معنى النص وذلك القسم ضارب وكابر على تصحيح التاويلات (2137)

(2127) : ا ، مصه ومرور في الفصح : ت ج (+) جمع خصص = بيت من قصب او
شجر : ا (2128) قديما : ت ، قديمة : ج (2129) : ع [الاخبار ٤٣/٢٣] ، كى بسكوت هو
شبقى ات بنى اسرائيل : ت ج (2130) لسكون : ج ، لسكن : ت (2132) : ا ، بركوت
ابوت : ت ج (2131) ، مدار : ت ج ، مراد : ن (2133) : ع [التكوين ١٩/١٨] ،
وشمردرك الله لسوت صدقه ومشفط : ت ج (2134) : ا ، شينى صمرت : ت ج (2135)
: ا ، مينيم شب اللولب : ت ج (++) : ا ، الحكيم : ت ج (2136) عليهم السلام : ج ،
ز . ل : ت (2137) : ا ، الدرشوت : ت ج

(١٧-١) م بزعمه والمحامات لها | وظن ان ذلك هو معنى النص ، وان حكم
التاويلات⁽²¹³⁷⁾ حكم الاحكام المروية ، ولم يفهم الفريقان انها على جهة
النوادر الشعرية ، التي⁽²¹³⁸⁾ لا يلبس امرها على ذى فهم . وشهرت تلك الطريقة
فى ذلك الزمان واستعمالها الككل كما يستعملون الشعراء الاقوايل الشعرية
قالوا عليهم السلام⁽²¹³⁹⁾ يُعَلِّمُ بَارْقَافَارًا⁽²¹⁴⁰⁾ وليكن لك وتد مع اداذك 5
⁽²¹⁴¹⁾ لا تَقْل : اَذْنُكَ [سلاحك] بَل [قل] اَذْنُكَ [اداة السمع] ؛
[هذا] يُعَلِّمُ انه اذا سمع الرجل شيئا ملوما يضع اصبعه فى اذنه⁽²¹⁴²⁾

يالىت شعرى هل هذا الثانائى⁽²¹⁴³⁾ عند هؤلاء الجاهلين هكذا
يعتقد فى شرح هذا النص وان هذا هو غرض هذه الفريضة⁽²¹⁴⁴⁾ وان
الوتد⁽²¹⁴⁵⁾ هى الاصبع و اَذْنُكَ⁽²¹⁴⁶⁾ هى الاُذنان . ما ظن احدا من السالى 10
العقول يرى هذا ، بل هذا نادر شعرى مليح جدا حضّ به على خلق
كريم وهوان كما يحزم قول الفواحش يحرم سماعها . واسند ذلك لنص
على جهة التثيلات الشعرية .

وهكذا كل ما يقال فى التاويلات لا نقل كذا بل [قل] كذا⁽²¹⁴⁷⁾
هذا معناه . وقد خرجت عن الغرض لكنها فائدة يحتاج اليها كل ذى 15
(٢٨٩ - ب) ج عقل من المشرعين | والربانيين⁽²¹⁴⁸⁾ وارجع الى نسق كلامنا . والذى
يبدولى فى⁽²¹⁴⁹⁾ اربعة انواع السعوف الموجوة فى لولب⁽²¹³⁵⁾ انه فرح
وسرور بخروجهم من الصحراء⁽²¹⁵⁰⁾ الذى كان : موضعا لازرع فيه

(2138) التى : ت ، الذى : هـ (2139) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ج (2140) :
ا ، تى برقرا : ت ج (2141) : ع [التثنية ١٤/٢٣] ، ويتنبهك عل اذنك : ت ج
(2142) : ا ، ال تقرا اذنك الا آذنك ملد شام يشمع ادم دير مجونه يئن اصبعو بتوك
ازنو : ت ج [كتوبوت ١٥] (2143) الثانائى : ا ، التا : ت ، التنه عليهم السلام : ج
(2144) : ا ، المصود : ت ج (2145) : ا ، يتد : ت ج (2146) : ا ، اذنك : ت ج (2147) :
ل ، الدرثوت ال تقرا كك الا كك : ت ج (2148) الربانيين : ج ، الربانيين : ت (2149) :
فى : ت ، ان : ج (2150) : ا : المدبر : ت ج

ولاتبن ولاكرم ولا رمان ولا ماء للشرب⁽²¹⁵¹⁾ الى مواضع الاشجار
المثمرة والانهار، فأخذ لتذكّار ذلك اجمل ثمرها واطيبه رائحة واحسن
عشبها ايضا اعنى صفصاف الجدول⁽²¹⁵²⁾ وهذه الاربعة انواع⁽²¹⁵³⁾ هي

(٩٧ - ب) م

التي جمعت ثلاثة اشياء : |

5 احدها كثرة وجودها في ارض اسرائيل في ذلك الوقت، فيقدر
كل احد عليها .

و⁽²¹⁵⁴⁾ المعنى الثاني اجمل⁽²¹⁵⁵⁾ منظرها و نضارتها طيبة الرائحة
وهي الأترج ، والآس . اما النخلة والصفصاف⁽²¹⁵⁶⁾ فعدام النتن والطيب .

و المعنى الثالث دوامها على نضارتها مدة سبعة ايام ما لايتيأ
10 ذلك في الخوخ و الرمان و السفرجل والكثيرى ونحوها .

فصل مد [٤٤]

الفرائض⁽²¹⁵⁷⁾ التي تضمنتها الجملة التاسعة هي الفرائض⁽²¹⁵⁷⁾

التي احصيناها في كتاب الحجة⁽²¹⁵⁸⁾ وكلها بيّنة السبب ظاهرة العلة ،
اعنى ان غاية تلك العبادات تذكّار الله دائماً و محبته وخوفه و التزام
15 الفرائض⁽²¹⁵⁷⁾ على العموم وان يُعتقد فيه تعالى ما هو ضرورى لكل متشرع
ان يعتقدوه وهي الصلاة وقول : اسمع ، وبركة الطعام⁽²¹⁵⁹⁾ وما اتصل بها
و بركة الكهنة و التعاويذ و الكتابة على عضائد الابواب⁽²¹⁶⁰⁾ واقتناء
سفر التوراة والقراءة فيه في اوقات كل هذه أعمال تُحصل آراء مفيدة .
وذلك بيّن واضح لا يحتاج الى كلام آخر ، اذ ذلك تكرار لاغير .

(2151) : ع [العدد ٢٠ / ٥] ، لا يقوم زرع وتانه وجفن ورمون وميم اين
لشتوت : ت ج (2152) : ا ، عربي نخل : ت ج (2153) : ا ، الاربت مينين : ت ج
(2154) : و ، ت - ، ج (2155) : ا ، ابل : ت ، جمال : ج (2156) : ا ، اشروج وهدس
لولب وعربه : ت ج (2157) : ا ، المصوت : ت ج (2158) : ا ، سفرا هبه : ت ج
(2159) : ا ، وقریات شمع وبركت همزون : ت ج (2160) : ا ، وبركت كهني و تغلين
و مزوزو : ت ج [انظر : الثانية ٦ / ٤٤٨ ، ١١ / ١٨٢٠ ، الخروج ١٢ / ٩ ، العدد
٢٦ / ٢٣]

فصل مه [٤٥]

- (٩٨ - ١) م الفرائض^(215٦) التي تضمنتها الجملة العاشرة هي التي | احصيناها في احكام البيت المنتخب ، و احكام ادوات المقدس والعاملين فيه و احكام دخول المقدس^(216١) . وقد اخبرنا بفائدة هذه الجملة على العموم . و معلوم⁽²¹⁶²⁾ ان عابدى الوثن⁽²¹⁶³⁾ كانوا يقصدون لبنيان ٥ هياكلهم و اقامة صورهم في اعلى موضع يجدونه هناك : على الجبال الشاخنة⁽²¹⁵⁴⁾ . فلذلك ميّز⁽²¹⁶⁵⁾ ابراهيم ابونا جبل الموريا⁽²¹⁶⁶⁾ لكونه اعلى جبل هناك و اعلن فيه بالتوحيد و خصّص القبلة وحدّدها لعين الغرب ، لان قدس الاقداس⁽²¹⁶⁷⁾ في الغرب و هو معنى قولهم : سَكينة في المغرب⁽²¹⁶⁸⁾ و قد بينوا عليهم السلام⁽²¹⁶⁹⁾ في « غامرا يوما » ان ابانا 10 ابراهيم⁽²¹⁷⁰⁾ حدّد القبلة اعنى بيت قدس الاقداس⁽²¹⁷¹⁾

- وعلة ذلك عندى ائّه لما كان الراوى المشهور في العالم حينئذ عبادة الشمس و انها الاله ، فلاشك ، ان كان الناس كلهم يستقبلون الشرق فلذلك استقبل ابراهيم ابونا⁽²¹⁷⁰⁾ الغرب في جبل الموريا⁽²¹⁶⁶⁾ اعنى في المقدس⁽²¹⁷²⁾ حتى يستدبر الشمس الاترى اسرائيل عند ردتهم⁽²¹⁷³⁾ 15 و كفرهم و رجوعهم لتلك الآراء القديمة الفاسدة ما فعلوا : ظهورهم

(2161) : ا ، هاكوت بيت هبيرة و ملكوت حكي همقدش و هموبدم يو و ملكوت بيات همقدش : ت ج (2162) و معلوم : ت ، و اعلم : ج (2163) : ا ، عوبدى عبوده زره : ت ج (2164) : ع [التثنية ١٢ / ٢] ، عل مهر هرميم : ت ج (2165) : ميز : ت ، - : ج (2166) : ا ، هرهموريه : ت ج (2167) : ا ، قدش همقدشيم : ت ج (2168) : ا ، شكنيه بمعريب : ت ج [ييا بتر ٢٥ : ١] (2169) عليهم السلام : ج ، ر ل ت (2170) : ا ، ابرهم ايبنو : ت ج (2171) بيت قدش همقدشيم : ت ج (2172) : ا ، المقدش : ت ج (2173) : ردتهم : ت ، ردتهم : ج

الى هيكـل الرب و وجوههم نحو الشرق و هم يسجدون للشمس نحو
 الشرق (2174). فافهم هذه الغريبة ولا شك ايضا عندى بان ذلك الموضع
 الذى ميّزه ابراهيم بالوحى كان معلوما (2175) عند سيدنا موسى (2176) وعند
 كثيرين ، لان ابراهيم قد اوصاهم بان يكون هذا بيت العبادة (2177) كما
 يبيّن المترجم وقال : ابراهيم عبد و صلى فى ذلك المكان وقال امام 5
 الرب هنا فليعبد الذرارى الخ (2178)

و اما كونه لم يُصرّ بذكره فى التوراة | ولم يُشخص بل اشير (٩٨-ب) م
 اليه و قيل (2179) : فاى موضع تخبره الرب الخ (2180) ففى ذلك عندى
 ثلث حِكَم :

10 احداها (2181) ان لا تتمسك به الامم (2182) و تحارب عليه حربا شديدا
 اذا علموا ان هذا الموضع غاية الشريعة من الارض
 و الثانية ان لا يفسده الذين هو الآن بايديهم و يدمروه (2183) غاية
 ما يمكنهم

و الثالثة و هى الآكد ان لا (2184) يطلب كل سبط (2185) ان يكون
 15 ذلك فى إرثه (2186) و يفوز به فيقع من الخلاف (2187) و الفتنة مثل ما
 وقع فى طلب الكهانة (2188). و لذلك جاء الامر أن لا يبنى بيت الانتخاب

(2174) : ع [حزقيال ١٦/٨] ، احريم ال هيكـل الله و فيهم قدمه و هم و شحتوتهم
 قدمه لشمس : ت ج (2175) معلوما : ت ، معلوم : ج (2176) : ا ، مشه رينو : ت ج
 (2177) ، العبادة : ج ، عبادة : ت (2178) : ا ، و فلع وصل ابرهم تمتن باثرا ههوا
 و امر قدم الله هكا يهون فلعين دريا و جو : ت ج (2179) قيل : ت ، قال : ج (2180) :
 ع [التثنية ١١/١٢] اشريبحر الله و جو : ت ج (2181) احداها : ت ، احداها : ج (2182)
 الامم : ت ، الملل : ج (2183) يدمروه : ت ، يدمرونه : ج (2184) انلا : ت ، لثلا :
 ج (2185) : ا ، شبط : ت ج (2186) : ا ، بتحتو : ت ج (2187) الخلاف : ت ،
 الخلف : ج (2188) : ا ، الكهونة : ت ج

(2189) الابعد اقامة ملك (2190) حتى يكون الامر لواحد، و يرتفع النزاع كما بينا في كتاب القضاة (2191). ومعلوم ان اولئك كانوا يبنون هياكل للكواكب ويُجعل في ذلك الهيكل الصورة المتفق على عبادتها، اعنى صورة مذموبة لكوكب ما، او لجزء من فلك. فأمرنا نحن ان نبني هيكلا له تعالى ونودع (2192) فيه التابوت (2193) الذى فيه لوحان (2194) المضمّنة : انا . 5 [الرب] ولا يكون لك (2195)

وقد علم ان قاعدة اعتقاد النبوة متقدم لاعتقاد الشريعة ، ان لم يكن نبي فلا شريعة . والنبي انما ياتيه الوحي بوساطة الملك ونادى ملك الرب (2196) فقال لها ملك الرب (2197). وهذا اكثر من ان يُحصى حتى سيدنا موسى (2176) افتتاح نبوته بملك : فتجلى له ملك الرب في هيب 10 من نار (2198). فقد تبين ان اعتقاد وجود الملائكة متقدم لاعتقاد النبوة، واعتقاد النبوة متقدم لاعتقاد الشريعة. ولما جهلت الصابئة وجود الإله (١-٩٩) م جل وعلا ، و ظنوا ان الموجود القديم الذى لا يلحقه عدم قط هو الفلك وكواكبه وان قُوى تفيض منه على الاصنام وبعض الشجر (٢٩٠-ب) ج اعنى العشروت (2199) ظنوا ان | الاصنام والشجر هى التى توحى للانبياء 15 وتكلمهم فى الوحي ، وتعلمهم ما ينفع وما يضر كما بينا لك من مذاهبهم فى انبياء البعل و انبياء العشروت (2200) ، فلما تبين الحق للعلماء وعلم بالبرهان ان ثم موجودا (2201) لاجسم ولا قوة فى جسم هو الإله الحق وهو واحد وان ثم ايضا موجودات اخر مفارقة ليست اجساما وهى

(2189) : ا ، هـ بـ : ت ج (2190) : ا ، هـ بـ : ت ج (2191) : ا ، سفر شوفطيم : ت ج (2192) نوع : ت ، تدع : ج (2193) : ا ، الارون : ت ج (2194) : ا ، شئ لوحوت : ت ج (2195) : ا ، انكى ولا يهيه لك : ت ج (2196) : ع [التكوين ١٥/٢٢] ، الملاك ويقرا ملاك الله : ت ج (2197) : ع [التكوين ١٦/١١ ، ١٠ ، ٩] ، ويأمرله ملاك الله : ت ج (2198) : ع [الخروج ٢/٣] ، بملاك ويراملك الله اليوبلب اش : ت ج (2199) : ا ، الاشروت : ت ج (2200) : ا ، نبياي هبل و نبياي هاشره : ت ج (2201) موجودا : ج ، موجود : ت

التي فاض عليها وجوده تعالى، وهي الملائكة كما بينا، وهذه الموجودات كلها خارجة عن الفلك وكواكبه، علم⁽²²⁰²⁾ يقينا ان تلك الملائكة هي التي توحى للانبياء حقا، لا الاصنام ولا العشثروت⁽²¹⁹⁹⁾

فقد تبين بما قدمناه ان اعتقاد وجود الملائكة تابع لاعتقاد وجود الإله، وان بذلك تصح النبوة والشرعة فلو كادة اعتقاد هذه القاعدة امر تعالى يُعمل على التابوت⁽²²⁰³⁾ صورة هلكين اثنين⁽²²⁰⁴⁾ ليثبت وجود الملائكة في اعتقاد الجمهور الذي ذلك رأى صحيح ثانٍ لإعتقاد وجود الإله وهو مبدا للنبوة والشرعة ومبطل للشرك⁽²²⁰⁵⁾ كما بينا، ولو كانت صورة واحدة اعنى صورة كروب واحد⁽²²⁰⁶⁾ لكان في ذلك تضليل⁽²²⁰⁷⁾ وكان يُظن ان هذه صورة الإله المعبود كما كان يفعل عابديو الوثن⁽²²⁰⁸⁾ وان الملك واحد ايضا⁽²²⁰⁹⁾ بالشخص فيؤدى ذلك لثنوية ما، فلما عمل كروبين اثنين⁽²²¹⁰⁾ مع التصريح: الرب الهنا رب واحد⁽²²¹¹⁾ صح ثبات الرأي بوجود الملائكة وانهم كثيرون⁽²²¹²⁾ وأمن الغلط (١٩-ب) م فيهم بانهم⁽²²¹³⁾ اله، اذ الإله واحد وهو خلق هذه الكثرة.

15 ثم اتخذت شمعة⁽²²¹⁴⁾ امامه تعظيما ووقارا للبيت لان البيت المسروح فيه دائما المحجوب بستارة له في النفس متوقع عظيم. وقد علمت تأكيد الشرعة في اعتقاد عظمة المقدس⁽²²¹⁵⁾ وخوفه حتى يحصل للانسان افعال الخشوع والركة عند رؤيته، وقال: ومقدسى قتهبوا⁽²²¹⁶⁾

(2202) علم: ت، هلا: ج (2203) : ا، الارون: ت ج (2204) : ا، شئ ملاكيم: ت ج (2205) : ا، لعبوده زره: ت ج (2206) تضليل: ت، تضليلا: ج (2207) : ا، عوبدى عبوده زره: ت ج (2208) واحدا ايضا: ت، ايضا واحد: ج (2209) : ا، شئ كروبيم: ت ج (2210) : ع [التثنية ٤/٦]، الله الهنا الله احد: ت ج (2212) كثيرون: ج، كثيرين: ت (2213) الهه: ج، الهه: ت (2214) : ا، منوره: ت ج (2215) : ا، المقدس: ت ج (2216) : ع [الاحبار ٣٠/١٩]، ومقدس تيراو: ت ج

وقرنه بالتحفظ على السبت⁽²²¹⁷⁾ تأكيداً لتهيب المقدس⁽²²¹⁸⁾ والحاجة⁽²²¹⁹⁾
المذبح البخورات ومذبح القربان⁽²²²⁰⁾ واوانيهما بيته .

واما المائدة⁽²²²¹⁾ وكون الخبز عليه⁽²²²²⁾ دائماً فاني لم أعلم لذلك
علة ولا وجدت لاي شئ انسبه الى هذه الغاية .

- 5 واما النهى عن هندمة حجارة المذبح⁽²²²³⁾ فقد علمت تعليمهم
في ذلك وقواهم : ليس خليفاً ان يرتفع المقصر [الحياة] على من
يطول⁽²²²⁴⁾ . وهذا جيد على جهة التاويلات⁽²²²⁵⁾ كما ذكرنا والعلة
في ذلك بيته وذلك ان عابدى الوثن⁽²²²⁶⁾ كانوا يبنون المذابح بالحجارة
المنحوتة فنهى عن التشبه بهم وان يكون المذبح⁽²²²⁷⁾ من طين هربا
من التشبه بهم قال : مذبحاً من تراب تصنع لى⁽²²²⁷⁾ وان كان ولا بد
وعمل من حجارة فتكون بصورتها الطبيعية لاتنحّت كمثل النهى
عن حجرذى صورة⁽²²²⁸⁾ وعن غرس شجرة عند المذبح⁽²²²⁹⁾ والغرض
كله واحد وهو ان لا نعبد الله بصورة عبادتها الجزئية التي كانوا يفعلونها
م لمعا بدهم⁽²²³⁰⁾ ، وعن هذا المعنى نهى على⁽²²³¹⁾ العموم وقال كيف⁽²²³²⁾ |
كانت الامم تعبد آلهتها فانا ايضا افعل هكذا⁽²²³³⁾ يعنى ان لا يفعل
15

(2217) : ا ، بشميرت شبت : ت ج (2218) : ا ، ليرات همقدس : ت ج (2219)
الحاجة : ت ، التجاره : ج (2220) : ا ، لمزبح هقطرت ومزبح هموله : ت ج (2221) :
ا ، الشلحن : ت ج (2222) انظر : [الخروج ٢٣/٣٥ - ٢٥] (2223) : ا ، المزبح [انظر :
الخروج ١٠/٢٢ ، التثنية ٥/٢٧] (2224) : ا ، اينودين شيونف همقصر حل هماريك :
ت ج [ملوت ٣ ، مسنه ٤] (2225) : ا ، الارشوت : ت ج (2226) : ا ، عوبدى
عوبده زره : ت ج (2227) : ع [الخروج ٢٤/٢٠] ، مزبح ادمه تمه لى : ت ج (2228) :
ا ، ابن مشكيت : ت ج [انظر : الاحبار ١/٢٦] (2229) : ا ، اصل همزبح : ت ، اصل
همزبح : ج [انظر : التثنية ١٦/٢١] (2230) : لعابدهم : ج ، لمعايدهم : ت (2231)
على : ت ، عن : ج (2232) : ا ، ايكة : ت ج (2233) : ع [التثنية ٣٠/١٢] ، يعبدو
هجويم هاله ات الهيمم واعه كن جم اتى : ت ج

ذلك لله للعلة التي قال : فانهم قد صنعوا لآلهتهم كل النجاسات التي
يكرهها الرب الخ (2234).

و قد علمت شهرة عبادة « فغور » في تلك الازمنة فانها (2235)
بكشف (2236) العورة . فلذلك امر الكهان (2237) بعمل سراويل : لتغطي
العُرَى من ابدانهم (2238) عند العبادة (2239) وان لا يطلع مع ذلك للمذبح
(2240) بدرج لثلا تنكشف سوء تلك عليه (2241) . واما من (2242) الحفر (2243)
والطوف حول المقدس (2244) دائما فذلك تعظيما له و توقيرا (2245) ولان
لا يتهجم ايضا الجهال والآنجاس اليه ولا في حال شعث كما يبين .

و من جملة الاشياء الموجبة لاجلال المقدس (2244) و تعظيمه حتى
10 تحصل لنا منه هبة (2246) ان لا يدخله سكران ولا نجس ولا شعث اعني
اشعث الرأس و مخرق الثياب (2247) . وان كل عابد يقدر بديه ورجليه
(2248) . وكذلك ايضا لتعظيم البيت عظم قدر خدامه و افردوا الكهان
و اللاويون (2249) وجعل للكهان (2250) اجل زى واحسنه ، واجعله ثياب قدس
للكرامة و البهاء (2251) وان لا يتصرف في العبادة ذو عيب (2252) ليس ذو
15 عاهة (2253) فقط الا والساجات ايضا تُعَدِّم اهلية الكهان (2254) كما يبين

(2234) : ع [الثانية ٣١/١٢] ، كي كل تدعبت الله اشر شئنا صسو لاهيم : ت ج
(2235) فانها : ت ، وانا : ج (2236) انظر : العدد ٣/٢٥ (2237) : ا ، الكهنيم :
ت ج (2238) : ع [الخروج ٤٢/٢٧] ، لكسوه بشر عوره : ت ج (2239) : ا ،
العبوده : ت ج (2240) : ا ، للزبيح : ت ج (2241) : ع [الخروج ٢٦/٢٠] ،
بدرج اشر لا تجله عروتك عليو : ت ج (2242) من : ت ، كون : ج (2243) : ا ،
الشميرة : ت ج (2244) : ا ، المقدش : ت ج (2245) تعظيما له و توقيرا : ت ، تعظيم
له و توقير : ج (2246) : ا ، يراه : ت ج (2247) : ا ، فروع راشر و قروع مجديم : ت ج
(2258) : ا ، عويد يقدرش يديور رجلير : ت ج (2249) : ا ، الكهنيم و اللويم : ت ج
(2250) : ا ، للكهنيم : ت ج (2251) : ع [الخروج ٢/٢٨] ، بجدي قدش لكبود و لتفارت :
ت ج (2252) : ا ، العبوده بعل موم : ت ج (2253) ذوعاعة : ت ، هو عاعة : ج (2254) :
ا ، تفسول الكهنيم : ت ج

في فقه هذه الضريبة ⁽²²⁵⁵⁾ لان الجمهور لا يعظم الشخص عندهم بصورته الحقيقية الا بكمال اعضائه وحسن ثيابه، والمتصود عظمة تقع لهذا البيت وخدامه ⁽²²⁵⁶⁾ عند الكل .

- اما ابن اللاوى ⁽²²⁵⁷⁾ الذي لا يقرب ولا يتخيل فيه انه يستغفر الذنوب كما جاء في الكهان ⁽²²⁵⁰⁾ و يكفر عنه و يكفر عنها ⁽²²⁵⁸⁾ بل القصد 5 (١٠٠-ب) م باللاوى قول الشعر ⁽²²⁵⁹⁾ فقط فهو | غير اهل الصوت ⁽²²⁶⁰⁾ لان المقصود ايضا بالشعر ⁽²²⁵⁹⁾ انفعال الانفس لتلك الاقاويل ، ولا تنفعل النفس الا للالخان الملهة ومع الآلات. ايضا كما كان الامر في المقدس ⁽¹²⁴⁴⁾ دائما ولو الكهان ⁽²²⁵⁰⁾ ايضا | الخلقون ⁽²²⁶¹⁾ المقيمون في المقدس ⁽²²⁴⁴⁾ منيون عن الجلوس فيه و عن دخول الهيكل في كل وقت و عن 10 دخول قدس الاقداس ⁽²²⁶²⁾ ، دائما الا الكاهن الكبير في يوم الكفارة ⁽²²⁶³⁾ اربع مرات لا غير ، كل هذا تعظيما للمقدس ⁽²²⁴⁴⁾

- ولما كان الموضع المقدس تُذبح فيه البهائم الكثيرة كل يوم وتقطع فيه اللحان وتُحرق وتُغسل فيه البطون ⁽²²⁶⁴⁾ ، فلا شك ، انه لترك على هذه الحال فقط لكانت رائحته رائحة مواضع اللحان. فلذلك 15 امر فيه بتبخير البخور ⁽²²⁶⁵⁾ مرتين في كل يوم صباحا ومساء ⁽²²⁶⁶⁾ لتطيب رائحته ورائحة ثياب كل من يخدم فيه . قد علمت قولهم : ان رائحة البخور كانت تشتم حتى في ارياحو ⁽²²⁶⁷⁾ . وهذا ايضا مما يُبقى

(2255) : ا ، المصوه : ت ج (2256) خدامه : ج ، كرامة : ت ، كدامة : ن (2257) : ا ، بن لوى : ت ج (2258) : ع [الاحبار ٨/١٢، ٢٦/٤] ، وكفر هابو [- وكفر عليه : ج] : ت ج (2259) : ا ، الشير : ت ج (2260) : ا ، يفسول بقول : ت ج (2261) : ا ، الكشريم : ت ج (2262) : ا ، فودش مقدشيم : ت ج (2263) : ا ، كهن جدول بيوم هكفوريم : ت ج (2264) انظر : [الاحبار ٩/١ - ٦] (2265) : ا ، هقطرت هقطرت : ت ج (2266) : ا ، بقر و بين همرية : ت ج [المعنى الحرني بين همرية : بين المنر بين] (2267) : ا ، ميري و هيو مريمين ريج هقطورت : ت ج [مشته تيمد ٨/٣]

خوف المقدس⁽²²⁶⁸⁾ ، اما لولم تكن له رائحة طيبة ، فكيف لو كان خلاف ذلك لكان الحاصل ضد التعظيم ، لان النفس تنبسط جدا للروائح الطيبة وتمتد نحوها و تنقبض من الروائح المنقنة ، وتفرّ منها .

و اما دهن المسح⁽²²⁶⁹⁾ فجمع فائدتين تطيّب ما يدهن به واعتقاد

5 تعظيم ذلك الشئ المسحوق وتقديسه وتميزه على غيره من نوعه شخص انسان ، كان ذلك⁽¹²⁷⁰⁾ او ثوبا⁽²²⁷¹⁾ او آنية ، الكل راجع الى ثقة المقدس⁽²²⁷²⁾ التي هي سبب لاتقاء الرب⁽²²⁷³⁾ لانه يحصل الانفعال عند قصوده

فتلين القلوب القاسية وترقّ التي | تلطف الإله كل هذا التلطف بمشورات^(١٠١-١) م من القديم⁽²²⁷⁴⁾ لا لانتهاه⁽²²⁷⁵⁾ وخشوعها حين تقصد هذا البيت فتقبل او امرالله 10 الهادية وتحافه كما يبين لنا في نص التوراة قال :⁽²²⁷⁶⁾ وكل امام الرب في الموضع الذي يختاره ليُجل اسمه فيه عُشْبُ رُك وعصيرك

وزيتك و ابقار بقرك وغنمك لكي تتعلم كيف تتقي الرب الهك كل الايام⁽²²⁷⁷⁾ . فقد بان لك الغاية المقصودة بكل هذه الافعال اى شئ هي .

و اما علة النهى عن التمثل بدهن المسح و البخور⁽²²⁷⁸⁾ فبينة جدا 15 حتى لا تُشتم تلك الرائحة الالهناك فيكون الانفعال لها اكثر وان لا يُظنّ ايضا ان كل من اندهن بهذا الدهن او بشبهه تميّز فتحدث فسادات عظيمة وفِتَن .

و اما كون التابوت⁽²²⁷⁹⁾ ينقل على الكتف لاعلى العجل⁽²²⁸⁰⁾ فوجه التعظيم في ذلك يبين ولا يفسد له شكل ولو باخراج العصي من

(2268) : ا ، رات همقدس : ت ج (2269) : ا ، شن همشه : ت ج (2270) ذلك : ج ن ، - : ت (2271) ثوبا : ت ، ثوب : ج (2272) : ا ، رات همقدس : ت ج (2273) : ا ، ليرات الله : ت ج (2274) : ا ، بعصوت مرحوق : ت ج (2275) لا لانتهاه : ت ، لا لانتهاه : ج (2276) قال : ج ، - : ت (2277) : ع [الثانية ٢٣/١٤] ، واكلت لنفى الله الهيك بمقوم اشريحي رشكن شموشم معشرد جنك تيرشك ويصهرك وبكروت بقرك وصانك لمن تلمد ليراه ات الله الهيك كل هيميم : ت ج (2278) : ا ، بشن همشه والقطرت : ت ج (2279) : ا ، الارون : ت ج (2280) انظر : [العدد ١٥/٤ - ١٥] ، اخبار الايام الاول ١٥/١٥

- الحلقات⁽²²⁸¹⁾ . وكذلك لا يفسد شكل الأفود و درع الصدر⁽²²⁸²⁾
- ولو بتنعية احد هما عن الآخر، وان تحك صناعة الالبسة⁽²²⁸³⁾ كلها في النسيج دون تفصيل و تقطيع حتى لا تفسد صورة النسيج . وكذلك نهى كل شخص من خدام المقدس⁽²²⁸⁴⁾ ان يتناول شغل غيره لان الاشغال
- المُخالفة⁽²²⁸⁵⁾ لجماعة اذا لم يُفرد كل شخص لشغل مخصوص فيقع⁽²²⁸⁶⁾ 5 التواني والتراخي من⁽²²⁸⁷⁾ الكل . وبيّن هو ايضا ان هذا التدرج في المنازل الذى جعلوا⁽²²⁸⁸⁾ للبيت الجلبى⁽²²⁸⁹⁾ احكاما⁽²²⁹⁰⁾ وللمكان بين الحائطين⁽²²⁹¹⁾ احكاما⁽²²⁹⁰⁾ ولقاءة النساء⁽²²⁹²⁾ . احكاما و للقاءة⁽²²⁹³⁾ احكاما⁽²²⁹⁰⁾ .
- (١٠١-ب) م و هكذا الى قدس الاقداس⁽²²⁹⁴⁾ فان هذا كله | زيادة تعظيم و ايقاع اتقاء اكثر⁽²²⁹⁵⁾ فى قلب كل قاصد له وقد اتينا على تعليل جزئيات هذه 20 الجملة كلها.

فصل ٤٦]

- القرائن⁽²²⁹⁶⁾ التى تضمنتها الجملة الحادية عشرة هى التى احصيناها فى بقية كتاب العبادة و كتاب القرابين⁽²²⁹⁷⁾ و قد ذكرنا فائدتها على التجميل ، ونحن الآن نأخذ فى تعليل احادها حسب ما ادركناه ، 15 فنقول : قد نصت التوراة كما شرح انقلوس بان قبط مصر كانوا يعبدون برج الحمل ، فلذلك كانوا يحرمون ذبح الغنم و يكرهون رعاة الغنم

(2281) : ا ، اليد من الطوب : ت ج (2282) : ا ، الانود [الافود : ج] و الحسن : ت ج (2283) : ا ، البجيم : ت ج (2284) : ا ، المقدس : ت ج (2285) المخالة : ت ، المكاه : ج (2286) فيقع : ت ، وقع : ت ج (2287) من : ت ، ق : ج (2288) جعلوا : ت ، جعلنا : ج (2289) : ا ، لهريت : ت ج (2290) احكاما : ت ، احكام - (2291) : ا ، ولليل : ت - (2292) : ا ، وللعزرت بشيم [هنشيم : ج] : ت ج (2293) : ا ، وللمرت : ت ج (2294) : ا ، قدش هقدشيم : ت ج (2295) : ا ، يراه يتيره : ت ج (2296) : ا ، المصوت : ت ج (2297) : ا ، سفر عبوده و سفر قربوت : ت ج

قال : هل نذبح ما هورجس عند المصريين⁽²²⁹⁸⁾ وقال : لان كل راعى غنم هو عند المصريين رجس⁽²²⁹⁹⁾ . وكذلك كانت طوائف من الصابئة يعبدون الجن و يعتقدون انه يتشكل في صورة العنوز . ولذلك كانوا يسمون الجن عنوزا⁽²³⁰⁰⁾ . وقد كان فشا هذا المذهب كثيرا جدا في ايام سيدنا موسى⁽²³⁰¹⁾ : ولا يذبحوا ذبا نحم بعد للشياطين الخ⁽²³⁰²⁾ . فلذلك كانت تلك الطوائف ايضا تحرم⁽²³⁰³⁾ اكل العنوز . اما ذبح البقر فيكاد انه كان يكرهه اكثر عابدى الوثن⁽²³⁰⁴⁾ وكلهم يعظمون هذا النوع جدا .

- ولذلك تجد الهنود الى زماننا هذا لا يذبحون البقر بوجه ، ولو في البلاد التى تذبح سائر انواع الحيوان فن اجل محو آثار هذه الآراء
- 10 الغير صحيحة شرعنا بتقريب هذه الثلاثة انواع | خاصة من المواشى : (١٠٢ - ١) م
فن البقر ومن الغنم تقربون قرايينكم⁽²³⁰⁵⁾ حتى يصير الفعل الذى ظنوه⁽²³⁰⁶⁾
غاية العصيان ، به يقترب لله . وبذلك الفعل تستغفر الذنوب وهكذا تطب
الآراء الردية التى هى امراض النفس الانسانية بالصد الذى فى الطرف الآخر .
ومن اجل هذا الغرض بعينه أمرنا بذبح كبش الفصح⁽²³⁰⁷⁾
- 15 ورش دمه فى مصر⁽²³⁰⁸⁾ على | الابواب من خارج تبرأ⁽²³⁰⁹⁾ من تلك الآراء (٢٩١ - ١) ج
واسمها رخلافها⁽²³¹⁰⁾ وتحصيل اعتقاد ان الفعل الذى تظنونه سببا مهلكا
هو المخلص من الهلاك : عبر الرب عن الباب ولم يدع المهلك يدخل

(2298) : ع [الخروج ٢٦/٨] ، هن نذبح ات توعبت مصريم : ت ج (2299) :
ع [التكوين ٣٤/٤٦] ، كى توعبت مصريم كل رعه سان : ت ج (2300) : ا ، سعييم : ت ج
(2301) : ا ، مشه ريينو : ت ج (2302) : ع [الاحبار ٩/١٧] ، ولا يذبحو عودات زبجيم
لسعييم وجو : ت ج (2303) : تحرم : ت ، حرمون : ج (2304) : ا ، عوبدى عبوده
ره : ت ج (2305) : ع [الاحبار ٢/١] ، من هبقرو من هسان تقرييو ات قربنكم : ت ج
(2306) : ظنوه . ت ، ظنوا : ج (2307) : ا ، كبس هفسح : ت ج (2308) : ا ، بمصريم :
ت ج (2309) : تبريا : ج ن ، تبرؤا : ت (2310) : رخلافها : ح ، خلافة : ت

يُوتكم ضارباً (2311) بثواب اشهار الطاعة و ازالة ماكان يستشعنه (2312)
عابدو الوثن (2313) .

هذه هي العلة في اختيار هذه الثلاثة انواع خاصة للقربان مضافاً (2314)
الى كون هذه الانواع ايضا اهلية كثيرة الوجود ، وليس كاعمال عابدى
الوثن (2313) الذين كانوا يقربون الاسود والديبة و الحيوانات البرية كما
ذكر في «طمطم» . (2315)

ولما كان اكثر الناس لا يقدر على تقرب بهيمة (2316) امر بان يكون
القربان ايضا من الطير (2317) او جده في الشام و آجوده (2318) واسهله
مأخذاً وهي الياقوت و افراخ الحمامة (2319) ومن لا يقدر ولو (2320) على الطير
فيقرب خبزاً مخبوزاً باى نوع كان من الخبز المشهور في تلك الازمان
اما مخبوز في التنور او مخبوز في قدر او مخبوز في مقلاة (2321) و من عسر
عليه الخبز فيقرب سميذاً (2322) وهذا كله لمن اراد .

(١٠٢-ب) م ثم بين لنا ان هذا النوع من العبادة اعنى | القرابين ان لم نفعله
اصلاً لاثم علينا بوجه قال : واذا لم تنذر اولاً فلا خطيئة عليك (2323)
ولما كان عابدو الوثن (2313) لا يقربون خبزاً الاخيراً (2324) و يكثرون
بتقريب الامور الحلوة ويلوثون قرايينهم بالعسل كما هو مشهور في الكتب
التي ذكرت لك . وكذلك لا تجد في شئ من قرايينهم ملحاً لذلك نهى تعالى

(2311) : ع [الخروج ٢٣/١٢] ، و فسح الله عل مفتح ولا يئن همشحيث لبوا ال
يتيكم لنجف : ت ج (2312) يستشعنه : ت ، يستشعونه : ج (2313) : ا ، عوبلى عوبده
زده : ت ج (2314) مضافاً : ت ، مضاف : ج (2315) ططم : ت ، ططمس : ج (2316) :
ا ، بهمه : ت ج (2317) الطير : ج ، الطائر : ت (2318) اجوده : ت ، اجله : ج ن
(2319) : ا ، توريم و بنى يونه : ت ج (2320) و لو : ت ، - : ج (2321) : ا ، مافه
تنور او مافه محبت او مافه مرحشت : ت ج (2322) فيقرب سميذاً : ت ، فيقربه سميذ : ج
(2323) : ع [التثنية ٢٣/٢٢] ، وكي تحول لندر لايهيه بك خطا : ت ج (2324) خبزاً
الاخيراً : ت ، الا خبزاً خيراً : ج

عن تقرب: كل خير وكل غسل (2325) وامر بمداومة الملح: وكل قربان
من تقدماتك تملحه بالملح (2326). وامر بان تكون القرايين كلها سالمة (2327)
على احسن حالاتها لان لا يحصل استخفاف (2328) بالقربان ويُسْتَهان بما
يقرب لاسمه تعالى كما قال: قرّبه لحاكمك فيرضى عنك او يقبل وجهك (2329)

5 وهذه العلة ايضا نهى عن تقرب مالم يكمل له سبعة ايام لنقصه
في صنفه واستقذاره لانه كالسقط. وهي العلة في تحريم جعل بغى، ولا ثمن
كلب (2330) لا ستهجان هذين. وهي العلة في تقرب كبير اليام و فراخ
الحمام لان هذا هو الاطيب فيها لان كبير الحمام لا لذة فيه. وهي
العلة في كون التقدّمات (2331) ملثوة (2332) بالدهن ومن السميذ، لان هذا
10 اكمل والذ، واختير اللبان لطيب رائحة بخوره في المواضع التي فيها قُتِر اللحم

و من اجل تعظيم القربان وان لا يُنظَر بعين كراهة و استقذار
امر بسلخ المحرقة (2333) وغسل الامعاء والاطراف وان كانت كلها تُحرق.
وتجد هذا الغرض يُرعى دائما ويتحفظ منه بقولكم ان مائدة الرب منجّسة
و ثمرتها طعام مزدري (2334): وهي العلة ايضا في ان لا ياكل القربان (١٠٣-١) م

15 اقلف (2335) ولا نجس (2336) ولا يؤكل اذا انتجس ولا يؤكل اذا تأخر عن
وقته (2337)، ولا اذا افسدت فيه النية (2338) وان يؤكل في موضع مخصّص

(2325): ع [الاحبار ١١/٢]، كل شاور وكل ديش: ت ج (2326): ع [الاحبار
١٣/٢]، عل كل قربانك تقرب ملح: ت ج (2327): ا، تميم: ت ج (2328)
استخفاف: ج، استخفافا: ت (2329): ع [ملاخي ٢/١]، هقريبونا لقحتك دير صك
او هيسا فينيك: ت ج (2330): ع [التثنية ١٨/٢٣]، اتنن زونه ومهير كلب: ت، اتنن
ومحبر: ج (2331): ا، المنحوت: ت ج (2332) ملثوة: ت، ملثوة: ج (2333):
ا، العوله: ت ج (2334): ع [ملاخي ١٢/١]، بامر كم شاحن الله [بجال هوا ونيو:
ج] نبزه اكلو: ت ج (2335): ا، عول: ت ج (2336): ا، طما: ت ج (2337):
ا، لاجر زمنو: ت ج (2338) انظر: [الاحبار ٢١/٧ - ١٦]

(2339) اما المحرقة (2333) التي هي لله خالصة فلا تؤكل بوجه ، وما يُقرب
(2340) من اجل آثم وهو تقدمه الخطايا والآثام (2341) يؤكل في القاعة (2342)
وفي يوم الذبح وليله خاصة .

واما تقدمات السلام (2843) التي هي دون ذلك وهي اقل قدسية (2344)

- 5 فتؤكل كل في جميع اورشليم خاصة و تؤكل من غد النهار لاغير ، لانها بعد
ذلك تخم (2345) و تفسد . ومن اجل تعظيم القربان (2346) وكل ما أُفرد
لاسمه تعالى فرض علينا ان كل من تمتع بالقدس [فهو] آثم (2347) ويحتاج
الكفارة ويزيد خمسا (2348) على اذنه مخطئ (2349) وكذلك لا تجوز استخدام
الحيوانات الموقوفة في العمل ولا جزئهم (2350) كل هذا تعظيما (2351) للقربان
(2346) ، وعلى جهة الاحتياط قُرض حُكم المبادلة (2352) لانه لوجاز تبديل
الردى بالجلد لبدل (2353) الجيد بالردى .

وقيل ان هذا أجود ، فحسبكم في ذلك ان تكون هي وما ابدلت به
قدسا (2354) ، واما ما أمرنا به من لون كل من قَدْأ (2355) شيئا من موقوفاته
فليزد خمسا (2356) . فعلة ذلك بينة لان الرجل القريب لنفسه (2357) فطبعه
ابدا الميل نحو الشح على ماله ولا (2358) يتحرى ثمن القدس (2359) ولا يبالغ
في عرضه حتى تتحقق قيمته فاستظهر عليه بالزيادة حتى يبيع من غيره بقيمته ،
كل هذا كي لا يتهاون بما أُسمى لله وتقرّب له به .

(2339) مخصوص : ج (2340) يقرب : ت ، قرب : ج (2341) : ا ، الحطّات
و الآثام : ت ج (2342) : ا ، يمزره : ت ج (2343) : ا ، لشليم : ج ن (2344) :
ا ، قدشيم قليم : ت ج (2345) تخم : ت ، تخس : ج (2346) : ا ، القرين : ت ج
(2347) : ا ، كل نهته من همدش ممل : ت ج (2348) : ا ، كفره و توسفت حومش : ت ج
(2349) : ا ، شوجج : ت ج (2350) : ا ، عبوده بقدشيم و لاجزيم : ت ج (2351)
تعظيما : ت ، تعظيم : ج (2352) : ا ، التموره : ت ج (2353) لبدل : ج ن ، بدل : ت
(2354) : ع [الاحبار ٢٧/٢٣ ، ١٠] ، [+ و هيه : ج] هوا و شورتو بهيه قدش : ت ج
(2355) فدا : ت ، فده : ج (2356) : ا ، قدشيو يوسف حومش : ت ج [الاحبار ٢٧/٣١ ،
٢٧ ، ١٩ ، ١٥ ، ١٣] (2357) : ا ، ادم قروب اصل عصمو : ت ج [سندرين ١٠-١١]
(2358) فلا : ج (2359) : ا ، القدش : ت ج

و اما علة حرق تقدمة الكاهن ⁽²³⁶⁰⁾ لان كل كاهن ⁽²³⁶¹⁾ له ان

يقرب قربانه بيده فيكون قدجاب تقدمة ⁽²³⁶²⁾ وياكلها هو نفسه | فكانه (١٠٣ - ب) م

لم يفعل شيئا بوجه، لان تقدمة كل احد ⁽²³⁶³⁾ انما يقرب منها لبان ومل

قبضة ⁽²³⁶⁴⁾ فما كفى نزارة هذا القربان ⁽²³⁴⁶⁾ الا وياكله الذي جاء به فلم تظهر

5 عبادة اصلا، فلذلك تحرق .

و اما الاحكام الخصيصة بالفصح ⁽²³⁶⁵⁾ و هوان يؤكل شواء نار

فقط في بيت واحد وعظما لا تكسر منه ⁽²³⁶⁶⁾ . فهي كلها بينة العلة لانه ⁽²³⁶⁷⁾

كما الفطير للاستعجال كذلك الشوي للاستعجال و انه ليس ثم ببطء

لعمل الوان | وتحكيم اطعمة ، ولولالبطء ⁽²³⁶⁸⁾ في كسر عظامه و اخراج . (٢٩١ - ب) ج

10 ما فيه ⁽²³⁶⁹⁾ محذور، لانه قد ذكر ملك الامر في جميع ذلك وهو قوله :

وكلوه بعجلة ⁽²³⁷⁰⁾ و ليس مع الحفز ونية لكسر عظام ولا لتوجيه منه

من بيت الى بيت وانتظار الرسول حتى يعود، و هذه كلها اعمال التراخي

و الوثنية . وكان القصد الاستظهار بالحفز والاستعجال، اياك يتاخر احد

و يفوته الزوج في جوق ⁽²³⁷¹⁾ الناس فيتمكن من اذيته ويغتال، وخلدت

15 تلك الاحوال دائما لتذكرك كيف كان الامر كما قال واحفظ هذه الفريضة

في وقتها سنة فسنة ⁽²³⁷²⁾ .

واما كونه [خروف الفصح] لايؤكل الايمن بعد [ان يشترك] به ⁽²³⁷³⁾

فذلك لتأكيد اتخاذه ولا يتكلم احد على قريب له او صديق او من اتفق

(2360) : ا ، منحت كهن : ت ج (2361) : ا ، كهن : ت ج (2362) : ا ،

منحه : ت ج (2363) : ا ، منحت يحيد : ت ج (2364) : ا ، لبوته وقومص : ت ج

[انظر : الاسبار ٢/٢] (2365) : ا ، بالفصح : ت ج (2366) : ع [الخروج ١٢/٤٦ ،

٨] ، صلى اش فقطو بيت احد ، وعصم لا تشرب ويو : ت ج (2367) : لانه : ت ، وانه :

ج (2368) : و لو البطء في : ت ، ولالبطء يجب : ج (2369) : فيه : ت ، فيها : ج

(2370) : ع [الخروج ١١/١٢] ، واكلم او تو بحفزون : ت ج (2371) : في جوق :

ت ، فجوق : ج (2372) : ع [الخروج ١٠/١٣] ، وشوت ات همة زجات لموعده

[- ميميم يميده : ج] ت ج (2373) : ا ، اينونا كل الامتويو : ت ج [شنة، زجيم ٨/٥]

- ان يعرض عليه فلا يهتم به من اول الوقت . واما تحريمه على القُلْف (237١)
 فقد بين ذلك الحكماء (2375) عليهم السلام (2١76) لانهم قالوا ابطلوا افريضة
 الختان (2377) لما طال مقامهم بمصر (2378) لالتشبه بالمصريين . فلما شرع حروف
 الفصح (2379) واشترط فيه ان لا يذبح الا بعد ان يختن | هو وابناؤه وابناء
 عائلته (2380) . وحينئذ يقدم فيصنعه (2381) اختننوا كلهم وكان دم الختان 5
 (2382) يتخلط بدم الفصح (2383) لكثرة المختونين كما ذكروا والى هذا ،
 الاشارة بقوله . متلطخة بدمك (238١) دم الفصح ودم الختان (2385) .
 واعلم ان الصابئة كانت تستنجس الدم جدا . ومع ذلك كانوا يأكلونه
 لرغمهم انه غذاء الشياطين . فاذا اكله من اكله و آخى الجن و ياتونه ،
 ويعلمونه الكائنات كما يتخيل الجمهور من امور الجن ، وكان ثم قوم يعظم 10
 عليهم اكل الدم لانه شئ تعافه طباع الانسان فكانوا يذبحون حيوانا و يجمعون
 دمه في آنية ، او في حفرة ، وياكولون لحم ذلك الذبيح حول ذلك الدم ، والخيال
 في هذا الفعل هو ان الجن تاكل ذلك الدم الذى هو غذاؤها (2386) ، وهم
 ياكلون اللحم ، فتحصل المواخاة لكون الكل اكلوا على مائدة واحدة ،
 وفي جمع واحد ، فياتونهم بزعمهم اولئك الجن في المنام و يخبرونهم بالغيوب 15
 و ينفعونهم .

هذه كلها اراء متبوعة في تلك الازمنة ، مؤثرة مشهورة ، ماكان
 يشك الجمهور في صحتها ، فاخذت الشريعة الكاملة عند عارفها في ازالة
 هذه الامراض المستحكمة ، فحرمت اكل الدم واكدت في تحريمه مثل

(237١) : ١ . العرايم : ت ج (2375) : ١ ، الحكيم : ت ج (2376) عليهم السلام
 : ج ، ز . ل : ت ج (2377) : ١ ، مصوت ميله : ت ج (2378) بمصر : ت ، في مصر : ج
 (2379) : ١ ، الفصح : ت ج (2380) : ١ ، مليت عصود و بنو و بنو بيتو : ت ج (2381)
 : ع [الخروج ١٢ / ٤٨] ، يقرب لمسوتو : ت ج (2382) : ١ ، ميله : ت ج (2383)
 : ١ ، فصح : ت ج (2384) : ع [حزقيال ٦ / ١٦] ، متبوسمت بدمك : ت ج (2385) :
 ١ ، دم فصح و دم ميله : ت ج (2386) غذاؤها : ت ، غذاؤهم : ج

- التأكيد في النهي عن الشرك ⁽²³⁸⁷⁾ سواء . قال تعالى : واجعل وجهي
ضد النفس الآكلة الدم الخ ⁽²³⁸⁸⁾ . كما قال في : اعطائه من نسله لمولك
جعلت وجهي ضد ذلك الانسان ⁽²⁸⁸⁹⁾ ، ولم يات مثل هذا النص
في فريضة ⁽²³⁹⁰⁾ ثالثة غير الشرك وأكل الدم ⁽²³⁹¹⁾ ، اذ | أكله كان مؤديا لنوع (١٠٤ - ب) م
- 5 من الشرك ⁽²³⁸⁷⁾ وهو عبادة الجن وطهرت الدم ، وجعلته يطهر من
دنا ⁽²³⁹²⁾ به : وانضح الدهن على هرون وثيابه ... فيقدس هو وثيابه
⁽²³⁹³⁾ . وامرت برشه على المذبح ⁽²³⁹⁴⁾ وجعلت العبادة كلها تبذره ⁽¹³⁹⁵⁾
هناك لاجعه وقال : جعلته لكم على المذبح ليكن ⁽²³⁹⁶⁾ ، وهناك يبذر
كما قال : ⁽²³⁹⁷⁾ وسائر الدم يصبه ⁽²³⁹⁸⁾ : وقال : ودم ذبائحك يراق
10 على مذبح الرب إلهك ⁽²³⁹⁹⁾ .

- و امر بتبذير ⁽²⁴⁰⁰⁾ دم كل بهيمة تُذبح وان لم تكن قربانا ⁽²⁴⁰¹⁾
قال : بل ارقه على الارض كالماء ⁽²⁴⁰²⁾ ثم نهى عن الاجتماع حوله
و الأكل هناك وقال : لا تاكلوا بدم ⁽²⁴⁰³⁾ . ولما دام عصيانهم وتبع المشهور
الذي رُبوا ⁽²⁴⁰⁴⁾ عليه من مؤاخاة الجن بالاكل حول الدم امر تعالى بان
15 لا يؤكل لحم مشتهى في الصحراء ⁽²⁴⁰⁵⁾ بوجه بل يكون الكل ذبائح للسلام ⁽²⁴⁰⁶⁾

(2387) : ا ، عبوده زرد : ت ج (2388) : ع [الاحبار ١٠/١٧] ، ونثقي فني
بنفش هاوكلت ات هدم : ت ج (2389) : ع [الاحبار ٦/٢٠] ، نوتن مزرعو لمولك ونثقي
ات فني بنفش ههاو جو : ت ج (2390) : ا ، مصوه : ت ج (2391) : ا ، عبوده
زرد و اكيلت دم : ت ج (2392) مادنا : ج ، من دني : ت (2393) : ع [الخروج
٢١/٢٩] ، وهزيت عل اهرن و عل بجديو وجو و قدش دوا و بجديو : ت ج (2394) : ا ،
المزبح : ت ج (2395) تبذره : ت ، تبديده : ج ن (2396) : ع [الاحبار ١١/١٧] ،
اني نتيولكم عل هزبح لكفر : ت ج (2397) يبذر كاذل : ت ، يبدد بقوله : ج (2398)
: ع [الاحبار ١٨/٤] ، وات كل هدم يشفوك : ت ج (2399) : ع [التثنية ٢٧/١٢] ،
ودم زبجيك يشفوك عل مزبح الله الهياك : ت ج (2400) بتبذير : ت ، بتبديده : ج (2401) :
ا ، قرن : ت ج (2402) : ع [التثنية ١٦،٢٤/١٢] ، عل هار ص تشفكنو كيم : ت ج
(2403) : ع [الاحبار ٢٦/١٩] ، لا تاكلو عل هدم : ت ج (2404) ربوا : ت ، ربوا :
ج (2405) : ا ، بسر تاوه بمدر : ت ج (2406) : ا ، شليم : ت ج

و بين لنا ان علة ذلك حتى يُبذَّر (2407) الدم على المذبح (2392)
ولا يُجمع (2408) حوله فقال: لكي يأثر بنو اسرائيل الخ. ولا يذبحوا ذبائحهم
بعد للشياطين الخ (2409) ، لكن يبقى امر الحيوان الوحشي والطير (2410) لانه
لم يكن (2411) قربانا (2401) من الحيوان الوحشي (2412) بوجه ولا يُقرب طير
ذبائح للسلام (2413) ، فامر تعالى بعقب ذلك ان كل حيوان وحشي، وطير (2410) 5
يجوز اكل لحومها (2414) اذا ذُبح يُغطي دمه بالتراب (2415) حتى لا
يُجتمع عليه للاكل حوله، فتم الغرض وكل القصد لتقص الأخوة (2416)
بين المجانين حقيقة وبين جنهم:

واعلم ان هذا الاعتقاد كان قريب العهد في زمان سيدنا موسى
(2417) وتُبع كثيرا واغتربه الناس، تجد ذلك منصوصا في شعر: استمع (2418) ! 10
(١٠٥-١) م ذبحوا للشياطين التي ليست | الله ، ولا الهة لم يُعرفوا الخ (2419) وقد بينوا الحكماء
(2420) معنى قوله : لا اله (2421) قالوا انهم لم يزالوا يعبدون موجودات حتى
عبدوا خيالات ؛ نص سنفرى : لم يكنهم ان يعبدوا الشمس والقمر والكواكب
حتى انهم عبدوا « بابواه » لهم و بابواه (2422) اسم الظل و ارجع الى
15 مانحن بسبيله .

(2407) يذّر : ت ، يدد : ج (2408) يجمع : ت ، يجمع : ج ن (2409) : ع [الاحبار
١٧/٧ ، ه] ، لمن اشر ييباو بنى اسرائيل جو ولا يز بمعودات زبجيم لسيريم وجو : ت ج
(2410) : ا ، احيه والعوف : ت ج (2411) لم يكن : ت ، لا يكون : ج ن (2412) :
ا ، حيه : ت ج (2413) : ا ، عوف شليم : ت ج (2414) يجوز اكل لحومها : ت ،
اكل لحومها : ج (2415) 'نظر [الاحبار ١٧/١٣] (2416) : ا ، لفر هاحوه : ت ج
انظر [زكريا ١١/١٤] (2417) : ا ، مشه رينو : ت ج (2418) : ا ، شير هازينو :
ت ج [انظر : التثنية ١/٣٢] ، (2419) : ع [التثنية ١٧/٣٢] يزبحو لشديم لال الهيم
لايعدم وجو : ت ج (2420) : ا ، الحكيم : ت ج (2421) « لا اله » : وان كان في الشكل
مثل : « لا اله » في العربية الا ان التلفظ العبري تقريبا « لا الهو » و « لا » اداة النفي مثل العربية
و : الهو ، او : الوه بمعنى « الله » كاترجه : ع وهو بمعنى « اله » ايضا (2422) : ا ، لا دين
شهم عوبديم هم و لبته كوكبهم و مزلوت الا شعبو ببواه شلمهم و ببواه : ت ج

واعلم انه لم يُحرّم لحم مشتهى غير ما في الصحراء⁽²⁴²³⁾ فقط لان من تلك الاراء المشهورة ان الجن يأوون البرارى وهناك يخاطبون ويظهرون. واما في المدن العامرة | فلا يظهرون حتى من اراد من اهل المدن ان (٢٩٢-١) ج يفعل شيئا من تلك الهذيانات انما يخرج عن المدينة للفلاء وللمواضع المنقطعة ، فلذلك ذبح لحم مشتهى⁽²⁴²⁴⁾ بعد دخول البلاد وايضا لان 5 سَوَرَتَاكَ ذلك المرض تنحطّ بلاشك ويقلّ تباع تلك⁽²⁴²⁵⁾ الآراء. وايضا لانه من العسر جدا القريب من الممتنع ان يكون كل من اراد اكل لحم بهيمة⁽²⁴²⁶⁾ [اهلية] يأتى اورشليم . فلهذه اسباب لم يُحرّم لحم مشتهى غير ما في الصحراء⁽²⁴²³⁾

واعلم ان كلما كان الذنب اعظم كان قربانه انقص نوع. ولذلك 10 خطأ الشرك يوجب عزا⁽²⁴²⁷⁾ خاصة وسائر خطايا الانسان توجب كبشا او عزا⁽²⁴²⁸⁾ لان الانثى انقص من الذكر من كل نوع ولا ذنب اعظم من الشرك⁽²⁴²⁹⁾ ولا صنف انقص من العنز⁽²⁴³⁰⁾ ولمزية⁽²⁴³¹⁾ الملك كان قربان سهوه عزا⁽²⁴³²⁾ اما الكاهن الكبير و الجماعة فليس سهوم 15 مجرد عمل وانما هو فتوى . ولذلك⁽²⁴³⁴⁾ مِيّز قربانهم بالابقار وفى الشرك بالامعاز⁽²⁴³⁵⁾

ولما كانت الآثام التى يُقَرَّب من اجلها ذبيحة اثم⁽²⁴³⁶⁾ | دون (١٠٥-ب) م الآثام التى يُقَرَّب من اجلها الخطايا⁽²⁴³⁷⁾ كان القربان للذبيحة اثم

(2423) : ا ، ب س ر ت و ه ... بمدر : ت ج (2424) : ا ، ب س ر ت و ه : ت ج (2425) : تلك « بعد » الاراء « فى ج (2426) : ا ، ب س ر ت و ه : ت ج (2427) : ا ، ب س ر ت و ه : ت ج (2428) : [انظر : العدد ٢٧/١٥] : ا ، ب س ر ت و ه : ت ج (2429) : ا ، ب س ر ت و ه : ت ج (2430) : ا ، ب س ر ت و ه : ت ج (2431) : لمزية : ت ن ، لمازه : ج (2432) : ا ، ب س ر ت و ه : ت ج (2433) : ا ، ب س ر ت و ه : ت ج (2434) : فتوى : ت ، فتى فلذلك : ج (2435) : ا ، ب س ر ت و ه : ت ج (2436) : [والمعنى بالجماعة شهدرين : ب] (2437) : الخطا : ا ، ب س ر ت و ه : ت ج (2438) : [انظر : الاحبار ١٤٤١/٤ العدد ٢٤/١٥] (2439) : ا ، ب س ر ت و ه : ت ج (2440) : الخطا : ت ج

كَبْشًا او خروفا من الضأن⁽²⁴³⁸⁾ مُيَّز نوعه وصفه بكونه ذكرا من الضأن الاترى المحرقة⁽²⁴³⁹⁾ لما هى لله خالصة ميَّز صنفها ولا تكون الا ذكرا . و بحسب هذا الغرض اسقط التحسين والتطبيب من ذبيحة ساه او ذبيحة خائنة⁽²⁴⁴⁰⁾ لانها ايضا تُهَمَّه خطأ⁽²⁴⁴¹⁾ ونهى عن تقريبها بدهن ولبان⁽²⁴⁴²⁾ حذف منها هذا التحسين لكون⁽²⁴⁴³⁾ الذى جاء بها⁽²⁴⁴⁴⁾ غير 5 حسن ولا جميل الا فعال ، فكأنه حُرِّك للتوبة .

وقيل له لفتح افعالك كان قربانك على انقص حال والخائنة⁽²⁴⁴⁵⁾ التى فعلها اقبح من الساهى⁽²⁴⁴⁶⁾ كان قربانها انقص مادة لانه دقيق الشعير⁽²⁴⁴⁷⁾ . فقد اُطردت هذه الجزئيات وهى غريبة المعنى . وقد ذكروا الحكماء⁽²⁴⁴⁸⁾ عليهم السلام⁽²⁴⁴⁹⁾ ان العلة فى كون القربان فى اليوم الثامن 10 للرسامة⁽²⁴⁵⁰⁾ عجلا من البقر لذبيحة خطأ⁽²⁴⁵¹⁾ ليكفر عن صنع العجل⁽²⁴⁵²⁾ وكذلك ذبيحة خطائه ليوم الكفارة⁽²⁴⁵³⁾ ثور من البقر لذبيحة خطأ⁽²⁴⁵⁴⁾ ليكفر عن صنع العجل⁽²⁴⁵⁵⁾ . بحسب هذا المعنى الذى ذكره يبدولى ان العلة فى كون ذبائح الخطأ⁽²⁴⁵⁶⁾ كلها للفرد وللجماعة تيوساً اعنى [اضحية مثل] تيوس للحج وتيوس على رؤس الشهور وتيوس ليوم الكفارة 15 وتيوس الشرك⁽²⁴⁵⁷⁾.

(2438) : ا ، قربن اشم ايل او كبش من هسان : ت ج (2439) : ا ، العوله : ت ج (2440) : ا ، منحت حوطا ومنحت سوطه : ت ج (2441) : ا ، حطا : ت ج (2442) : ا ، بشن ولبونه : ت ج (2443) لكون : ت ، بكون : ج (2444) : ا ، جاء بها : ت ، جابها : ج (2445) : ا ، الشوطه : ت ج (2446) : ا ، الشوجج : ت ج (2447) : ا ، قع شعوريم : ت ج [انظر : العدد ١٥ / هـ] (2448) : ا ، الحكيم : ت ج (2449) عليهم السلام : ج ، - : ت (2450) : ا ، بيوم هشميى ثل ملوثيم : ت ج (2451) : ع [الاخبار ٢ / ٩] ، عجل بن بقر لحطات : ت ج (2452) : ا ، لكنر عل معه همجل : ت ج (2453) : ا ، حطاتو ثل يوم هكفوريم : ت ج (2454) : ا ، [الاخبار ٣ / ١٦] ، قربن لحطات : ت ج (2455) : ا ، الحطات : ت ج (2456) : ا ، ليحيد و / اصبور سعيريم اعنى سعيرى هرجليم وسعيرى راشر حديم وسعيرى يوم هكفوريم وسعيرى عبوده زه : ت ج

- علة ذلك عندى كون معظم عصيانهم حينئذ بتقريبهم للشياطين⁽²⁴⁵⁷⁾ كما بين النص : ولا يذبحوا ذبايحهم بعد للشياطين الذين يفجرون باتباعهم.
- ⁽²⁴⁵⁸⁾ اما الحكماء⁽²⁴⁵⁹⁾ عليهم السلام⁽²⁴⁶⁰⁾ فجعلوا علة اطراد كون كفارة الجماعة بالتيوس⁽²⁴⁶¹⁾ لعصيان طائفة اسرائيل⁽²⁴⁶²⁾ كلهم اولا بتيس المعيز⁽²⁴⁶³⁾ يشيرون الى بيع يوسف الصديق⁽²⁴⁶⁴⁾ المقول في قصته : وذبحوا (١٠٦-١) م
- تيسا من المعز الخ⁽²⁴⁶⁵⁾ . ولا تستضعف⁽²⁴⁶⁶⁾ هذه العلة لان غاية كل هذه الالفعال ليستقر في نفس كل عاص انه يحتاج⁽²⁴⁶⁷⁾ ان يتذكر و يذكر بذنبه دائما كما قال : وخطيئتي امامي في كل حين⁽²⁴⁶⁸⁾ وانه يلزمه استغفار ذلك الذنب هو ونسله ونسل نسله بطاعة تكون من نوع تلك المعصية .
- 10 اريد⁽²⁴⁶⁹⁾ بذلك انه ان كانت المعصية من مال ، بذل ماله في الطاعة وان كانت المعصية⁽²⁴⁶⁹⁾ في لذات جسمه اتعب جسمه واشقاه في الطاعة بالصيام وقيام الليل . وان كانت المعصية خلقية قابلهما بضد ذلك الخلق كما بينا في قانون الاراء⁽²⁴⁷⁰⁾ وغيرها . وان كانت المعصية نظرية اعنى ان يعتقد رأيا غير صحيح لقصوره وتوانيه عن البحث والافراد للنظر
- 15 قابل ذلك بتعطيل فكرته وكفتها عن الفكرة في شئ من امور الدنيا الا في معقول فقط ، وفي تحرير ما ينبغي ان يعتقد نحو قوله فا فتتن قلبي سرا وقبل فمي يدي⁽²⁴⁷¹⁾ . ذلك مثال عن الكف والوقوف عند الشبهة كما بينا

(2457) : ا ، لسعيريم : ت ج [وهى تاني لمعنيين : التيوس والشياطين] (2458) : ع [الاحبار ١٧ / ٧] ، ولا يذبحو عودات زيجهم لسعيريم اشهرهم زونيم احريم : ت ج (2459) : ا ، الحكميم : ت ج (2460) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2461) : ا ، كفرت صبور بسعيريم : ت ج (2462) : ا ، عدت اسرائيل : ت ج (2463) : ا ، بسعير عزم : ت ج (2464) : ا ، هصديق : ت ج (2465) : ع [التكرين ٣٧ / ٣١] ، ويشحطو سعير عزم و ج : ت ج (2466) تستضعف : ت ج ، تستطف : ن (2467) يحتاج : ت ، يحتاج : ج (2468) : ع [المزمور ٥ / ٤٩] ، وحطاني بخدي تيمد : ت ج (2469) اريد ... المعصية : ت ، - : ج (2470) : ا ، هلكوت دعوت : ت ج [مشته توره دعوت ٢ / ٢] (2471) : ع [ايوب ٣١ / ٢٧] ، ويفت بستر لبي وتشق يدي لفي : ت ج

في اول هذه المقالة كما تراه فُعل بهرون⁽²⁴⁷²⁾ لما عثر في صنع العجل⁽²⁴⁷³⁾
كان قربانه⁽²⁴⁷⁴⁾ هو وكل من قام من نسله مقامه بتقريب ثور و عجل
⁽²⁴⁷⁵⁾ ولما كانت المعصية بتيس المعيز⁽²⁴⁶²⁾ كانت الطاعة بتيس المعيز⁽²⁴⁶³⁾ .

فاذا تقرررت هذه المعاني في النفس كان ذلك بلاشك موجبا لاستعظام
المعصية و اجتنابها حتى لا يقع الشخص فيها فيحتاج الى استغفار طويل
٥ م (١٠٦-ب) و شاق و قدلا تكمل المغفرة فيجتنب العصيان من اول الامر و يهرب .
وهذه فائدة بينة جدا فحصل هذا الغرض ايضا .

و قد رأيت ان انبهك هنا على امر غريب جداً ، وان كان ظاهره
انه⁽²⁴⁷⁶⁾ ليس من غرض المقالة وذلك قوله في تيس ذبيحة الخطاء على
رأس الشهر⁽²⁴⁷⁷⁾ خاصة ذبيحة خطاء للرب⁽²⁴⁷⁸⁾ مالم يقل في تبوس الحج
١٠ ⁽²⁴⁷⁹⁾ كلها ولا في غيرها من الذبائح للخطاء⁽²⁴⁸⁰⁾

و علة ذلك بينة عندي جدا ، وذلك ان هذه القرابين⁽²⁴⁸¹⁾ التي يقربها
الجماعة⁽²⁴⁸¹⁾ في الفصول اعني التوافل⁽²⁴⁸²⁾ هي كلها مُحَرَّقات⁽²⁴⁸³⁾
(٢٩٢-١) ج وفي كل يوم منها تيس من المعز للذبيحة الخطاء⁽²⁴⁸⁴⁾ | هو يؤكل . اما
المحرقات⁽²⁴⁸³⁾ فهي كلها تُحرق ولذلك يصرح فيها : محرقة للرب⁽²⁴⁸⁵⁾
١٥ ولا يقال : ⁽²⁴⁸⁶⁾ ذبيحة خطاء لله ولا ذبيحة سلام لله⁽²⁴⁸⁷⁾ لكون ذلك

(2472) : ا ، باهرن : ت ، بهرون ارلا : ج (2473) بمعه همجل : ت ج
(2474) قربانه : ت ، قربون : ج (2475) : ا ، فروعجل : ت ج (2476) انه : ت ، - : ج
(2477) : ، شعير حطات راش حدش : ت ج (2478) : ع [العدد ١٥/٢٨] ، حطات لله :
ت ج (2479) : ا ، سميرى هرچلم : ت ج (2480) : ا ، الحطات : ت ج (2481) :
ا ، القربوت ... الصبور . ت ج (2482) : ا ، الموسفين : ت ج (2483) : ا ، عولوت :
ت ج (2484) : ا ، سمير عزم لحطات : ت ج (2485) : ع [العدد ٣٦، ١٣/٢٩] ،
اشه لله : ت ج (2486) ولا يقال : ت ، ولم يقل : ج (2487) : ا ، حطات لله ولاشليم
لله : ت ج

يؤكل وحتى ذبائح الخطاء⁽²⁴⁸⁰⁾ التي تُحرق⁽²⁴⁸⁸⁾ فلا يسوغ ان يقال فيها ايضا⁽²⁴⁸⁹⁾ عجقة للرب⁽²⁴⁸⁵⁾ كما سأيّن علة ذلك في هذا الفصل . فلذلك لا يُتصور ان يُقال في : التبوس ذبائح خطاء الله⁽²⁴⁹⁰⁾ لكونها تؤكل لا تُحرق بحملتها . ولما توقع ان يتخيّل في تبس رأس الشهر⁽²⁴⁹¹⁾ انه قربان للقمر كما كانت تفعل قبط مصر من التقريب للقمر في اوائل الشهور ، بين فيه ان هذا لامر الله لا للقمر ، ولا ليتوقع هذا التوقع في تبس الحج⁽²⁴⁷⁹⁾ ، وغيرها ، اذ وتلك الايام ليست اوائل شهور ولا لها علامة تميزها طبيعية بل الشريعة فرضتها بالوضع :

اما اوائل الشهور القمرية فليست من وضع الشريعة بل الملل كانت 10 تُقرب فيها للقمر كما كانوا يقربون للشمس عند طلوعها وعند حلولها | (١٠٧-١) م بروج⁽²⁴⁹²⁾ معلومة كما شهر في تلك الكتب⁽²⁴⁹³⁾ فلهذا شدّت العبارة⁽²⁴⁹⁴⁾ في هذا التبس⁽²⁴⁹⁵⁾ وقيل فيه⁽²⁴⁹⁶⁾ لله⁽²⁴⁹⁷⁾ لازالة تلك الاوهام المتعلقة بتلك القلوب المريضة المستحكمة المرض .

فاعلم هذه العجيبة ايضا واعلم ان كل ذبائح خطاء⁽²⁴⁸⁰⁾ يعتقد فيها 15 انها تستغفر آثاما عظيمة او اثما عظيما⁽²⁴⁹⁸⁾ مثل ذبائح خطاء للجهل⁽²⁴⁹⁹⁾ ونحوها فانها تُحرق كلها خارج الحى⁽²⁵⁰⁰⁾ لاعلى المذبح⁽²⁵⁰¹⁾ ، لان لا يُحرق على المذبح⁽²⁵⁰¹⁾ الا المحرقة⁽²⁵⁰²⁾ وما اشبهها . ولذلك سُمّي

(2488) انظر [الاحبار ٢١، ١٢/٤] (2489) ايضا : ج ، - ت (2490) : ا ، سميريم
حطّات لله : ت ج (2491) : ا ، سميراش حدش : ت ج (2492) بروج : ج ، بدرج : ت
(2493) كتب الصابئة : ب (2494) العبارة : ت ، العبادة : ج ن (2495) : ا ، السمير :
ت ج (2496) فيه : ت ، فيها : ج (2497) لله : ج ، «ى .ى» : ت [نسخة ج تكتب
«ى .ى» دائما «الله» كما اشرنا اليه] (2498) او اثما عظيما : ت ، - : ج (2499) : ا ،
حطّات هلم : ت ج (2500) : ا ، محوص لحنه : ت ج (2501) : ا ، الموله : ت ج (2502)
: ا ، المزبح : ت ج

مذبح المحرقة⁽²⁵⁰³⁾ لان قنار المحرقة رائحة طيبة⁽²⁵⁰⁴⁾ لذلك⁽²⁵⁰⁵⁾ . وكذلك ذكرى كل رائحة طيبة⁽²⁵⁰⁴⁾ . وكذلك هو بلا شك لانه لازالة آراء الشرك⁽²⁵⁰⁶⁾ كما بينا .

- واما حرق هذه الذبائح للخطاء⁽²⁴⁸⁰⁾ فالقصد به ان هذا الذنب قد امتحى اثره وعدم كما عدت هذه الجثة⁽²⁵⁰⁷⁾ المحروقة ولم يبق من ذلك 5 الفعل اثر، كما لم يبق هذه الذبيحة للخطاء⁽²⁴⁸⁰⁾ اثر، الا تالفت بالحرق . فليس قنارها رائحة طيبة للرب⁽²⁵⁰⁸⁾ بل ضد ذلك اعنى انه دخان يُكرهه ويُسْئَلُ . فאלذلك تُحرق كلها خارج الحي⁽²⁵⁰⁰⁾ الا ترى تقدمه الخائنة⁽²⁵⁰⁹⁾ اى شئ قيل فيها : قربان تذكّر يذكر بالذنوب⁽²⁵¹⁰⁾ لا انها⁽²⁵¹¹⁾ شئ مرضى .
- ولما كان التيس المرسل⁽²⁵¹²⁾ لاستغفار آثام عظيمة باجمعها حتى ان 10 ليس ثم ذبيحة خطأ للجماعة⁽²⁵¹³⁾ تستغفر ما يستغفر وكأنه حامل⁽²⁵¹⁴⁾ الآثام كلها ، فلذلك لم يُمارس⁽²⁵¹⁵⁾ بذبح ولا بحرق ولا بتقريب اصلا الا ليعبد به غاية البعد ويُرى : الى ارض منقطعة⁽²⁵¹⁶⁾ اعنى منقطعة (١٠٧-ب) العمران . ولا يشك احد بان الآثام ما | هى اجساما⁽²⁵¹⁷⁾ تُنقل من على ظهر شخص لشخص اخر . وانما هذه الاعمال كلها امثلة لحصول صورة 15 فى النفس حتى يحصل الانفعال للتوبة اى ان كل ما تقدم من افعالنا قد تبرئنا عنه ، ونبذناه خلف ظهورنا واقصيناه غاية الاقصاء .

(2503) : ع [الخروج ٢٨/٣٠] ، مزبح العوله : ت ج (2504) : ا ، العوله ربح نيح ازكره ربح نيح : ت ج (2505) لذلك : ج ، - : ت (2506) : ا ، عبوده زرد : ت ج (2507) الجفة : ت ، الجث : ج (2508) : ا ، ربح نيح لله : ت ج (2509) : ا ، منحت شوطه : ت ج (2510) : ع [العدد ١٥/٥] ، منحت زكرون مكرت عون : ت ج (2511) انها : ت ، انه : ج (2512) : ا ، سمير هشتاج : ت ج (2513) : ا ، حطات صبور : ت ج (2514) حامل : ت ، حمل : ج (2515) يمارس : ت ج ، يمارط : ن (2516) : ع [الاحبار ٢٢/١٦] ، لارض جزره : ت ج (2517) اجساما : ت ، اجسام : ج

امسا تقربب الخمر فانا حائر فيه الى الآن كيف امر بتقريبه
وقد كان عابدو الوثن ⁽²⁵¹⁸⁾ يقربونه ولم يتجه لى ⁽²⁵¹⁹⁾ فى ذلك علة . ومن
تعليل غيرى ان قال ان آجود ما عند الشهوة التى معدنها الكبد هو
اللحم ، وآجود ما عند القوة الحيوانية التى معدنها القلب هو الخمر . وكذلك
القوة التى معدنها الدماغ ، وهى النفسانية تستلذ بالالحان على الآلات ،
فلذلك تقربت كل قوة لله باحب شئ إليها ، فكان القربان للحما وخمرا
وسمعا ⁽²⁵²⁰⁾ ، اعنى النشيد ⁽²⁵²¹⁾ .

و اما فائدة الحج فمعلومة العلة لما يحصل من ذلك الاجتماع من
استجداد ⁽²⁵²²⁾ الشريعة بذلك الأنفعال و مؤاخاة الناس بعضهم لبعض
و بخاصة فريضة الجماعة ⁽²⁵²³⁾ التى بينة علتها : لكى يسمعوا الخ ⁽²⁵²⁴⁾

و كان كلفة .. العشر الثانى ⁽²⁵²⁵⁾ للنفقة هناك كما بينا . وكذلك : الفرس
لسنة رابعة و عشرتها حم ⁽²⁵²⁶⁾ فىكون هناك لحوم العشر و خمور الفرس
فى السنة الرابعة و نقول .. العشر الثانى ⁽²⁵²⁷⁾ فتكثر الاغذية هناك
ولا يحل بيع شئ من هذه ، ولا تاخيرها من وقت لوقت الا كما قال
15 تعالى : سنة فسنه الخ ⁽²⁵²⁸⁾ فبا لضرورة يتصدق به وقد اكّد الصدقة

فى الاعياد وقال : وافرّح فى عيدك هذا انت وابنك | وابتك الخ . (١٠٨-١) م
والتريب والتيمم والارملة ⁽²⁵²⁹⁾ فقد اتينا على آحاد هذه الجملة وعلى
جزئيات كثيرة منها .

(2518) : ا ، عوبى عبوده زره : ت ج (2519) لى : ت ، - : ج (2520)
سمما : ت ، صماها : ج (2521) : ا ، الشير : ت ج (2522) استجداد : ت ، استعداد : ج
(2523) : ا ، مصوه هقهل : ت ج (2524) : ع [الثانية ١٢/٣١] ، لمن يشمر وجر :
ت ج (2525) : ا ، دى معشر شئ : ت ج (2526) : ا ، نطع ربى و معشر بهبه : ت ج
(2527) : ا ، المعشر ... نطع ربى و معوت [مصوت : ج] معشر شئ : ت ج (2528) :
ع [الثانية ٢٢/١٤] ، شنه بشنه : ت ج (2529) : ع [الثانية ١٤/١٦] ، و سمحت بمحك
اته وبتك [- : وبتك وجر و هيتوم و هالته : ج] : ت ج

فصل مز [٤٧]

- الفرائض⁽²⁵³⁰⁾ التي تضمنتها الجملة الثانية عشرة⁽²⁵³¹⁾ هي التي احصيناها في كتاب الطهارة⁽²⁵³²⁾ و ان كُنَّا⁽²⁵³³⁾ قد ذكرنا فائدتها على التجميل ، فانا نزيد ذلك بيانا ونعلل هذه الجملة كما ينبغي ، وبعد ذلك اعلل من احادها ما يثبت لي علته . فا قول ان هذه شريعة 5 الله المأمور بها سيدنا موسى⁽²⁵³⁴⁾ ، فنُسبت اليه ، انما جاءت لتسهيل العبادات وتخفيف الكُلف و كل ما عساه ان تتخيله منها انه⁽²⁵³⁵⁾ فيه مشقة او كلفة صعبة ، انما ذلك بكونك لاتعلم تلك السير والمذاهب الموجودة (١-٢٩٣) ج في تلك الايام | ، ينبغي لك ان تُقايِس بين ان يحرق الانسان ولده⁽²⁵³⁶⁾ 10 تعبداً او يحرق فرخ حمام . نص التوراة : حتى احرقوا بنينهم و بناتهم بالنار لآلهم⁽²⁵³⁷⁾ .

- هذه كانت عبادتهم لآلهم ومن عبادتنا في نظير هذا ان نحرق فرخ حمام ، بل ملء كف سميدا ، وبحسب هذا الاعتبار اُنبت ملتنا في حال ردتها وقيل لها : يا شعبي ما ذا صنعتُ بك وبمَ اسأمتُك ، آجِبْنِي 15 ⁽²⁵³⁸⁾ . وقيل ايضا في هذا المعنى : هل كنتُ قفرا لاسرائيل او ارض دَبْجُور 15 فما بال شعبي قال قد انصرفنا الخ⁽²⁵³⁹⁾ ؟ يعني اى كلفة شاقة كانت لهم

(2530) : ا ، المصوت : ت ج (2531) عشرة : ج ، عشر : ت (2532) : ا ، سفر الطهارة : ت ج (2533) كُنَّا : ت ، كَان : ج (2534) : ا ، مشهريينو : ت ج (2535) انه : ت ، انت : ج (2536) ولده : ت ج ، ابنه : ن (2537) : ع [التثنية ٣١/١٢] ، كي جم ات بنينهم وات بتوتيمهم يسرفو باش لاهيم : ت ج (2538) : ع [ميخا ٣/٦] ، عى مه عيى لك ومه يتك هلا عنه ي : ت ج (2539) : ع [ارميا ٣١/٢] ، همد بر هيى ليשראל ام ارض ما فليه مدوع امرو عى ردنو وجو : ت ج

في | هذه الشريعة حتى مرقوا منها وقد نادانا تعالى وقال : ماذا وجد في (١٠٨-ب) ٢
آبائكم من الظلم حتى ابتعدوا عن الخ (2540).

الغرض في هذه النصوص كلها غرض واحد، فهذه مقدمة كبيرة
لا تبرح من ذهنك وبعدها اقول : قد بينا أن القصد كله كان بالمقدس
5 (2541) حصول انفعال لقاصده ، وان يخاف ويرهب كما قال : ومقدس
فتهيئوا (2542) . وكل شيء معظم اذا دامت مباشرته نقص ما في النفس منه
ويقل ما كان يحصل به من الانفعال قد نبهوا الحكماء (2543) عليهم السلام
(2544) على هذا المعنى وقالوا انه لا يستحب دخول المقدس (2541) في كل
وقت واسندوا ذلك لقوله : لا تُكثّر نقل القدم الى بيت قريبك لئلا
10 يسأم منك فيكرهك (2545) .

فلما كان هذا هو القصد نهى تعالى الانجاس (2546) عن دخول
المقدس (2541) مع كثرة انواع النجاسات (2547) حتى يكاد ان لا تجد شخصا
طاهرا الا قليلا لانه ان سلم من لمس (2548) ميتة (2549) ما يسلم من لمس
احد الحيوانات الدببية الثمانية (2550) الكثيرة السقط في المنازل وفي الاطعمة
15 والاشربة وكثيرا (2551) ما يعثر بها الانسان ، وان سلم من هذا ما يسلم
من لمس حائض او الذي بها او به سيلان او ابرص ، او فراشتهم (2552) .

(2540) : ع [ارميا ٢/٥] ، مه مصار ابوتيكيم بن عول كي رحقو معلى وجو : ت ج
(2541) : ا ، بالمقدس : ت ج (2542) : ع [الاحبار ١٩/٣٠] ، ومقدس تير او :
ت ج (2543) : ا ، الحكيم : ت ج (2544) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2545) :
ع [الامثال ١٧/٢٥] ، هوثر رجلك ميتت ريك [- فن يسبعك وشناك : ج] ت ج
(2546) : ا ، الطام : ت ج (2547) : ا ، الطام : ت ج (2548) لمس : ت ، المس :
ج (2549) : ا ، نبه : ت ج (2550) : ا ، شمه شرصم [شرصم : ج] : ت ج (2551)
كثيرا : ت ، كثير : ج (2552) : ا ، نده او زبه او زب او مصورع او مشكين : ت ج

- وان سلم من ذلك ما يسلم من مضاجعة زوجته⁽²⁵⁵³⁾ او من فسق الليل⁽²⁵⁵¹⁾ . وحتى لو تطهر من هذه النجاسات⁽²⁵¹⁷⁾ فلا يجوز له دخول المقدس⁽²⁵¹¹⁾ حتى تغيب الشمس⁽²⁵⁵⁵⁾ ولا يجوز دخول المقدس⁽²⁵¹¹⁾ .
- بالليل كما تبين⁽²⁵⁵⁶⁾ في «مدوت وتميد»⁽²⁵⁵⁷⁾ . وفي ليلته تلك قد يجامع على الاكثر او يحدث له احد اسباب النجاسة⁽²⁵⁵⁸⁾ فيصبح في يومه 5
- (١-١٠٩) م مثل اسمه فيكون هذا كله | سببا للبعد من المقدس⁽²⁵¹¹⁾ وان لا يطرق في كل حين وقد علمت نصهم لا يدخل الرجل في القاعة ولو انه طاهر حتى ينغمس [في الماء]⁽²⁵⁵⁹⁾ .

- فهذه الافعال تدرم الخشية⁽²⁵⁶⁰⁾ ويحصل الانفعال المؤدى للنشوع المقصود . وكلما كانت النجاسة⁽²⁵⁵⁸⁾ اكثر وجودا كان الطهر منها اعسر 10
- وابعد زمانا⁽²⁵⁶¹⁾ مساقفة⁽²⁵⁶²⁾ الاموات ، وبخاصة الاقارب والجريان هي اكثر وجودا من كل نجاسة⁽²⁵⁶³⁾ ، فلا طهر منها الا برماد العجلة⁽²⁵⁶⁴⁾ بشذوذ وجوده ، وبعد سبعة ايام⁽²⁵⁶⁵⁾ . السيلان والطمث⁽²⁵⁶⁶⁾ اكثر وجودا من ملامسة النجس⁽²⁵⁶⁷⁾ فلذلك يحتاج ذلك سبعة ايام⁽²⁵⁶⁸⁾ ، والذي يدنوهم يوما واحدا⁽²⁵⁶⁹⁾ . ولا يكمل طهر الذي به سيلان والتي بها سيلان 15
- وولدت⁽²⁵⁷⁰⁾ الا بقربان⁽²⁵⁷¹⁾ لان ذلك اقل وقوعا من الطمث⁽²⁵⁷²⁾ .

(2553) : ا ، شكيب ششو : ت ج (2554) : ا ، قرى : ت ج . انظر [الاحبار ١٥/١٨ ، الثانية ١١-١٢/٢٣] . (2555) : ا ، يعريب ششو : ت ج . انظر [الاحبار ٢٢/٧-٦] (2556) تبين : ت ج ، تقدم : ن (2557) وهما مقالتان في مشته (2558) : ا ، الطوامه : ت ج (2559) : ا ، اين ادم نكنس لعزده لبعوده اقبلو ظهور عدشوا طوبل : ت ج يوما ٣ : ٣ (2560) : ا ، ايراه : ت ج (2561) زمانا : ت ، زمان : ج (2562) مساقفة : ت ، مسافه : ج (2563) : ا ، طوامه : ت ج (2564) : ا ، بافر هفره : ت ج (2565) انظر | العدد ١٩/١٤ (2566) : ا ، الزيبوت والتوت : ت ج (2567) : ا ، طامت : ت ج (2568) : ا ، شبه يم : ت ج (2569) يوما واحدا : ت ، يوم واحد : ج (2570) : ا ، زب وزبه ويولدت : ت ج (2571) : ا ، بقرين : ت ج (2572) : ا ، التوت : ت ج

وهذه كلها ايضا أمور مستقدرة اعنى الحائض ومن به وبها سيلان
والابرص والميت والميتة والذي يدب ونطفة مضاجعة (2573) فحصلت
بهذه الاحكام غايات كثيرة :

احداها (2574) اجتناب القذارات .

والثانية حماية المقدس (2541) .

5

والثالثة مراعاة المشهور المعتاد لان كان من كلف الصابئة الشاقة
فى امر النجاسة ما ستمعه الآن .

والرابعة تخفيف تلك المشقة وكون الانسان لم يعقنه امر النجاسة
والطهارة (2575) عن شغل من اشغاله ، لان هذا امر النجاسة والطهارة (2575)

10 لا يتعلق غير ما فى المقدس والاشياء المقدسة (2576) لا غير . لا تلامس

شيئا من الاقداس ولا تدخل المقدس (2577) . ا.ا ما سوى ذلك فلا جناح

عليه ان يبقى نجسا (2567) ما شاء ، ويا كل طعاما عاديا فاصبح نجسا (2578)
كيف شاء

والمشهور من مذاهب الصابئة الى | زماننا هذا فى بلاد المشرق اعنى (١٠٩-ب) م

15 بقية المجوس ان الحائض (2579) تكون فى دار على حيدتها وتجرق المواضع

التي تمشى عليها ومن كلمتها انتجس ، ولو هبت (2580) ريح وجازت على

الطامث وعلى الطاهر (2581) انتجس. فارى كم بين هذا وبين قولنا والحائض

تعمل لزوجها كل الاعمال التي تعملها المرأة لزوجها سوى غسل وجهه

(2573) : ا ، نده وزب وزبه ومصروع ومت ونبله وشرص وشكت زرع : ت ج
انظر [الاحبار ١٦/١٥] (2574) احداها : ت ، احداها : ج (2575) : ا ، الطوامه
و الطهره : ت ج (2576) : ا ، يقدش وقشيم : ت ج (2577) : ع [الاحبار ١٢/٤] ،
بكل قدش لاتيجم وال همقدش لاتبا : ت ج (2578) : ا ، سولس طالين : ت ج (2579) :
ا ، الدده : ت ج (2580) هب : ت ، هبت : ج (2581) الطاهر : ت ، طاهر : ج

الخ⁽²⁵⁸²⁾ . ولم يحترّم منها الانكاحها طول ايام قذارتها ومرتتها⁽²⁵⁸³⁾
ومن مشهور مذهبهم الى زماننا هذا ان كل ما ينفصل⁽²⁵⁸⁴⁾ من الجسم من
شعر او ظفر او دم فانه نجس . ولذلك كل مزيّن عندهم نجس لكونه يمس
الدم والشعر . وكل من يخلتق يغتسل في ماء نابع .

- ومثل هذه الكلفة عندهم كثيرة جدا ونحن لا نرعى⁽²⁵⁸⁵⁾ النجاسة 5
والطهارة الا للاشياء المقدسة والمقدس⁽²⁵⁸⁶⁾ . واما قوله تعالى : ففقدسوا
وكونوا قيديسين فياني انا قُدُّوس⁽²⁵⁸⁷⁾ . فليس هو في معنى النجاسة
والطهارة⁽²⁵⁷⁵⁾ بوجه . نصّ «سفر» هذه قداسة مفروضة⁽²⁵⁸⁸⁾ ، ولذلك
قوله : كونوا قيديسين⁽²⁵⁸⁹⁾ قالوا : هذه قداسة مفروضة [مامورة بها]
ولذلك يسمى التعمّد على الفرائض⁽²⁵⁸⁹⁾ ايضا نجاسة قال في امهات 10
(٢٩٣-ب) ج الفرائض⁽²⁵⁸⁹⁾ واصولها | التي هي الشرك وكشف العورة وسفك الدماء
في الشرك⁽²⁵⁹¹⁾ قال : لانه اعطى من نسله لمؤلك لكي ينجس مقدسي
⁽²⁵⁹²⁾ وفي كشف العورة⁽²⁵⁹³⁾ لا تتنجسوا بشئ من هذه الخ⁽²⁵⁹⁴⁾ وفي
سفك الدماء⁽²⁵⁹⁵⁾ قال : ولا تنجسوا الارض الخ⁽²⁵⁹⁶⁾ .

(2582) : ا ، كل ملاكوت شهاشه عوسه ليله نده عوسه ليله حوص مريحيت فنيو
وجو : ت ج [كنويوت ٤ ب و ١٦] ، (2583) مرتتها : ت ج ، مدتها : ن (2584)
ينفصل : ت ، نفصل : ج (2585) نزع : ج ، ندعي : ن (2586) : ا ، طوماء وطهره
الا لقدش ومقدش : ت ج (2587) : ع [الاحبار ١١/٤٤] ، و هتقدشتم و هيتم قدشيم كي
قدوش افي : ت ج (2588) : ا ، زوقد وشت حصوت : ت ج (2589) : ع [الاحبار ١٩/٢] ،
قدوشيم تهيو : ت ج (2589) : ا ، المصوت : ت ج (2590) : ا ، طما : ت ج (2591) :
ا ، عبوده زره وجلوى عريوت شفيكوت دميم في عبوده زره : ت ج (2592) : ع [الاحبار
٢٠/٣] ، كي مزروعتن الملك لمن طما ات مقدشي : ت ج (2593) : ا ، جلوى عريوت :
ت ج ، [ترجها بنهس : الفسق بالمحرّمات] (2594) : ع [الاحبار ١٨/٢٤] ، ال تطما وبكل
اله وجو : ت ج (2595) : ا ، شفيكوت دميم : ت ج (2596) : ع [العدد ٣٤/٢٥] ،
ولا تطما وات هارص وجو : ت ج

فقد بان ان النجاسة ⁽²⁵⁹⁷⁾ تقال باشتراك على ثلاثة معان ، تقال على العصيان ، وخلاف الامور به من فعل اورأى ، وعلى القذارات والمراث | ^(١١٠-١) م : نجاستها في ذيوها ⁽²⁵⁹⁸⁾ ، على هذه المعاني المتوهمه اعنى لمس هذا او حمل هذا او مساقفة ⁽²⁵⁹⁸⁾ هذا . وعن هذا النوع الاخير قلنا لا تقبل 5 كلمات التوراة نجاسة ⁽²⁶⁰⁰⁾ . وكذلك القداسة ⁽²⁶⁰¹⁾ مقولة باشتراك على ثلاثة معان مقابلة لهذه المعاني الثلاثة . ولما كانت نجاسة الميت ⁽²⁶⁰²⁾ لا يصح الطهر منها ⁽²⁶⁰³⁾ الا بعد سبعة ايام وبوجود رماد العجلة ⁽²⁶⁰⁴⁾ ايضا ، وكان الكهان ⁽²⁶⁰⁵⁾ محتاجين اليها ⁽²⁶⁰⁸⁾ . دائما لدخول المقدس ⁽²⁵⁴¹⁾ للتقريب . لذلك نهى كل كاهن ⁽²⁶⁰⁹⁾ عن نجاسة الميت ⁽²⁶⁰²⁾ خاصة الا للضرورة الوكيدة 10 التى يعسر امرها على الطبايع اعنى ترك مباشرة الوالدين والبنين والاخوة . ولشدة الحاجة لدوام كاهن عظيم للمقدس ⁽²⁶¹⁰⁾ لقوله : وتكون على جبهته دائما ⁽²⁶¹¹⁾ نهى عن نجاسة الميت ⁽²⁶⁰²⁾ اصلا ، ولول هؤلاء الاقارب ، الاترى ⁽²⁶¹²⁾ كيف لا يعم هذا النهى النساء بنى هرون ⁽²⁶¹³⁾ ولا بنات هرون ⁽²⁶¹⁴⁾ لكون النساء غير محتاج اليهن فى التقريب .

15 ولما لم يكن بد من ان يسهو ⁽²⁵¹⁵⁾ شخص ويدخل المقدس نجسا ⁽²⁶¹⁶⁾ او يأكل الاشياء المقدسة وهو نجس ⁽²⁶¹⁷⁾ ، وقد يفعل ذلك وهو

(2597) : ا ، طوماه : ت ج (2598) : ع [مرأى ارميا ٩/١] ، طماته بشوليه : ت ج (2599) مساقفة : ت ، مسافه : ج (2600) : ا ، اين دبرى توراه مقباين طوماه : ت ج [برکوت ١-٢٢] (2601) : ا ، القد وشه : ت ج (2602) : ا ، طومات مت : ت ج (2603) : منها : ت ، منه : ج (2604) : ا ، افرره : ت ج (2605) : ا ، الكهنيم : ت ج (2607) : محتاجين : ج ن ، محتاجا : ت (2608) : اليها : ن ، اليهم : ت ج (2609) : ا ، كهن : ت ج (2610) : ا ، كهن جدول بمقدش : ت ج (2611) : ع [الخروج ٣٨/٢٨] ، وهيه عل مصحو تميد : ت ج (2612) : ترى : ت ، تتامل : ج (2613) : ع [الاحبار ١/٢١] ، بى اهرن : ت ج (2614) : ا ، ولا بنوت اهرن : ت ج (2615) : يسهو : ت ، يسهى : ج (2616) : ا ، المقدش طما : ت ج (2617) : ا ، قدشيم ... طما : ت ج

- متعمد⁽²⁶¹⁸⁾ كما يرتكب أكثر الأشرار⁽²⁶¹⁹⁾ كبائر المعاصي ، وهم متعمدون⁽²⁶²⁰⁾ . لذلك أمر بقرايين تكفر عن نجاسة المقدس ومقدساته⁽²⁶²¹⁾ . منها
- شيء للعمد⁽²⁶²²⁾ . ومنها شيء للسهر⁽²⁶²³⁾ على أنواعها وهي تيوس الحج⁽²⁶²⁴⁾ و تيوس لرؤس الشهور والتيس المرسل⁽²⁶²⁵⁾ كما بُيِّن في موضعه⁽²⁶²⁶⁾ .
- حتى لا يظن المتعمد⁽²⁶²⁷⁾ أنه لم يرتكب عزيمة لما نجس مقدس الرب ،⁵ بل يعلم أنه كُفِّر عنه بالتيس⁽²⁶²⁸⁾ قال : لئلا يهلكوا في نجاستهم⁽²⁶²⁹⁾
- (١١٠-ب) م وقال | فيحمل هرون أثم الاقداس الخ⁽²⁶³⁰⁾ ، وتكرر هذا المعنى كثيرا .
- أما نجاسة البرص⁽²⁶³¹⁾ فقد بينا أمرها ، والحكماء⁽²⁶³²⁾ عليهم السلام
- أيضا بينوا ذلك ، وأعلمونا به ، وإن الأصل المقرر فيها أنها عقاب على
- النميمة⁽²⁶³³⁾ . وإن ذلك التغير يتبدى في الحيطان⁽²⁶³⁴⁾ فإن تاب ،¹⁰
- فذلك هو المقصود ، وإن دام على عصيانه تعدى ذلك التغير لفراسه
- وأثاث بيته وإن استمر على عصيانه امتد لثيابه ، ثم لجسمه وهذا معجز
- خلد في الملة مثل ماء الخائنة⁽²⁶³⁵⁾
- وفائدة هذا الاعتقاد بينة النفع مضافا⁽²⁶³⁶⁾ إلى كون البرص يتعدى ،
- والناس كافة يعافونه - يكاد أن يكون ذلك بالطبع . وأما كون الطهر¹⁵

(2618) : أ ، مزيد : ت ج (2619) : أ ، الرشيم : ت ج (2620) : أ ، زيزيم :
ت ج (2621) : أ ، بقربنوت تكفر عل طومات مقدش وقديشو : ت ج (2622) :
أ ، لزدون : ت ج (2623) : أ ، لشججه : ت ج (2624) : أ ، شيرى هرلجم وشعيرى
راش حدشيم وشعير هشتلج : ت ج (2625) موضعه : ت ، مواضعه : ج (2626) : أ ،
المزيد : ت ج (2627) : أ ، طبا مقدش . ي [الله : ج] : ت ج (2628) : أ ، نتكفر لو
بسعير : ت ج (2629) : ع [الاحبار ٣١/١٥] ، ولايموتو بطايم : ت ج (2630) : ع
[الخروج ٣٨/٢٨] ، ونسا أهرن ات عون مقدش وجو : ت ج (2631) : أ ، طومات
صرحت : ت ج (2632) : أ ، الحكيم : ت ج (2633) : أ ، لشون هرع : ت ج . [انظر
عركين ١٦ ب] (2634) [الاحبار ٣٤-٤٨/١٤] (2635) : أ ، ماشوطه : ت ج انظر
[العدد ٣١/٥-١١] (2636) مضافا : ت ، مضاف : ج

منه : عصفوران حيان طاهران وعود ارز وقرمز وزوفى ⁽²⁶³⁷⁾ ، فقد عاَل ذلك فى المدرشوت [التاويلات] لكن لا يليق بغرضنا، وما علمت انا الى هذا الوقت علة شئ من ذلك ولا ماعلة عود ارز وزو فى وخيط احمر فى عجلة حمراء ⁽¹⁶³⁸⁾ . وكذلك حزمة زوفى ⁽²⁶³⁹⁾ التى تُرثس بها دم الفصح ⁽²⁶⁴⁰⁾ لا ⁽²⁶⁴¹⁾ اجد شيئا استند اليه فى تخصيص هذه الانواع . 5

واما علة تسمية العجلة الحمراء ذبيحة خطاء ⁽²⁶⁴²⁾ فهو كونها يتم بها طهارة من تنجس بالميت ⁽²⁶⁴³⁾ ويدخل المقدس ⁽²⁶⁴⁴⁾ بعد ذلك، المعنى انه منذ انتجس بالميت ⁽²⁶⁴⁵⁾ فقد حرّم عليه دخول المقدس ⁽²⁶⁴⁴⁾ واكل الاشياء المقدسة دائما ⁽²⁶⁴⁶⁾ ، لولا هذه العجلة ⁽²⁶⁴⁷⁾ التى تحملت هذا الاثم مثل الصفيح ⁽²⁶⁴⁹⁾ [الذى يضعه الكاهن على جبهته] الذى هو يكفر عن النجاسة ⁽²⁶⁵⁰⁾ ومثل التيوس المحرقة ⁽²⁶⁵¹⁾ ، ولهذا صار الذى يشتغل بالعجلة وبالتيوس المحرقة ⁽²⁶⁵²⁾ ينجس الثياب ⁽²⁶⁵²⁾ مثل التيس | المرسل (١١١-١) م ⁽²⁶⁵³⁾ الذى يعتقد انه من عظيم ما تحمله من الآثام ينجس من دنا منه . فقد عللنا من هذه الجملة ما علمنا تعليله بحسب ⁽²⁶⁵⁴⁾ ما يبدو لنا

فصل مع [٤٨]

10

الفرائض ⁽²⁶⁵⁵⁾ التى تضمنتها الجملة الثالثة عشرة ⁽²⁶⁵⁶⁾ هى التى احصيناها فى : احكام المأكولات المحرمة ⁽²⁶⁵⁷⁾ وفى احكام الذبيحة ⁽²⁶⁵⁸⁾

(2637) : ع [الاحبار ١٤/٤] ، بعض ارزو ازوب وشى تولمت وشى صفرىم : ت ج (2638) : ا ، عص ارز وازوب وشى تولمت فى فره ادمه : ت ج (2639) : ا ، اجدت [ازوب ج] : ت ج (2640) : ا ، الفصح : ت ج (2641) لا : ت ، لم : ج (2642) : ا ، فره ادمه سطات : ت ج (2643) : ا ، نطلا لت : ت ج (2644) : ا ، المقدش : ت ج (2645) : ا ، بالميت : ت ج (2646) : ا ، القدشيم لعولم : ت ج (2647) : ا ، الفره : ت ج (2647) : ا ، الخطا : ت ج (2649) : ا ، الصيص : ت ج (2650) : ا ، مرصه عل هطوماه : ت ج (2651) : ا ، سميرىم هنسفرىم : ت ج (2652) عوسق بفره وبسمرىم هنسفرىم مطما بجدىم . ت ج [مشنه ، زنجيم ٥/١٢ ، العدد ٢١/١٩ ، ٨٤١٠ ، ٢٨/١٦] (2653) : ا ، سمر هشتنغ : ت ج انظر [الاحبار ٢٦/١٦] (2654) بحسب : ج ، حسب : ت (2655) : ا ، المصوت : ت ج (2656) العشرة : ج ، العشر : ت (2657) : ا ، هلكوت ما كلوت اسوروت : ت ج (2658) : ا ، هلكوت شحيطة : ت ج

وفي احكام النور والاقوات⁽²⁶⁵⁹⁾ . وقد⁽²⁶⁶⁰⁾ بينا في هذه المقالة⁽²⁶⁶¹⁾

وفي شَرَح «ابوت» فائدة هذه الجملة⁽²⁶⁶²⁾ بكلام مستقصي بليغ جدا
ونحن نزيد ذلك بيانا بتتبع آحاد الفرائض⁽²⁶⁵³⁾ المحصاة هناك.

فاقول إن كل ما حرّمته الشريعة علينا من المأكل كلها غذاؤها
مذموم. وليس فيما حرّم علينا ما يوهّم انه لا يضر فيه الا الخنزير والشحم،
وليس الامر كذلك. فان الخنزير اربط مما ينبغي وكثير الفضلات واكثر
ما كرهته الشريعة لكثرة⁽²⁶⁶³⁾ قذارته⁽²⁶⁶⁴⁾ واغتذائه بالاقدار. وقد علمت
مشاححة⁽²⁶⁶⁵⁾ الشريعة على رؤية الاوساخ ولو في الفحص في المعسكر
⁽²⁶⁶⁶⁾ فكيف في داخل المدن . ولو اتخذت الخنازير⁽²⁶⁶⁷⁾ غذاء لصارت
الاسواق ، بل البيوت اقدر من بيت الادب⁽²⁶⁶⁸⁾ كما ترى بلاد
الفرنج الآن .

قد علمت قولهم عليهم السلام⁽²⁶⁶⁹⁾ فم الخنزير مثل بالوعة العذرة⁽²⁶⁷⁰⁾ .
(١١١-ب) ٢ وكذلك شحوم البطن⁽²⁶⁷¹⁾ تشبع وتفسد الهضم . وتولد دما باردا لزجا
والحرق اولى بها . وكذلك الدم⁽²⁶⁷²⁾ والميتة⁽²⁶⁷³⁾ عسرة الهضم رديئة
(٢٩٤-١) ج الغذاء . ومعلوم ان الفريسة تصبح⁽²⁶⁷⁴⁾ هي نبيلة .
15

واعلم ان هذه العلامات اعنى الاجترار وانشقاق الظلف⁽²⁶⁷⁵⁾
في البهائم والاجنحة والفلوس في السمك ليس⁽²⁶⁷⁶⁾ وجودها سبب الحل

(2659) : ١ ، هلكوت ندرم ونزيروت : ت ج (2660) : تكرر في : ج (2661)
الفصل ٣٥ من هذا الجزء (2662) هذه الجملة : ت ، الجملة هذه : ج (2663) لكثرة ...
ت ، لشدة ... ج (2664) قذارته : ت ج ، لقذارتها : ن (2665) مشاححة : ت ، مشاحة : ج
(2666) انظر [الثانية ١٥/٢٣ - ١٣ ، الفصل ٤١ من هذا الجزء] (2667) الخنازير : ت ،
الخنزير : ج (2668) : ١ ، هكذا : ت ج (2669) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2670) :
١ ، حزير كصواء عوربت دمي : ت ج [بركوت ٢٥ هـ] (2671) البطن : ت ، البطون : ن ج
(2672) الاحبار ١٧/١٢ (2673) الثانية ٢١/١٤ (2674) : ١ ، الطرفه تحلت بنبه هيا :
ت ج [نبيلة : جيفة] (2675) الظلف : ت ، الاضلاف : ج (2676) ليس : ج ، ليست : ت

ولا عدها سبب الحرمان. وانما هي علامة يعلم بها النوع المحمود من النوع المذموم. اما علة وريد عضلة الورك ⁽²⁶⁷⁷⁾ فنصوصة. واما علة عضو [مقطوع] من الحيوان ⁽²⁶⁷⁸⁾ فهي كونه يُكسب قساوة. وهكذا ايضا كان يفعل ملوك الامم ⁽²⁶⁷⁹⁾ حينئذ. وكذلك ايضا كان يفعل لعبادة الوثن ⁽²⁶⁸⁰⁾ اعني انه كان يُقطع من البهيمة عضو مخصوص ويؤكل.

5

واما تحريم اللحم مع الحليب ⁽²⁶⁸¹⁾ فع كونه غذاء غليظا جدا بلا شك ، ويوجب امتلاء كثيرا ، فاليعد عندي ان يكون لعبادة الوثن ⁽²⁶⁸⁰⁾ في ذلك مدخل. لعل هكذا كان يؤكل في عبادة من عباداتها او في عيد من اعيادهم. ومما يؤكد هذا عندي كون تحريم اللحم مع الحليب ⁽²⁶⁸¹⁾ انما ذكره مرتين في اول التشريع به عند ذكره فريضة الحج : ثلاث مرات في السنة الخ ⁽²⁶⁸²⁾. فكانه يقول عند حجكم ودخولكم : في بيت الرب الهك ⁽²⁶⁸³⁾ لا تطبخ ما تطبخ هناك على صورة كذا ، كما كانوا هم يفعلون. هذا هو الاقوى عندي في علة حرمانه ، لكني لم ار ذلك مسطورا في ما طالعت من كتب الصابئة.

15

واما الامر بذبح الحيوان فضروري. وذلك ان الغذاء الطبيعي للانسان انما هو من الحبوب النابتة من ⁽²⁶⁸⁴⁾ الارض ، ومن لحوم الحيوان. وافضل اللحوم هو الذي ابيع لنا أكله. وهذا مالا يجهله طيب ، (١-١١٢) م فلما دعت ضرورة ⁽²⁶⁸⁵⁾ جودة الغذاء لقتله قصد اسهل موته له ، وحُرِّم ان يُعذَّب بالمذبح الفاسد ، ولا يُنحر ، ولا يُقطع منه عضو كما بينا.

(2677) : ا ، جيد هشه : ت ج [انظر التكوين ٣٣/٣٢] (2678) : ا ، ابر من حي : ت ، انظر [التكوين ٤/٩ ، الثانية ٢٣/١٢ ؛ سهدرين ٥٧-١ ، حولين ٧١ ب] (2679) : ا ، الجويم : ت ج (2680) : ا ، لعبوده زره : ت ج (2681) : ا ، بسر بحلب : ت ج انظر [الخروج ٢٢/١٩ ، ٢٦/٣٤ ؛ الثانية ٢١/١٤] (2682) : ع [الخروج ٢٣/١٧ ، ٢٣/٣٤] شلس فميم بشته : ت ج (2683) : ا ، لبيت ي . ي الهيك : ت ج (2684) : من : ت ، في : ج (2685) : ضرورة : ت ، الضرورة : ج

وكذلك حرّم ان يذبح إيتاه [ابوه] وابنه في يوم واحد⁽²⁶⁸⁶⁾ احتياطاً
وابعاداً اياك ان يذبح منها⁽²⁶⁸⁷⁾ الولد امام الام. فان ألم الحيوان لذلك
عظيم جداً. اذ لا فرق بين الم الأنسان لذلك وألم سائر الحيوان ، لان محبة
الام وحنيتها⁽²⁶⁸⁸⁾ على الولد ليس هو تابعا⁽²⁶⁸⁹⁾ للنطق بل لفعل القوة
المتخيلة الموجودة في اكثر الحيوان ، كوجودها في الأنسان. وكان هذا 5
الحكم مخصوصا بالثور والشاة⁽²⁶⁹⁰⁾ لأنها التي يحل لنا أكلها من الأهلية
المعتاد أكلها في الاكثر ، وهي التي يعرف منها الام من الولد.

وهذه هي العلة ايضا في إطلاق الام من العش⁽²⁶⁹¹⁾ لان البيض التي
⁽²⁶⁹²⁾ قد حضنت في اكثر الامر ، والفراخ المحتاجة للام لاتصلح
للأكل. فاذا اطلق الأتم وفرت بنفسها ، فلا تتألم برؤية اخذ الاولاد 10
وقد يكون ذلك داعيا في الاكثر لترك الكل. اذ الذي يؤخذ لا يصلح
للأكل على اكثر الأمر. واذا كانت هذه الآلام النفسانية راعتها⁽²⁶⁹³⁾
الشريعة في البهائم والطائر ، فكيف في حق اشخاص نوع الانسان بجملة
ولا تعترضني بقولهم عليهم السلام⁽²⁶⁹⁴⁾ : من يقول : مرحمتك تصل الى
الافراخ الخ⁽²⁶⁹⁵⁾ . لان ذلك احد الرأيين اللذين ذكرناهما⁽²⁶⁹⁶⁾ اعني رأى 15

(١١٢-ب) م من يرى ان لا علة للشريعة الا مجرد الإرادة ، ونحن | انما تبعنا
الرأى الثاني.

(2686) : ا ، اوتورات بنويوم احد : ت ، انظر [الاحبار ٢٢/٢٨] (2687)
منها: ت - ج : (2688) حنيتها: ت ، حنيتها: ج ، شفقتها: ن (2689) تابعا: ت ، تابع: ج
(2690) : ا ، بشوروشه: ت ج (2691) : ا ، شلوح هقن: ت ، انظر [التثنية ٢٢/٧-٦]
(2692) التي: ت ، الذي: ج (2693) راعتها: ت ، رعيتها: ج (2694) عليهم السلام :
ج ، ل. ت (2695) : ا ، هاومر عل قن صفور يميمو رحيك وجو: ت ج [مشنه ،
بركوت ٢/٥] (2696) : ا ، الفصل ٣١، ٢٦ من هذا الجزء.

وقد نبهنا على تبين التوراة لعلة تغطية الدم (2694) وكون ذلك
مخصوصا بالوحوش الطاهرة والطيور الطاهر (2698). ومع ما شرعنا به من
تحريم المأكول الحرام شرعنا ايضا بتدوير الحرام (2699) وهو انه متى قال
الانسان هذا الخبز او هذا اللحم حرام على حُرْم عليه اكله ، كل هذا
5 رياضة لحصول القناعة ، وكف شهوة الاكل والشرب. قالوا التدوير
سياج للتقشف (2700) ولما كان النساء يسرع اليهن الغضب لسهولة انفعالهن
وضعف انفسهن ، فلو كان امر أيمانهن راجعا اليهن لكان في ذلك نكد
عظيم في المنزل وشتات وفساد نظام. اذ هذا النوع من الطعام حلال
للزواج حرام على الزوجة. وهذا حرام على البنت حلال للام. فلذلك
10 أُسند الامر لرب المنزل في كل ما يتعلق به.

الأتري ان من هي حاكمة نفسها ولا هي تابعة لرب المنزل (2701)
يدبرها فحكمها حكم الرجال في التدوير (2702) اعني من لا زوج لها ومن
(2703) لا اب لها ، او من بلغت أشدّها اعني المراهقة (2704). واما علة
الزهد (2705) فبينة جدا وهي التزهيد في شرب الخمر الذي قد اهلك
15 الاولين والآخرين : كثيرون والاقوياء قتلوا به (2706). وهؤلاء ايضا
غواوا بالخمر الخ (2707). فجاء من حكم الزهد (2705) ما تراه من تحريم :
من كل ما يخرج من جفنة الخمر (2708) ابعادا زائدا حتى يقتصر الناس

(2697) : ا ، كسدى هدم : ت ج (2698) : ا ، بحيه طهوره وعوف طهور : ت ج ،
انظر [الفصل ٤٦ من هذا الجزء] (2699) : ا ، بندري اسور : ت ، انظر [العدد
٣٠-١٧] (2700) : ا ، ندريم سيح لفريشوت : ت ج [مشنه ، ابوت ١٣/٣] (2701)
المنزل : ج ، منزل : ت (2702) : ا ، الندريم : ت ج (2703) من : ت ، ج (2704) :
ا ، بوجرت : ت ج (2705) : ا ، الزيروت : ت ج (2706) : ا ، ريم وعصوميم كل هر
وحيو : ت ج . انظر [الامثال ٢٦/٧] (2707) : ع [اشعيا ٢٨ / ٧] ، وجم اله يبين شيو
وجو : ت ج (2708) : ع [القضاة ١٣/١٣] ، مكل اشريضا بجفن هيبن : ت ج

منه على الضرورى ، لان الذى يمتنبه سُمى : قدّيسا (2709) وألحق بدرجة
(١-١١٣) م كا هن عظيم فى القداسة (2710) | حتى لايتنجس ولو بأبيه وامه (2712)
مثله (1327) هذا التعظيم كله لكونه زهد فى الشرب. (2714)

فصل مط [٤٩]

- 5 الفرائض (2655) التى تضمنتها الجملة الرابعة عشرة هى التى احصيناها
فى كتاب النساء واحكام فى محرمات الجماع وهجنة البهائم وفرائض الختان
(2715) من هذه الجملة. وقد تقدم الاخبار بغاية هذه الجملة (2716). والآن
(٢٩٤-ب) ج ابتدئ بتبيين جزئياتها ، فاقول : من المعلوم ان الاصدقاء | امر يضطر
الإنسان اليه فى جميع عمره ، قد بين ذلك ارسطو فى تاسعة الاخلاق.
10 أما فى حال صحته ، وسعادته فيستلذ بأنسهم له ، وفى حال ضيقته يلجأ
اليهم ، وعند شيخوخته وضعف جسمه يستعين بهم. وهذا المعنى موجود
فى الاولاد اكثر واعظم ، وكذلك فى الاقارب. وانما يتم الاخاء والتحاب
(2717) والتعاون بالاقارب فى الانساب حتى أن القبيلة الواحدة اذا جمعها
جد واحد ، ولو بعد ، حصل بينهم من اجل ذلك محبة ومعونة بعضهم
لبعض وشفقة بعضهم على بعض الذى هو اكبر مقاصد الشريعة. 15

فن اجل هذا المعنى حرّمت العاهرة (2718) لما فى ذلك من افساد
الانساب وكون المولود منها اجنيا للناس كلهم (2719) لا يعرف له عصبه
(2720) ، ولا يعرفه احد من عصبه وهذه اُرْدَى حالة فى حقه ، وفى
(١١٣-ب) م حق والده. ومعنى اخر عظيم فى علة | تحريم العاهرة (2718) وهو منع كثرة

(2709) : ا ، قدوش : ت ج (2710) : ا ، كهن جدول ... القدوشه : ت ج
(2712) : ا ، ع [العدد ٧/٦] ، لايطا ولولا بيولا مو : ت ج (2713) مثله :
ت ،- : ج (2714) الشرب : ت ج ، الشراب : ن (2715) : ا ، سفر نشيم وهلكوت
ايسورى بياه وكلاى بهمه ومصوت ميله : ت ج (2716) الفصل ٣٥ من هذا الجزء (2717)
التحاب : ت ، التحاب : ج (2718) : ا ، القدشه [هى الزنا امام الاصنام لتقديدها] : ت ج
[انظر : الثانية ١٨/٢٣] (2719) كلهم : ج ،- : ت (2720) عصبه : ت ، عصب : ج

الشرة في النكاح ومدامته . لان باختلاف اشخاص العاهرات (2721)
يزداد الشره اذ ليس تحرك الانسان لشخص واحد قدألفه دائماً كتحركه
(2722) لاشخاص مستجدة مختلفي الصور والحالات ، وفي تحريم
العاهرة (2718) فائدة عظيمة جدا ، وهو (2723) منع الشرور لان لو كانت
5 العاهرة (2718) مباحة لقصد المرأة الواحدة عدة رجال في وقت واحد
بحسب الاتفاق ، فلا بد من التنازع ، وفي اكثر الامر يقتل بعضهم بعضا
او يقتلونهم كالامر (2724) المتعارف دائماً : والى بيت الزانية تبادروا (2725).

فلنمنع هذه الشرور العظيمة وجلب المنفعة (2726) العامة وهي معرفة
الانساب حرمت عاهرة المرأة والرجل (2727) ولم يوجد وجه حل (2728)
10 للنكاح الا بافراد امرأة وزيجها (2729) بالاشهار ، لانه لو قُنع في ذلك
بالافراد فقط ، لكان اكثر الناس يجيب العاهرة (2730) لداره مدة ما متفقاً
عليها بينهما ، ويقول هي زوجة فلذلك فُرض عقد وعمل (2731) ما يكون
تخصيصها له به وهو الخطبة (2732) ، وان يشهر ذلك وهو عقد النكاح (2733)
وبوعز دعا بعشرة رجال الخ (2734) ، وقد لا يتفق اجتماعها ولا ينتظم امر
15 منزلها فبُوح في الطلاق ولو صح الطلاق بالقول فقط ، او باخراجها
من داره لكانت امرأة ترتاد غفلة وتخرج وتدعى الطلاق او اذا زانها
شخص ادعت هي والزاني انها قد طُلقت من قبل .

فلذلك شُرعنا انه لا يصح طلاق (2735) الا بكتاب يشهد بذلك :
فليكتب لها كتاب طلاق الخ (2736) ولكون التهم بالزنى | والالوهام الواقعة (١١٤-١) م

(2721) : ا ، القدشوت : ت ج (2722) كتحركه : ت ، كحركته : ج (2723) وهو :
ت ، وهي : ج (2724) كالامر : ت ، فالامر : ج (2725) : ع [ارميا ٧/٥] ، وبيت
زونه يتجوددو : ت ج (2726) المنفعة : ت ، المنافع : ج (2727) : ا ، القدش والقدش :
ت ج (2728) حل للنكاح : ت ، حل النكاح : ج (2729) زيجها : ت ، زيجتها : ج
(2730) : ا ، قدشه : ت ج (2731) عقد وعمل : ت ، مقدا وعمل : ج ن (2732) :
ا ، الاروسين : ت ج (2733) : ا ، النسوتين : ت ج (2734) : ع [راعوت ٢/٤] ، ويقع
بمصره انشيم وجو : ت ج (2735) طلاق : ت ، - : ج (2736) : ع [التثنية ١/٢٤] ،
و كتب له مقر كريثوت وجو : ت ج

فيه كثيرة جدا في حق المرأة ، شرعنا بأحكام الخائنة ⁽²⁷³⁷⁾ التي تلك القصة موجبة لكل امرأة ذات زوج ان تصون نفسها غاية الصيانة ، وتحتاط غاية الاحتياط اياك ان يمرض قلب زوجها منها لتوقع هول ماء الخائنة ⁽²⁷³⁷⁾ ، لأنها ولو كانت بريئة وامنت ⁽²⁷³⁸⁾ على نفسها لكان ذلك الفعل الذي يُفعل بها يفتدى منه اكثر الناس بكل ما يملك ، بل يفضل الموت على 5 تلك الفضيحة العظيمة ، وهي كشف رأس المرأة ونثر شعرها وتمزيق ثيابها حتى ينكشف الصدر و تطويها في جميع المقدس ⁽²⁷³⁹⁾ بمحضر الاشهار نساء ورجالا ⁽²⁷⁴⁰⁾ وبمحضر المحكمة العليا ⁽²⁷⁴¹⁾ .

فانحسم بهذا التوقع آذواء عظيمة تفسد نظام عدة منازل. ولما كانت كل فتاة بتول ⁽²⁷⁴²⁾ معرضة للزواج لكل من اتفق لم يلزم فيها 10 الازيمتها ⁽²⁷⁴³⁾ لمن خدعها لانه آوّل بها . وذلك اجبر لصدعها بلا شك من زيجة الغيرها. فان لم تُرد ذلك هي او ابوها فيزن المهر ⁽²⁷⁴⁴⁾ وزيد في عقاب الغاصب ⁽²⁷⁴⁵⁾ وليس له ان يطلقها كل ايامه. ⁽²⁷⁴⁶⁾

واما تعليل الزواج بامرأه الاخ المتوفى بغير ولد ⁽²⁷⁴⁷⁾ فنصوص ان كانت سيرة قديمة قبل اعطاء التوراة ⁽²⁷⁴⁸⁾ ابقها الشريعة ⁽²⁷⁴⁹⁾ . واما 15 خلع النعل ⁽²⁷⁵⁰⁾ فهي لشناعة تلك الافعال في سيرة تلك الازمنة لعله يتنى من تلك الشناعة والزواج بارملة الاخ ⁽²⁷⁵²⁾ بين هو ذلك في نصّ التوراة : هكذا يُصنع بالرجل الخ. فيدعى في آل اسرائيل الخ.

(2737) : ا ، شوط : ت ج (2738) امت : ت ، آمة : ج (2739) : ا ، المقدس : ت ج (2740) رجالا : ت ، رجال : ج (2741) : ا ، بيت دين هجدول : ت ج [انظر: العدد ١٨/هـ] (2742) : ا ، كل لمره بتوله : ت ج (2743) زيجتها : ت ، زواجها : ج (2744) : ا ، الاونس : ت ج (2745) انظر [الخروج ١٦/٢٢] (2746) : ع [الثنية ٢٩/٢٢] ، لا يوكل ثلعه كل يمي : ت ج (2747) : ا ، اليبيم : ج ، اليوم : ت (2748) : ا ، متن تورة : ت ج [انظر: التكوين ٨/٣٨] (2749) انظر : [الثنية ٢٥/٦-٥] (2750) : ا ، الحليص : ت ج (2751) اما : ت ج ، امر : ن (2752) : ا ، وييم : ت ج

(2753) وقد يتعلم من قصة (2754) يهودا خلق (2755) كريم، وعدالة في الأحكام.
وذلك من (2756) قوله : لتذهب بما عندها لئلا يلحقنا خزي فاني قد
ارسلت الجدى | هذا (2757) .

(١١٤-٥م)

وبيان ذلك هو ان نكاح العاهرة (2758) قبل اعطاء التوراة (2742)
5 كنكاح الانسان زوجته بعد اعطاء التوراة (2742) . اعنى انه فعل مباح
لا كراهة فيه اصلا ، ودفع الأجرة المتفق عليها للعاهرة (2758) حينئذ كدفع
مهر المرأة (2759) لها الآن عند الطلاق ، اعنى ان ذلك حق من حقوق
المرأة المتعين عليه غُرمه . فقول يهودا : لئلا يلحقنا خزي (2760) يعلمنا
ان امور النكاح كلها ، ولو الحلال منها عار علينا الحديث فيه . وينبغي
10 السكوت عنه ، واخفاؤه ، ولو ودّى ذلك لمضرة في مال (2761) كما ترى
يهودا فعل في قوله أوّل (2762) ان نخسر ، وتفوز بما اخذته من ان نشهر
(2763) الطلب ونصير عارا . فهذا هو الخلق الفاضل الذى تعلمناه من تلك
القصة .

واما العدالة التى استفدناها فهو قوله متبرّثا من غضبها ، وانه لم
15 ينكل ، ولا نقص (2764) ما اتفق معها عليه : فاني قد ارسلت الجدى
هذا (2760) لا شك ان كان ذلك الجدى في غاية الجودة في نوعه . ولذلك
اشار اليه وقال : هذا (2765) وهذه هي (2766) العدالة التى انتحلوها عن

(2753) : ع [التثنية ١٠/٢٥] ، التوراة ككه يسه لايش وجو ونقرا شمو بيرال
وجو : ت ج (2754) انظر : [التكوين ٣٨] (2755) خلق : ت ، وتمر خلق : ج
(2756) من : ت ، ان : ج (2757) : ع [التكوين ٢٣/٣٨] ، تقح له فن نحبه لبوز هه
شلتى هيدى هزه [+ واته لامصاته : ج] ، ت ج (2758) : ا ، القدسه : ت ج (2759) :
ا ، كتوبت اشه : ت ج (2760) قسم من رقم : 2757 (2761) مال : ت ، المال : ج
(2762) اولى : ت ، اول : ج (2763) أشهر : ت ج ، نشهد : ن (2764) نقص : ت ج ،
نقص : ن (2765) : ا ، هزه : ت ج (2766) هي : ت ، - : ج

(٢٩٥-١) ج يعقوب واسحق وابراهيم ان لا يُغَيَّرَ | لفظ ولا يخلف ميعاد⁽²⁷⁶⁷⁾ وتوفى⁽²⁷⁶⁸⁾ الحقوق على الكمال والتمام. وانه لا فرق بين ما تتسلمه من مال الغير على جهة القرضه ، او الوداعة⁽²⁷⁶⁹⁾ ، او ما يستحق له⁽²⁷⁷⁰⁾ عندك باى جهة⁽²⁷⁷¹⁾ استحق باجرة او غيرها.

- 5 وان مهر كل مرأة كحكم اجرة كل اجير ، ولا فرق بين من يمسك اجرة الاجير⁽²⁷⁷²⁾ او من يتمسك بحق زوجته. ولا فرق بين من يصادر^(١١٥-١) م الاجير او من⁽²⁷⁷³⁾ يتسبب له باسباب حتى يخرجها دون | اجرة ، او يفعل كذلك مع زوجته ، حتى يخرجها دون مهر. الا تتأمل عذالة هذه الرسوم واحكام عادلة⁽²⁷⁷⁴⁾ كيف حكمت⁽²⁷⁷⁵⁾ فى اذاعة سمعة قبيحة⁽²⁷⁷⁶⁾ .
- 10 وذلك ان هذا الشرير لم يستحسن⁽²⁷⁷⁷⁾ زوجته التى اذاع عليها سمعة قبيحة⁽²⁷⁷⁸⁾ ، بلاشك ، وانه استسمجها ، ولو⁽²⁷⁷⁹⁾ اراد طلاقها⁽²⁷⁸⁰⁾ كحكم كل⁽²⁷⁸¹⁾ من يطلق زوجته ، لما كان له من ذلك مانع ، لكنه لو طلق ، للزمه القيام بحققها ، فجعل لها⁽²⁷⁸²⁾ الامور الفاجرة⁽²⁷⁸³⁾ كي يتخلص منها دون غرامة فافتات عليها ، وشنع بالحال للتمسك بالحق المتعين لها عليه وهو خمسون درهماً⁽²⁷⁸⁴⁾ لان هذا مهر البتّل⁽²⁷⁸⁵⁾ المحدود⁽²⁷⁸⁶⁾ فى التوراة. فلذلك حكم عليه تعالى بان يغرم مائة درهم⁽²⁷⁸⁷⁾ مطردا⁽²⁷⁸⁸⁾ على الاصل :

(2767) ميعاد : ت ، ميعادا : ج (2768) توفى : ت ج ، توفية : ن (2769) الوداعة : ت ، الودية : ج (2770) له : ت - ، ج (2771) باى جهة : ت ، الغير باى وجه : ج ، الغير باى جهة : ن (2772) : ا ، كوبش سكر سكير : ت ج (2773) من : ج ، - : ت (2774) : ع [الثنية ٨/٤] ، الحقم ومشطيم صديقيم : ت ج (2775) حكمت : ت ، حرمت : ج (2776) : ا ، موصيا [فى ج هوصيا] شم رع : ت ج (2777) لم يستحسن : ت ، ثم زوجته : ج (2778) : ا ، هوصيا [عليه : ساقطة من ج] شم رع : ت ج (2779) ولو : ت ، لو : ج (2780) طلاقها : ت ، طلقها : ج (2781) كل : ت - ، ج (2782) لها : ت ، له : ج (2783) : ا ، عيلوت دبريم [انظر : الثنية ١٤/٢٢] (2784) : ا ، حشم كسف : ت ج (2785) : ا ، مهر هبتولوت : ت ج (2786) : ا ، مايه كسف : ت ج (2787) مطردا : ت ، مطرد : ج

ومن تحكم الآلهة عليه يعرض صاحبه مثاين⁽²⁷⁸⁸⁾ وكالقانون في الشهود الزور⁽²⁷⁸⁹⁾ كما قد بينا⁽²⁷⁹⁰⁾. كذلك هذا المذيع سمعة قبيحة⁽²⁷⁹¹⁾ رام ان يخسرهما الخمسين⁽²⁷⁹²⁾ المتعينة، قبيته غُرم مائة. هذا هو عقاب تمسكه بالحق المتعين عليه، وروميه اخذه، وكان عقاب ثلم عريضاها، وقذفه لها بالزنا، ان ثلم عريضة بالضرب بالسوط: ويؤدبونه،⁵ وقذفه لها بالزنا، ان ثلم عريضة بالضرب بالسوط: ويؤدبونه،⁽²⁷⁹³⁾ وكان عقاب ايثاره الشره، وطلب مجرد اللذة ان ألزم بها دائما: ولا يستطيع ان يطلقها طول عمره⁽²⁷⁹⁴⁾ لان الداعي كل⁽²⁷⁹⁵⁾ ما جرى انما⁽²⁷⁹⁶⁾ كان استساجه لها، وهكذا تُطَبّ الاخلاق الرديئة، اذ كان طيبها الامر الالهى الا تبحرك وجوه العدل ظاهرة بيّنة في جميع احكام هذه الشريعة عند التامل الجيد 10

تأمل كيف سوى⁽²⁷⁹⁷⁾ بين حكم اذاعة سمعة | قبيحة⁽²⁷⁹⁸⁾ الذى (١١٥-ب) م رام التمسك بالحق المتعين قبيته؛ وبين حكم السارق⁽²⁷⁹⁹⁾ الذى اخذ مال غيره، وجعل حكم شاهد الزور⁽²⁷⁹⁹⁾ الذى رام الاذية، وان كان لم تقع تحكم من قد آذى وتعدى اعنى السارق والمذيع سمعة قبيحة⁽²⁸⁰⁰⁾،
15 الحكم في ثلثهم شريعة واحدة وحكم واحد⁽⁸⁸⁰¹⁾.

فالعجب كل التعجب من حكمة احكامه تعالى كما تتعجب من حكمة مصنوعاته قال: الصخر الكامل الصنيع الذى كل طريقه حكمة⁽²⁸⁰²⁾ يقول كما

(2788): ع [الخروج ٩/٢٢]، اشير شيمون الهيم يشلح لشيم لرمه: ت ج (2789): ا، وكدين عديم زومين: ت ج (2790): ا، الفصل ٤١ من هذا الجزء (2791): ا، الموصيا شم رع: ت ج (2792) الخمسين: ت، خسن: ج (2793): ع [التثنية ١٨/٢٢]، ويسرو او تو: ت ج (2794): ع [التثنية ١٩/٢٢]، لا يوكل شلحه كل يمي: ت ج (2795) الداهى كل: ت، داعيه لكل: ج، داعيه: ي (2796) انما: ت، ان ما: ج (2797) سوى: ت، سوى: ج (2798): ا، الجنب: ت ج (2799): ا، عذوم: ت ج (2800): ا، الجنب، موصيا شم رع: ت ج (2801): ا، توره احب ومشفط احد: ت ج [العدد ١٦/١٥] (2802): ع [التثنية ٤/٣٢]، هصور تيم فملوكى كل دركيو مشفط: ت ج

ان⁽²⁸⁰³⁾ مصنّعاته في غاية الكمال، كذلك احكامه في غاية العدالة لكن عقولنا مقصرة عن ادراك كمال كل ما صنع وعدالته كل ما حكم به، وكما تدرك بعض عجائب مصنوعات في اعضاء الحيوان، وحركات الافلاك. كذلك تدرك عدالة بعض احكامه، والذي خفي عنا من النوعين جميعا، اكثر من الذي ظهر بكثير جدا. ونرجع الى غرض الفصل.

5

اما تحريم الفواحش⁽²⁸⁰⁴⁾ فالامر فيها كلها راجع لتقليل النكاح، وكراهته، وان لا يقصد منه الا لاقل القليل.

اما تحريم اللواط و [مضاجعة] البهيمة⁽²⁸⁰⁵⁾ فبين جدا اذا كان الامر الطبيعي يكره ان يؤتى منه الا للضرورة⁽²⁸⁰⁶⁾.

10 فناهيك الامر الخارج عن مجرى الطبيعة وطلب مجرد اللذة والفواحش

⁽²⁸⁰⁴⁾ من الاناث يحملتن يجمعهن معنى واحد، وذلك المعنى هوان⁽²⁸⁰⁷⁾

الامر الاكثري جدا هوان كل واحدة منهن موجودة مع الشخص دائما⁽²⁸⁰⁸⁾

في منزله، وهي سهلة التأتى له قريبة المأخذ لا كلفة في احضارها ولا يمكن

الحاكم الانكار على شخص | في وجود هذه عنده. فلو كان حكم الفاحشة

15 ⁽²⁸⁰⁹⁾ حكم كل خالية⁽²⁸¹⁰⁾ عن الزوج⁽²⁸¹¹⁾، اعنى انها يجوز زيجتها ويكون

فيها من الحرمان كونها غير زوجة⁽²⁸¹²⁾، لكان اكثر الناس في معثرة

مزاناتهن⁽²⁸¹³⁾ دائما، فلما حرّم نكاحهن اصلا وردعنا عن ذلك باشد

ردع، اعنى بالموت من المحكمة وقطع الصلة⁽²⁸¹⁴⁾ وانه لا سبيل لنكاح

هؤلاء، اُمن التطرق اليهن وانصرفت الهمم عنهن⁽²⁸¹⁵⁾.

(2803) كان : ت ج ، ان كا : ن (2804) : ، العريوت : ت ج [المعنى الحرقي :

المورات] (2805) : ا ، زكورو بهمه : ت ج [انظر : الاحبار ٢٢-٢٣] (2806)

الضرورة : ت ، الضرورة : ج (2807) ان : ت ج ، - : ن (2808) دائما : ت ، دائمة : ج

(2809) : ا ، البرود : ت ج (2810) كل : ج ، - : ت (2811) الفنوية : ت ج (2812)

زوجة : ت ، زوجه : ن ج (2813) مزاناتهن : ت ، منازاتهن : ج (2814) : ا ، بميتت

بيت دين وبكرت : ت ج (2815) وانصرفت الهمم عنهن : - : ت ، انصرفت الهممة عنهم : ج

٦٩٩ -

اما وجود هذا معنى السهولة في كل فاحشة (2816) ، فذلك بين جدا .
وذلك ان الانسان اذا كانت له زوجة .

فمن المشهور الاكثرى ان أمها ، وجدتها وبناتها ، وبنات بنتها ،
واختها ، موجودات عنده (2817) في اكثر الاوقات وان الزوج عاشر
5 بهن دائما في دخوله وخروجه ، وتصرفاته ، كذلك ايضا المرأة كثيرا
ما تُبَاشِرُ اخا زوجها (2818) ، والدة ، وولده .

فاما وجود الانسان مع أَخَوَاتِهِ وَخَالَاتِهِ ، وَعَمَّاتِهِ وَزَوْجَةِ عَمِّهِ ،
وتريته معهن فذلك بين الاكثرية وهؤلاء من جملة العورات من الاقارب
(2819) فاعتبرهن . فهذا احد المعاني التي من اجلها حُرِّمَ الاقرباء (2820) .

10 واما المعنى الثاني فهو عندى مراعاة الحياء ، وذلك ان وقوع هذا
الفعل بين الاصل والفرع (2821) قحة عظيمة جدا ، اعنى نكاح الأم
او البنت ، فحُرِّمَ على الاصل والفرع (2822) ان ينكح احدهما | الاخر . ولا (٢٩٥-ب) ج
فرق بين ان ينكح الاصل للفرع (2823) او الفرع للاصل (2824) او يجتمع
اصل وفرع في نكاح شخص ثالث اعنى ان يكون شخص واحد قد
15 انكشف كشفة نكاح على اصل وفرع . فمن اجل هذا حُرِّمَ الجمع | بين (١١٦-ب) م
المرأة وأمها ، ونكاح زوجة الاب وزوجة الولد . لان هذه كلها هي
كشف عورة شخص واحد (2825) لعورة اصل وفرع . والاخوة مثل
اصل وفرع (2826) .

فلما حُرِّمَتِ الاخوت ، حُرِّمَتِ ايضا اخت الزوجة ، وزوجة
20 الاخ . لان ذلك اجتماع شخصين باصل وفرع في نكاح شخص ثالث .

(2816) : ا ، عروه : ت ج (2817) : عنده : ت ، عندها : ج (2818) زوجها :
ت ، زوجته : ج (2819) : ا ، العريوث شل شاربسر : ت ج (2820) : ا ، شاربسر : ت ج
(2821) الاصل والفرع : ت ، الفرع والاصل : ج (2822) الاصل والفرع : ت ، اصل
وفرع : ج (2823) الاصل للفرع : ت ج ، - : ن (2824) او الفرع للاصل : ت ج ، اصل
الفرع او فرع الاصل : ن ، - : ي (2825) واحدة : ج ، ن ، - : ت (2826) والاخوة
مثل اصل وفرع : ت ، - : ج

ولما (2827) عظم حرمان اجتماع الاخوة ؛ وجعلها كاصل وفرع ، بل
الاخوان (2828) كشخص واحد ، لذلك حرّم ايضا نكاح العالة ، لانها
مقام الام ، والعمّة لانها (2829) مقام الاب .

- وكما لم تُحرّم بنت العمّ ، ولا بنت العمّة ، كذلك لم (2830) تُحرّم
5 لا بنت الاخ ، ولا بنت الاخت قياسا ، سواء . واما كون العمّ تحل له
زوجة ابن اخيه ، ويُحرّم على ابن الاخ زوجة عمه ، فذلك يُبيّن بحسب
المعنى الاول لأن ابن الاخ موجود على الاكثر في دارعه وإلّما به زوجة
عمته كيالهامه بزوجة اخيه . واما العمّ فليس هو موجودا (2831) كذلك في بيت
ابن اخيه ولا المام له بزوجته الا ترى ان الوالد لما كان ملما بزوجة ابنه
كالمم ابنه بزوجته كان الحرمانان (2832) سواء ويُحكم اعدام واحد. (2833) 10

واما علة تحريم نكاح الحائض وأمرأة رجل (2834) ، فذلك أبين
مما يُطلب له علة ، وقد علمت انه حرّم (2835) علينا الا لتذاذ بعورة
(2836) باى وجه كان ، ولو بالنظر قصّد اللذة على ما بينا في احكام
الجماع المحرم (2838) . وهناك (2839) بينا انه لا يحلّ في شريعتنا اجالة الكفر

- في الجماع بوجه ، ولا تحريك الإنعاظ بوجه من الوجوه . وان الانسان 15
(١١٧ - ١) م اذا انعط بغير قصد ، يلزمه ان | يصرف خاطره لفكرة أخرى . وروى
في شيء اخر الى ان يذهب ذلك الإنعاظ .

(2827) ولما : ت ، - : ج (2828) الاخوان : ت ج ، الاخوين : ن ، الاخين : ي (2829)
لانها : ت ، - : ج (2830) لم : ت ، لا : ج (2831) موجودا : ت ، موجود : ج (2832)
الحرمانان : ت ج ، الحرمان : ن (2833) : ا ، بمته احت [ات : ج] : ت ج (2834) : ا ،
التده واشت ايش : ت ج (2835) حرم : ت ، يحرم : ج (2836) : ا ، بهروه : ت ج
(2838) : ا ، حكوت اسورى بيا : ت ج [مشته توره ، اسورى بيا ٢١/٢ - ١] (2839)
هناك : ج ، هنا : ت ،

قالوا الحكماء⁽²⁸⁴⁰⁾ عليهم السلام⁽²⁸⁴¹⁾ في آدابهم المكملة للفضلاء
 (2842) : يا بني ! اذا أثر فيك هذا البشيع ، اصحبه الى المدرسة ، ان كان
 حديدا فيذوب ، وان كان حجرا فيتفجر لانه قيل⁽²⁸⁴³⁾ : اليست كلمتي
 كالنار يقول الرب وكالمطرقة التي تحطم الصخر⁽²⁸⁴⁴⁾ . يقول لانيه مؤدبا له
 5 ان⁽²⁸⁴⁵⁾ انعطت وتاملت ، فاذهب الى المدرسة⁽²⁸⁴⁶⁾ ، اقرأ وانظر
 واسأل وتُسأل يذهب ذلك الألم بلا شك . واعجب من قوله هذا
 البشيع⁽²⁸⁴⁷⁾ وای بشاعة !⁽²⁸⁴⁸⁾ وليس هذا الادب من اجل الشريعة
 فقط ، الا والامر ايضا كذلك عند الفلاسفة .

قد اعلمتك بقول ارسطو بنصه قال : هذه الحاسة التي هي عار
 10 عاينا يعني حاسة اللمس الداعية لإيثار الاكل والنكاح ، ويسمى في كتبه
 الأقسام الذين يؤثرون النكاح واكل الالوان الأخسأ⁽²⁸⁵⁰⁾ ويطنب
 في تهجينهم والمزؤ بهم ، تجد ذلك في كتابه في الاخلاق وفي كتابه في الخطابة .
 (2851) وبحسب هذا الخلق انفاضل الذي يلزم قصده واتخاذ غرضا وكيداً
 نهوا الحكماء عليهم السلام⁽²⁸⁵²⁾ عن النظر الى البهائم والطيور حينما يسفد
 15 هذا على هذه⁽²⁸⁵³⁾ . وهذا هو السبب عندى في تحريم هجنة البهائم⁽²⁸⁵⁴⁾ ،
 لأنه من المعلوم انه لا يتحرك شخص نوع لنكاح شخص نوع اخر ، على

(2840) : ا ، الحكيم : ت ج (2841) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2842) للفضلاء :
 ت ، - : ج (2843) : ا ، بنى ام فجع بك متول زه مشكهو بيت همدش ام برزل هوا
 نموح و ام ابن هوا متفو صص شقامر : ت ج (2844) : ع [اريا ٢٣/٢٩] [قدوشن ٣٠ : ب] ،
 هلا كه دبرى طاش نام ى . ي وكفشيط يفو صص سلع : ت ج (2845) : ا ب ، ت ، اذا : ج
 (2846) : ا ، ليت همدش : ت ج (2847) : ا ، متول زه : ت ج (2848) : ا ، نوول : ت ج
 (2850) الاخساء : ت ، اخساء : ج (2851) انظر : اخلاق نكوما خيا ١٠/٣ [١١١٨ ب ٢] ؛
 الخطابة : ١١/١ [١٣٧٠ / ١١٨] (2852) الحكماء عليهم السلام : ج ، الحكيم ز . ل : ت
 (2853) : ا ، بهمه و عوف بشمه شمزدةقين زه لزه : ت ج [عبوده زره ٢٠ ب] (2854) :
 ا ، كلای بهمه : ت ج

الاكثر ، الا ان يحمل اليه (2855) باليد كما ترى هؤلاء الاخستاء الذين يولدون الالبغال (2856) يفعلون (2857) دائما ، فكرهت الشريعة ان ينحط (2858) (١١٧ - ب) م الشخص من اسرائيل لهذا الفعل لما فيه من الخساسة والقحة والاشتغال بامور كرهت الشريعة ذكرها. فناهيك مباشرتها الا عند الضرر ، ولا ضرورة لهذا التركيب .

5

ويبدولى ان علة تحريم الجمع بين النوعين (2859) ايضا في اى عمل كان انما هو ابعاد (2860) عن تركيب نوعين ، اعنى ان (2861) قوله : لا تحوثر على ثور وحمار معا (2862) لانه ان جُمع بينهما ، قد يركب احدهما على الاخر . ودليل ذلك كون هذا الحكم عاما لغير الثور والحمار وانما [لم تنه الحرثه فقط] بالثور والحمار معا ، بل باى نوعين لكن الكتاب ذكر 10 ما هر واقع [للمثال] (2863) .

10

وكذلك الختان (2864) ايضا عندى احدى علها تقليل النكاح واضعاف هذه الآلة حتى يقصر هذا الفعل ويحجم ما يمكن وقد ظن ان هذا الختان هو تكميل نقص خلقة ، فوجد كل طاعن موضعا للطعن . وقيل (2865) كيف تكون الامور الطبيعية ناقصة حتى تحتاج لتكميل من 15 خارج مع ما يتبين من منفعة تلك الجلدة لذلك العضو . وليس هذه الفريضة (2866) لتكميل نقص الخلقة ، بل لتكميل نقص الخلق . وتلك الأذية الجسمانية الحاصلة لهذا العضو هي المقصودة التى لم يختل بها شئ من الافعال التى بها قوام الشخص ، ولا بطل (2867) بها التناسل ، لكن نقص

15

(2855) اليه : ت ، حايه : ج (2856) الا يبال : ت ، البفال : ج (2857) يفعلون : ت ، يفعل : ج (2858) ينحط : ت ، ينهض : ج (2859) النوعين : ت ، نوعين : ج (2860) ابعاد : ت ، ابعاد : ج (2861) ان : ت ، - : ج (2862) : ع [التثنية ١٠/٢٢] ، لا تحوثر بشور وبحمر يحدر : ت ج (2863) : ا ، شورو حمور احد شورو حمور واحد كل شئ مينين الاشد بر هكتوب هوه : ت ج [بياقا ٧/٥] (2864) : ا ، الميله : ت ج (2865) قيل : ت ، قال : ج (2866) : ا ، المصوه : ت ج (2867) بطل : ت ج ، يبطل : ن

٧٠٣

بها الكلب والشره الزائد على ما يحتاج. واما كون الختان يضعف قوة الانعاض ، وقد ربما نقص اللذة ، امر لا شك فيه ، لان العضو اذا اُدْمِيَ ، وازيلت وقايته من اول نشوئه ، فلا شك ، انه يضعف .

وبييان قالوا الحكماء (2868) عليهم السلام (2869) : انه من الصعب

5 ان تفارق المرأة الاكلف الذى جامعها (2870) ، فهذا هو اوكد (2871) اسباب

الختان (2864) عندى ومن | يتبدئ (2872) بهذا الفعل الا ابراهيم الذى شهر (١١٨-ب) م

من عفته ما قد ذكره الحكماء (2873) عليهم السلام (2874) فى قوله (2875) : انا اعلم

أنتك امرأة جميلة المنظر (2876) وفى الختان (2864) ايضا عندى | (2877) معنى (٢٩٦-١) ج

اخر وكيد جدا وهوان يكون اهل هذا الراى كلهم اعنى معتقدى توحيد (2878)

10 الله لهم علامة واحدة جسانية تجمعهم ، فلا يقدر من ليس هو منهم يدعى انه منهم ، وهو اجنبى ، لانه قد يفعل ذلك كي ينال فائدة ، او يغتال اهل هذا الدين.

وهذا الفعل لا يفعله الانسان بنفسه ، او بولده الا عن اعتقاد صحيح .

لان ما ذلك شرطة فى ساق او كية فى ذراع ، بل امركان مستصعبا

15 جدا جدا (2879) . معلوم ايضا قدر التحابب (2880) والتعاون الحاصل

بين اقوام كلهم بعلامة واحدة وهى بصورة العهد والميثاق . وكذلك هذه

الختانة (2864) هى (2881) العهد الذى عهد ابراهيم ابونا (2882) على اعتقاد

توحيد الله (2878) .

(2868) : ا ، الحكيم : ت ج (2869) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2870) : ا ، هنبعلت من همرل قشه لغروش : ت ج [براشيت ربه : ٧٠] (2871) اوكد : ت ، اكذ : ج (2872) يتبدئ : ت ، يبتدى : ج (2873) : ا ، الحكيم : ت ، - : ج (2874) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2875) قوله : ت ، قولهم : ج (2876) : ع [التكوين ١١/١٢] ، هنه نايدمق كى اشه يفت مره ات : ت ج (2877) عندى : ت ، - : ج (2878) : ا ، يعود هشم : ت ج (2879) جدا جدا : ت ج ، حينئذ : ج ، جدا حينئذ : ن (2880) التحابب : ت ، التحاب : ج (2881) هى : ج ن ، - : ت (2882) : ا ، ابينو : ت ج

وكذلك كل من يُختن انما يدخل في عهد⁽²⁸⁸³⁾ ابراهيم والتزام عهده
لاعتقاد التوحيد : لاكون لك الها ولنسلك من بعدك⁽²⁸⁸⁴⁾ . وهذا ايضا
(2885) معنى وكيد مثل الاول في تعامل الختان⁽²⁸⁶⁴⁾ ، ولعله اوكد من الاول ،
وكمال هذه الشريعة ، وتخليدها ، انما تمّ بكون الختان في سن⁽²⁸⁸⁶⁾
الصغير ، ففي⁽²⁸⁸⁷⁾ ذلك ثلث حِكَم .

5

الاولى انه لو ترك الصغير حتى يكبر ، قد لا يفعل .

والثانية⁽²⁸⁸⁸⁾ كونه لا يتألم كتنألم الكبير للين جلده ، ولضعف
خياله ، لان الكبير يستهل ، ويستصعب الامر الذي يتخيل وقوعه
قبل ان يقع .

10 (١١٨-ب) والثالثة⁽²⁸⁸⁹⁾ ان الصغير يتهاون والداه | بامرهم عند ولادته لانه لم
تتمكن الى الآن الصورة الخيالية الموجبة لمحبتهم عند والدتيه ، لان تلك
الصورة الخيالية انما تزيد بالمباشرة ، وهي تنمى مع نموه⁽²⁸⁹⁰⁾ ثم تأخذ
في الانحطاط والاغماء ايضا ، اعنى تلك الصورة الخيالية فان ليس محبة
الاب والام للمولود عندهما يولد كمحبتها اياه⁽²⁸⁹¹⁾ وهو ابن سنة ، ولا
محبة ابن سنة كمحبة⁽²⁸⁹²⁾ ابن ست . فلو تُرك ستين ، او⁽²⁸⁹³⁾ ثلث ، 15
لكان ذلك يوجب⁽²⁸⁹⁴⁾ تعطيل الختان لشفقة الوالد ومحبة له .

واما عند ولاده فتلك الصورة الخيالة ضعيفة جدا ، وبخاصة عند
الوالد الذى هو المأمور بهذه الفريضة⁽²⁸⁹⁵⁾ .

(2883) : ا ، بریت : ت ج (2884) : ع [التكوين ١٧/٧] ، لميوت لك لاهيم ولزرك
احريك : ت ج (2885) ايضا : ت ، - : ج (2886) تم ... سن [حال : ج] : ت ج ، تم
بالختان وكونه في سن : ن (2887) ففي : ت ، في : ج (2888) والثانية : ت ، الثانية : ج
(2889) والثالثة : ت ، الثالثة : ج (2890) نموه : ت ، نماء : ج (2891) اياه : ت ،
له : ج (2892) كمحبة : ت ، كمحبته : ج (2893) او : ت ، - : ج (2894) يوجب : ت ،
قد يوجب : ج (2895) : ا ، المصوه : ت ج

واما كون الختان ⁽²⁸⁶⁴⁾ في الثامن ، لان كل حيوان عندما يولد ضعيف جدا في غاية رطوبة وكأنه الى الان في البطن الى انقضاء سبعة ايام ، وحينئذ ينعد من المباشرين للهواء ⁽²⁸⁹⁶⁾ الا ترى ان في البهائم ايضا لحظ هذا المعنى سبعة ايام يكون مع انه الخ ⁽²⁸⁹⁷⁾ . فكأنه قبل ذلك سقط .

5 وكذلك في الانسان بعد انقضاء سبعة ايام ⁽²⁸⁹⁸⁾ يُختن وصار الامر مضبوطا ولا تترك امورك الى الاختلافات ⁽²⁸⁹⁹⁾ . وما اشتملت عليه ايضا هذه الجملة النهى عن افساد آلات النكاح من كل ذكر من الحيوان مطردا ⁽²⁹⁰⁰⁾ على اصل : رسوم واحكام عادلة ⁽²⁹⁰¹⁾ اعنى تعديل الامور كلها لا يفرط في الجماع كما ذكرنا ، ولا يعطل ايضا بالكلية الا امر وقال : اثمري واكثري ⁽²⁹⁰²⁾ .

كذلك هذه الآلة تضعف بالختان ، ولا تستأصل بالقطع بل | (١١٩-١) م يُترك الامر الطبيعي ⁽²⁹⁰⁴⁾ على طبيعته ويُتحفظ من الإفراط ونهى عن ان يتزوج مرضوض الخصيتين ومحبوب الذكر اسرائيلية ⁽²⁹⁰⁵⁾ لانه نكاح فاسد وفعل ⁽²⁹⁰⁶⁾ عبث وتلك الزيجة ⁽²⁹⁰⁷⁾ ايضا تصير معثرة ⁽²⁹⁰⁸⁾

15 لها ولمن طلبها . وهذا بين جدا وللابعاد عن الفواحش ⁽²⁹⁰⁹⁾ حرّم ان ينكح زعيم فتاة اسرائيلية ⁽²⁹¹⁰⁾ ليعلم الزاني والزانية انها ان فعلا ، فقد صدعا نسلها صدعا لا جبر له ابدا ، ولا ستهجان ابن الزنا ايضا

(2896) (الهواء : ت ، الهوى : ج (2897) : ع [الخروج ٢٢/٢٩] ، شبت يميم يهيه عم امو وجو : ت ج (2898) ايام : ج ، - : ت (2899) : ا ، لانت دبريك لشورين : ت ج (2900) مطردا : ت ، مطرد : ج (2901) : ع [التثنية ٨/٤] ، حقيم وشفطيم صديقين : ت ج (2902) : ع [التكوين ٢٢/١] ، فروورويو : ت ج (2904) (الطبيعي : ت ، طبيعى : ج (2905) : ا ، فسوع دكا وكروت شفك ، يسرائيل : ت ج [انظر : التثنية ١/٢٣] (2906) فعل : ج ، - : ت (2907) الزيجة : ت ، الزوجة : ج (2908) : ا ، مكشول : ت ج (2909) : ا ، المريوت : ت ج (2910) : ا ، مزربت يسرائيل : ت ج

دائما في كل سيرة ، وكل ملة ⁽²⁹¹¹⁾ شرف نسل اسرائيل ⁽²⁹¹²⁾ عن الاختلاط بذلك الزنيم ⁽²⁹¹³⁾ .

ومن اجل شرف الكهان ⁽²⁹¹⁴⁾ حرمت عليهم الزانية والمطلقة والمبدولة والكاهن العظيم ⁽²⁹¹⁵⁾ الذي هو اشرف الكهان ⁽²⁹¹⁴⁾ حرمت عليه ولو ⁽²⁹¹⁶⁾ الأرملة ⁽²⁹¹⁷⁾ ولو الثيب ⁽²⁹¹⁸⁾ . وهذا كله بين العلة واذا حرّم 5 اختلاط الزنماء ⁽²⁹¹⁹⁾ في جماعة الرب ⁽²⁹²⁰⁾ . فناهيك العبيد والاماء ⁽²⁹²¹⁾

واما تحريم مصاهرة الامم ⁽²⁹²²⁾ فقد عُلِّل ذلك في نص التوراة : وتأخذ من بناتهم لبنيك الخ ⁽²⁹²³⁾ . وكل ما تخفى علته من معظم الاوضاع ⁽²⁹²⁴⁾

انما هو للابعاد عن الشرك ⁽²⁹²⁵⁾ وهذه الجزئيات التي خفت عني علتها ، ولم اعلم ما فائدتها ، سبب ذلك ان ليست الامور المسموعة كالمشاهدة . 10 فلذلك ليس هذا القدر الذي علمته انا من مذاهب الصابئة مما سمعته من الكتب ، مثل ما علم من رأى اعمالهم مشاهدة ، ولا سيما بكون تلك الآراء قد دثرت من مدة ⁽²⁹²⁶⁾ ألفى سنة ، او اكثر . فلو علمنا جزئيات تلك الاعمال وسمعنا تفصيل تلك الآراء لتبينت لنا وجوه الحكمة 15 في جزئيات اعمال | القرابين والارجاس ⁽²⁹²⁷⁾ وغيرها مما لم تستقل عندي عاتيه لاني لا اشك ان ذلك كله انما هو لمحو تلك الآراء الغير صحيحة من الذهن ، ولا بطلان تلك الافعال ⁽²⁹²⁸⁾ الغير مفيدة التي تلفت الاعمار

(2911) ملة : ت ، مذهب : ج (2912) : ا ، زرع يسرا : ت ج (2913) : ا ، المذر : ت ج (2914) : ا ، الكهنيم : ت ج (2915) : ا ، زونه وجروش وحله وكهن جدول : ت ج (2916) ولو : ت - ، ج (2917) : ا ، الله : ت ج (2918) : ا ، بموله : ت ج (2919) : ا ، مزريم : ت ج (2920) : ع [التثنية ٢/٢٣] ، قهل ي . ي : ت ج (2921) : ا ، عبيد وشفحوت : ت ج (2922) : ا ، الجويم : ت ج (2923) : ع [الخروج ١٦/٢٤] ، ولقحت مبنوتيو لبنيك وجو : ت ج (2924) : ا ، الحقيم : ت ج (2925) : ا ، عبوده زره : ت ج (2926) مدة : ج - ، ت (2927) : ا ، القربنوت والطاروت : ت ج (2928) الافعال : ت ، الاعمال : ج

سدى وعبنا⁽²⁹²⁹⁾ وعطّلت تلك الآراء عن⁽²⁹³⁰⁾ الفكرة الانسانية عن
البحث في تصوّر معقول او فعل مفيد ، على ما يبيّن لنا انبياؤنا ، وقالوا :
وذهبوا وراء مالا فائدة فيه⁽²⁹³¹⁾ وقال ارميا انما ورث آباؤنا الزور | (٢٩٦-ب) ج
والباطل ومالا فائدة فيه⁽²⁹³²⁾ .

5 فتأمل كم مقدار هذا الفساد. وهل هوشى ينبغي ابلاء المجهود
في ازالته ، ام لا؟ فعظم الفرائض⁽²⁹³³⁾ كما بينا انما هي لازالة تلك الآراء
ولتخفيف تلك⁽²⁹³⁴⁾ الكلف العظيمة الشاقة ، والتعب ، والنصب ،
الذى وضعوه⁽²⁹³⁵⁾ اولئك لعبادتها. فكل امر ، او نهى شرعى تخفى عنك
علته ، انما هو طبّ مرض من تلك الأمراض التى ما بقينا اليوم نعلمها ،
10 والحمد لله على ذلك.

هذا هو⁽²⁹³⁶⁾ الذى يعتقده من له كمال ، ويحقق قوله تعالى. ولم اقل
لذرية يعقوب التمسوني عبنا⁽²⁹³⁷⁾ فقد اتيت على آحاد الفرائض⁽²⁹³⁸⁾ كلها
التي تضمنتها هذه الجُمْلُ ونبتّها على عللها ولم يبق ، ما لم اعلّله
منها الاحاد وجزئيات قليلة ، وان كان بالحقيقة قد علّلنا ذلك ايضا
15 بالقوة القريبة للمتأمل⁽²⁹³⁹⁾ الفهم.

(١٢٠-ا) م

فصل ن [٥٠]

ههنا ايضا امور هي من غوامض التوراة⁽²⁹⁴⁰⁾ قد عثر فيها كثيرون
فينبغي تبينها ، وهى هذه الحكايات التى تُحكى في التوراة ، التى يُظنّ
انها لا فائدة في ذكرها ، مثل وصفه تفرّع القبائل من نوح واسماءهم

(2929): ع [اشعيا ٤٩/٤] ، تهو وهبل : ت ج (2930) عن : - ، ج (2931) :
ع [ارميا ٨/٢] ، اخرى هتواشر يوعيلو هلكو : ت ج (2932) : ع [ارميا ١٦/١٣] ،
يرميا لك شقر نخلو ابوتينو هبل واين بم موعيل : ت ج (2933) : ا ، المصوت : ت ج (2934)
تلك : ج - ، ت (2935) وضعوه : ت ، وضعه : ج (2936) هو : ت ، - ، ج (2937) :
ع [اشعيا ٤٥/١٩] ، لامرق لزراع يعقب تهو بقشون : ت ج (2938) الجمل : ت ، الجملة : ج
(2939) للمتأمل : ت ، المتأمل : ج (2940) ، سترى تور : ت ج

(2941) ومواضعهم⁽²⁹⁴²⁾. وكذلك « بنوسعير الحورى » ووصف : الملوك الذين ملكوا في ارض ادوم⁽²⁹⁴³⁾ ونحو هذه. وقد علمت قولهم ان « مناشه » الشرير⁽²⁹⁴⁴⁾ انما كان يعمر مجلسه المنحط بانتقاد هذه المواضع قالوا : كان يجلس ويفسر [الكتاب] بحكايات الالحاد ويقول ما كان لموسى ان يكتب⁽²⁹⁴⁵⁾ واخت لوطان تمناع⁽²⁹⁴⁶⁾ وانا اخبرك بجملة ، وبعد ذلك 5 ارجع للتفصيل كما فعلت في تعليل الفرائض⁽²⁹³³⁾

اعلم ان كل قصص تجده مذكورا في التوراة ، فهو لفائدة ضرورية في الشريعة إما لتصحيح رأى هو قاعدة من قواعد الشريعة ، او اصلاح عمل من الاعمال حتى لا يقع بين الناس تظالم ، وعدوان . وانا انسى لك ذلك نسقا. 10

لما كانت قاعدة الشريعة ان العالم محدث ، وان الذى خلق اولاً شخص واحد من نوع الانسان وهو ادم. وما بالعهد من قديم من ادم لسيدنا موسى⁽²⁹⁴⁷⁾ الفان⁽²⁹⁴⁸⁾ وخمس مائة سنة بتقريب. فلو وقع لهم هذا الاخبار فقط ، لبادر الانسان حينئذ للتشكك . اذ وجد⁽²⁹⁴⁹⁾ الناس كلهم⁽²⁹⁵⁰⁾ منرقين في اقاصى الارض بجملتها ، وقبائل مختلفة ، وآلسن 15 مختلفة متباعدة جداً. فازيل هذا التشكيك بنسبتهم كلهم ، وتفريعهم ، وذكر اسماء اولئك المشاهير ، فلان بن فلان ، واعمارهم ، والاخبار بموضع سكنهم ، وبالعلة الموجبة لتفرقهم في اقاصى الارض ، وبالعلة الموجبة

(2941) اسماء هم : ت ، اسمائهم : ج ن (2942) التكوين ١٠ (2943) ع [التكوين ٢٠ ، ٣١ / ٣٦] ، بنى سعيير محرى ... مملكيم اشر ملكو بارص ادوم : ت ج (2944) : ا ، منشه مرشح : ت ج (2945) : ا ، هيه يوشب ودورش بهجدوت ثل دوفى هيه اوامر لاهيه لولشه لكتوب (2946) : ع [التكوين ٢٢ / ٣٦] ، واحوت لوطن تمنع وجو : ت ج (2947) : ا ، لشه ريينو : ت ج (2948) الفان : ت ، النى سنة : ج (2949) وجد : ت ، جد : ج (2950) كلهم : ج ، - : ت

لاختلاف آلتستهم ، وان كان اولهم في موضع واحد ولغة واحدة للكل.
اذ هكذا يلزم لكونهم اولاد شخص (2951) واحد.

وكذلك وصف قصة الطوفان (2952) ، وقصة سدوم ، وعمورة
للاستدلال على الرأي الصحيح وهو : ان للصديق ثمرا ان في الارض
5 لا لها ديانا (2953) . وكذلك وصف تلك الحرب (2954) التسعة ملوك
للاخبار بالمعجزة التي هي ظفر ابراهيم بعدد نزرلا ملك معهم باربعة
ملوك عظماء.

وايضا اعلما بحميته لقريبه لما كان على عقيدته ، والقي بنفسه
لاخطار الحرب حتى خلّصه. وأعلما ايضا بقناعته ، وشيع نفسه ،
10 وكونه متهاونا بالتكسب محتفلا بكرم الاخلاق. وذلك قوله : لاخيطا ولا
شراك نعل الخ (2955) .

واما وصف قبائل بني سعيير ونسبهم الشخصي ، فذلك من اجل
فريضة واحدة (2956) وذلك انه تعالى امر باستأصال ذرية عماليق (2957)
خاصة وعماليق (2958) انما هو ابن اليقاز من تمناع اخت لوطان (2959) .

15 اما سائر بني عيسو، فما أمر بقتلهم، وكان عيسو قد صاهر بني سعيير
كما يتبين النص ، واولد منهم وملك عليهم ، واختلط نسله بنسلهم ،
وصارت بلاد سعيير كلها وتلك القبائل منسوبة للقبيل الغالب الذي
هم بنو عيسو ، وبخاصة نسل عماليق (2958) لانه كان انجدهم فلولم تبيّن (١٢١-١) م

(2951) شخص : ت ، رجل : ج (2952) : ا ، المبول : ت ج (2953) : ع [المزمور
١٢/٥٧] ، الك فرى لصديق الك يش الميم شوقطيم بارصى : ت ج (2954) : ا ، الملحت :
ت ج (2955) : ع [التكوين ٢٣/١٤] ، ام مخطوط وعدشوك نبل وجر : ت ج (2956) :
ا ، مصوه احت : ت ج (2957) : ا ، زرع غملى : ت ج (2958) : ا ، غملى : ت ج
(2959) : ا ، تمنع احوت لوطان : ت ج [انظر : التكوين ١٢/٢٢/٣٦]

(2960) هذه الانساب وتفصيلها، لقتلوا كلهم غفلا، فبيّن الكتاب قبائلهم، وقال ان هؤلاء الذين ترونهم اليوم في سعيير ومُلك عماليق (2958) ليس هم كلهم بنى عماليق (2958) بل هم بنو فلان وبنو فلان وانما انتسبوا (2961) لعماليق (2958) لكون امه منهم. هذا كله عدل من الله حتى لا يُقتل قبيل في غمار قبيل اخر، لان الحكم (2962) انما كانت على نسل عماليق (2958) 5 خاصة، وقد بينا وجه الحكمة في ذلك.

واما علة (2963) وصفه الملوك الذين ملكوا في ارض ادوم (2942) لان من جملة الفرائض (2933) : وليست لك ان تُقيم عليك رجلا اجنبيا ليس باخيلك. (2964) وهؤلاء الملوك الذين ذكر، ليس منهم احد من ادوم. الا تراه ينسبهم وينسب بلادهم فلان من الموضع الفلاني وفلان من الموضع 10 الفلاني، والاقرب عندى ان كانت سيرتهم واخبارهم مشهورة اعنى سيرة اولئك ملوك (2965) ادوم، وانهم تجرأوا (2966) في بنى عيسو وذلوهم (2967)، فذكرهم بهم كأنه يقول: اعتبروا باخوتكم بنى عيسو الذين كان ملوكهم فلان وفلان (2968). وافعال اولئك كانت مشهورة. لان ما رأَسَ (٢٩٧-١) ج ملة شخص من غير نسبها الا| وانكى فيها نكايه، اما عظيمة او صغيرة. 15

وبالجملة مثل ما ذكرت لك من بُعد مذاهب الصابئة عنا اليوم. كذلك تواريخ تلك الايام تحفة عنا اليوم. فلو علمناها، وعلمنا تلك النوازل التي نزلت في تلك الأيام لتبين لنا على التفصيل، علة (2969) كثير مما ذُكر في التوراة (2970).

(290) تبين : ت، تكن : ج (2961) انتسبوا : ج، انسبوا : ت (2962) : ا، الجزره : ت ج (2963) علة : ت، - : ج (2964) : ع [التثنية ١٧/١٥]، لا توكل لتت عليك ايش نكرى اشرا لا احيك هوا : ت ج (2965) : ا، ملكى : ت ج (2967) ذلوهم : ت، خلوهم : ج (2966) تجرؤوا : ت ج، تفروا : ن (2968) ٢-١ فلان : ت، فلانا : ج (2969) علة : ت، علل : ج (2970) في التوراة : ت ج، - : ن

ومما ينبغي ان تحصله ان ليس اعتبار | الاخبار المكتوبة كاعتبار (١٢١-ب) م
الاحوال المشاهدة ، لان في الاحوال المشاهدة جزئيات توجب ضرائر
عظيمة ، لا يمكن ذكرها ، اربطول فاذا تؤمّلت تلك (2971) الاخبار
يظن الشخص المتأمل أن هذا الاخبار ، فيه (2972) تطويل ، او تكرير .
5 ولو كان مشاهدا لما حُكي ، لعل ضرورة ما قيل . فلذلك اذا رأيت اخبارا
في التوراة في غير التشريع ، تظن ان ذلك الخبر غير ضروري الوصف ،
او ان فيه تطويلا او تكريرا (2973) . وعلة (2974) ذلك كونك غير مشاهد
للجزئيات الداعية للذكر ما ذكر على ما ذكر .

من ذلك ذكر المنازل (2975) ، ظاهر الامر انه ذكر مالا فائدة فيه
10 اصلا . ومن اجل هذا الوهم الذي يسبق الى خاطر قال : فكتب موسى
خروجهم بمراحلهم على حسب امر الرب (2976) . وموضع الحاجة الى ذلك
عظيم (2977) جدا . وذلك ان جميع المعجزات انما هي يقينية عند الذي رآها .
فاما في المستقبل ، فيصير ذكرها خبرا ويتطرق (2978) اليه التكذيب عند
السامع . ومعلوم انه لا يستطيع ، ولا يتصور ان تكون معجزة ثابتة قائمة
15 على مرور الاجيال للناس كالهم .

ومن معجزات الشريعة ، بل من اعظمها اقامة اسرائيل في التيه
(2979) اربعين سنة ، ووجود المن فيه في كل يوم . وذلك التيه (2979) هو كما
ذكر الكتاب : الحيات المحرقة والعقارب والعطش حيث ليس ماء (2980)

(2971) تؤمّلت تلك : ت ، تأملت : ج (2972) هذا الاخبار فيه : ت ج ، هذه الاخبار
فيها : ن (2973) تطويلا او تكريرا : ج ، تطويل او تكرير : ت (2974) حلة : ت ج ، - : ن
(2975) : ا ، المسعوت : ت ج (2976) : ع [العدد ٢/٣٣] ، ويكتب مشهات موصاهم
لمسيهم على في الله [ي . ي : ت] : ت ج (2977) الى ذلك عظيم : ت ، لذلك عظيمة : ج
(2978) ويتطرق : ت ، : ت ، فيتطرق : ج (2979) : ا ، المدبر : ت ج (2980) :
ع [الثنية ١٥/٨] ، نحش سرف وعقرب وصماون اشراين ميم : ت ج

وهى مواضع بعيدة جدا من العماره غير طبيعيه للانسان : موضع لارزع
فيه ولا تين ولا كرم ولا رمان الخ⁽²⁹⁸¹⁾ وقيل فيها⁽²⁹⁸²⁾ ايضا : فى ارض
^(١-١٢٢) ماجاز فيها انسان الخ⁽²⁹⁸³⁾ ونص التوراة : وخبزنا لم تاكلوا | وخمرا
ومسكرا لم تشربوا⁽²⁹⁸⁴⁾ .

- 5 وهذه كلها معجزات بيّنة مرثية فلما علم الله تعالى انه سيتطرق لهذه
المعجزات فى المستقبل ما يُتطرق للاخبار ، ويُظنّ ان اقامتهم كانت
فى برية قريبة من العمران يمكن مقام الانسان فيها ، مثل هذه البرارى
التي يسكنها العرب اليوم . او انها مواضع يمكن فيها الحرث ، والحصاد ،
او⁽²⁹⁸⁵⁾ الاغتذاء باحد النباتات التي كانت هناك او ان المن من طبيعته
ان ينزل فى تلك المواضع دائما ، او ان فى تلك المواضع آبار ماء . فلذلك 10
رُفعت هذه الاوهام كلها ، واُكّدت خبر⁽²⁹⁸⁶⁾ هذه المعجزات كلها بتبيين
تلك المراحل ليراه الآتون فيعلمون عظيم المعجزة فى مقام نوع الانسان
فى تلك المواضع اربعين سنة .

ول هذه العلة بعينها ، حرم⁽²⁹⁸⁷⁾ يشوع من يبنى اريحا الى الابد⁽²⁹⁸⁸⁾

- 15 لتكون تلك المعجزة ثابتة قائمة ، لان كل من ترى⁽²⁹⁸⁹⁾ ذلك السور غارقا
⁽²⁹⁹⁰⁾ فى الارض يتبين له ان ليس هذه صورة بنيان تهدّم ، بل غرق
بالمعجز . وكذلك ايضا قوله : فبحسب امر الرب كانوا ينزلون وبحسب
امره كانوا يرتحلون⁽²⁹⁹¹⁾ . كان هذا كاف فى الوصف . ويبدو باول
خاطر أن كل ماجاء بعد ذلك فى هذا الغرض تطويل غير محتاج اليه اعنى

(2981) : ع [المدد ٥/٢٠] ، لا مقوم زرع وتانه وجفن ورمون وجو : ت ج (2982)
فيها : ت ، فيه : ج (2983) : ع [اريا ٦/٢] ، ارض لاعبر به ايش وجو : ت ج (2984) :
ع [التثنية ٦/٢٩] ، لحم لا اكلتم وبين شكر لاشقيتم وجو : ت ج (2985) او : ت ، و : ج
(2986) خبر : ت ، ذكر : ج (2987) احرم : ت ، مخرج : ج (2988) : ع [يشوع
٢٦/٦] ، يريحو لعلول : ت ج (2989) يرى : ت ، وراه : ج (2990) غارقا : ت ، غارق : ج
(2991) : ع [المدد ٢٠/٩] ، [على فى . ي . يحنو . ج] و على فى الله يسمو ت ج

قوله : فاذا طال مكث الغمام على المسكن الخ. واذا مكث الغمام الخ.

او يومين الخ⁽²⁹⁹²⁾.

- 5 وانا اخبرك بعلّة هذا التفصيل كله ؛ وعلّة ذلك ان يؤكّد القضية لرفع ما كانت الملل تظنّه حينئذ . وما هم ظانّوه الى اليوم من كون اسرائيل ضلّوا في⁽²⁹⁹³⁾ الطريق ، ولم يعلموا حيث يسرون كقوله : انهم متحIRON | (١٢٢-ب) م في الارض⁽²⁹⁹⁴⁾ . وكذلك تسمّيه العرب اليوم اعنى المِدْبَر⁽²⁹⁷⁹⁾ يسمونه التيه ، ويظنون ان اسرائيل تاهوا وجهلوا الطريق. فاخذ الكتاب يبيّن ويؤكد ان تلك المراحل الغير منتظمة . وما وقع من التردد في بعضها ، واختلاف مدة⁽²⁹⁹⁵⁾ الاقامة في كل مرحلة ، حتى كانت الاقامة في مرحلة 10 واحدة ثمانى عشرة سنة ، وفي مرحلة يوما واحدا ، وفي اخرى ليلة واحدة . كل ذلك بتقدير الهى ، وليس ذلك ضلالا في⁽²⁹⁹⁶⁾ الطريق ، لكن بحسب ارتفاع عمود الغمام⁽²⁹⁹⁷⁾ .

- فلذلك فصلّ ذلك التفصيل كله ، وقد بيّن في التوراة ان تلك المسافة قريبة معلومة مطروقة غير مجهولة ، اعنى المسافة التى بين حوريب الذى جاءوه بالقصد كما⁽²⁹⁹⁸⁾ امر تعالى : فاعبدوا الله على هذا الجبل 15 وبين قادش برّنيع⁽³⁰⁰⁰⁾ الذى هو ابتداء العمارة كما جاء النص : وها نحن في مدينة قادش في طرف تخمك⁽³⁰⁰¹⁾ . وتلك المسافة ممشّى احد عشر يوما كما قال⁽⁸⁰⁰²⁾ : احد عشر يوما من حوريب على طريق جبل سيعير الى قادش برّنيع⁽³⁰⁰³⁾ .

(2992) : ع [العدد ١٩ ، ٢٢ / ٩] ، وبهاريك همن وجو ، ويش اشر ييه همن وجو ، او يومين وجو : ت ج (2993) ضلوا في . ت ، ظلوا : ج (2994) : ع [الخروج ٣ / ١٤] ، نبوكيم هم بارص : ت ج (2995) مدة : ت ، مدد : ج (2996) في الطريق : ت ، للطريق : ج ن (2997) : ١ ، همن : ج ت (2998) كما : ت ، - : ج (2999) : ع [الخروج ١٢ / ٣] ، تعبدون ات هالميم دل دور هزه : ت ج (3000) : ، قدش برّنيع : ت ج (3001) : ع [العدد ١٦ / ٢٠] ، هته اخنو بقدش عير مقسه جبولاك : ت ج (3002) ك قال : ت ، - : ج (3003) ، ع [التثنية ٢ / ١] ، احد عشر يوم محورب درك هر سيعير عد قدش برّنيع : ت ج

وما هذا ما يُضَلَّ⁽³⁰⁰⁴⁾ فيه اربعين سنة ، وانما علة ذلك الاسباب المنصوصة في التوراة. وهكذا كل قصة تخفى عنك علة ذكرها ، لها سبب وكيد. وَاَجْبِرِ الامرَ كله على الاصل الذي نبّهونا عليه عليهم السلام⁽³⁰⁰⁵⁾ لانها ليست كلاما فارغا لديكم⁽³⁰⁰⁶⁾ وان كان فارغا فانه من [سبب] حكم⁽³⁰⁰⁷⁾.

5

فصل نا [٥١]

م (١-١٢٣)

هذا الفصل الذي ناتي به الآن ليس يتضمن زيادة معنى على ما قد اشتملت عليه فصول هذه المقالة. وانما هو شبه الخاتمة مع تبين عبادة (٢٩٧-ب) ج مُدْرِكُ الحقائق الخصيصة به | بعد ادراكه اى شئ هو⁽³⁰⁰⁸⁾ وارشاده لحصول تلك العبادة التي هي الغاية الانسانية ، واعلامه كيف تكون العناية به في هذه الدار حتى⁽³⁰⁰⁹⁾ ينتقل : الى حزمة الاحياء⁽³⁰¹⁰⁾ وانا 10

مُنتَحِجُ الكلام في هذا الفصل بمثل اضربه لك ؛ فاقول : ان السلطان في قصره ، واهل طاعته كلهم منهم قوم في المدينة ومنهم خارج المدينة ، وهؤلاء الذين في المدينة :

منهم من قد استدبر دار السلطان ووجهه متجه في طريق اخرى ؛ ومنهم من هو قاصد دار السلطان ومتجه اليه ، وطالب دخول داره ، 15

والمثول عنده ، لكنه الى الان ما رأى قط سور الدار ، ومن القاصدين من وصل الى الدار وهو يدور حولها يطلب بابها ؛ ومنهم من دخل من الباب ، وهو ماشٍ في الدهاليز⁽³⁰¹¹⁾ ؛ ومنهم من انتهى الى ان دخل قاعة الدار ، وحصل مع الملك في موضع واحد ، وهو دار السلطان. وليس

(3004) يضل : ت ، يظل : ج (3005) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت [انظر لقولهم : يروشلى فاه الفصل : ١ ، والفصل ٢٦ من هذا الجزء] (3006) : ع [التثنية ٤٧/٣٢] ، كى لا يبرق هوا مكم : ت ج (3007) : ١ ، وام رق هوا مكم هوا : ت ج (3008) : هو : ت ، هي : ج (3009) حتى : ت ج ، الى : ن (3010) : ع [الملوك الاول ٢٥/٢٩] ، لصرور هعيم : ت ج (3011) الدهاليز : ت ، الدهاليز : ج

بحصوله في داخل الدار يرى السلطان ، او يكلمه بل بعد حصوله في داخل الدار ، لا بد له من سعي اخر يسعاه ، وحينئذ يحضر بين يدي السلطان ويراه على بُعد ، او على قُرب | ، او يسمع كلام السلطان ، او يكلمه . (١٢٣-ب) م

وها انا اشرح لك هذا المثل الذي ابتكرته فاقول : اما الذين هم خارج المدينة فهم كل شخص انسان لا عقيدة مذهب عنده ، لا نظرية ولا تقليدية ، كاطراف الترك المتوغلين في الشمال ، والسودان المتوغلين في الجنوب ، ومن مائلهم ممن معنا ⁽³⁰¹²⁾ في هذه الاقاليم وحكم هؤلاء كحكم الحيوان الغير ناطق . وما هؤلاء عندي في مرتبة الانسان ، وهم من مراتب الموجودات دون مرتبة الانسان ، واعلى من مرتبة القرد . اذ 10 قد حصل لهم شكل الانسان ، وتخطيطه وتميز فوق تميز ⁽³⁰¹³⁾ القرد .

واما الذين هم في المدينة لكنهم قد استديروا دار السلطان ، فهم اهل رأى ونظر ، وقد حصلت لهم آراء غير صحيحة : اما من غلط عظيم وقع لهم في حال نظرهم او من تقليدهم من ⁽³⁰¹⁴⁾ قد غلط ، فهم ابدا من اجل تلك الآراء كلها ⁽³⁰¹⁵⁾ مروا از دادوا بُعدا عن دار السلطان وهؤلاء شر من الاولين بكثير . وهؤلاء هم الذين قد تدعو الضرورة في بعض الازمنة لقتلهم ⁽³⁰¹⁶⁾ ومحو آثار آرائهم لئلا يُضَلُّوا ⁽³⁰¹⁷⁾ طُرُق غيرهم . 15

واما القاصدون دار السلطان والدخول عنده لكنهم لم يروا قط دار السلطان ، فهم جهول اهل الشريعة اعنى شعوب البلاد المشتغلين بالفرائض ⁽³⁰¹⁸⁾

واما الواصلون الى الدار الذين يطوفون حولها ، نهم الفقهاء الذين 20 يعتقدون الآراء الصحيحة تقليدا و يتفقهون في اعمال العبادات ، ولم يلمتوا بنظر ⁽³⁰¹⁹⁾ في اصول الدين ، ولا بحثوا بوجه عن تصحيح اعتقاد | (١٢٤-١) م

(3012) معنا : ت ، عندنا : ج (3013) و تميز : ت ، تميز تميزا فوق : ج (3014) من : ت ، لمن : ج (3015) كلها : ت ، كل ما : ج (3016) لقتلهم : ت ، لقتلهم : ج (3017) يضلوا : ت ، يضلوا : ج (3018) : ا ، عى حارص همسين بمصوت : ت ج (3019) بنظر : ت ، بالنظر : ج

فاما الذين خاضوا في النظر في اصول الدين فقد دخلوا الدهاليز والناس هناك مختلفو المراتب بلا شك.

فاما من حصل له البرهان على كل ما تبرهن ، وتيقن من الامور الالهية كل ما يمكن تيقنه وقارب اليقين في مالا يمكن فيه الا مقارنة اليقين ، فقد حصل مع السلطان في داخل الدار.

واعلم يا بُنَيَّ انك طالما انت مشغول بالعلوم الرياضية وصناعة المنطق فانك من جملة من يدور حول الدار يطلب بابها كما قالوا ايضا (3020) عليهم السلام (3021) على جهة المثل : ابن زوما لا يزال في الخارج (3022). فاذا فهمت الامور الطبيعية ، فقد دخلت الدار ، وانت تمشي في دهاليزها. فاذا كملت الطبيعيات ، وفهمت الالهيات ، فقد دخلت الى (3023) السلطان في القصر الداخلي (3024) وحصلت معه في در واحد. وهذه هي درجة العلماء ، وهم مختلفو الكمال.

فاما من عمل فكرته بعد كماله في الالهيات ، ومال بحملته نحو الله عز وجل ، واضرب عما سواه ، وجعل افعال عقله كلها في اعتبارات الموجودات للاستدلال منها عليه تعالى (3025) ليعلم تدبيره لها على اى جهة يمكن ان يكون ، فاولئك هم الذين مثلوا في مجلس السلطان. وهذه هي درجة الانبياء.

فمنهم من وصل من عظيم ادراكه واضرابه عن كل ما سوى الله تعالى الى (3026) ان قيل فيه : واقام هناك عندا الرب (3027) يسال ويجاوب ،

(١٢٤- ب) م) ويتكلم ، ويُكَلِّم في ذلك المقام المقدس. ومن عظيم اغتباطه | بما ادرك : 20

(3020) ايضا : ج ، - : ت (3021) عليهم السلام : ج ، ز. ل : ت (3022) : ا ، هـ
بن زوما : ج : ت ج [احجيه ١ : ١] (3023) الى : ت ، - : ج (3024) : ا ، ال محصر
هـ : ت ج (3025) تعالى : ج ، - : ت (3026) الى : ت ، - : ج (3027) :
ع [الخروج ٢٨/٣٤] ، ويسى شم عم الله : ت ج

لم يأكل خبزاً ولم يشرب ماء⁽³⁰²⁸⁾ . اذ قد قوى العقل حتى تعطلت كل قوة غليظة في الجسم ، اعنى انواع حاسة اللمس .

ومن الانبياء من رأى فقط . منهم من رأى على قرب ؛ ومنهم من رأى على بُعد كما قال : من بعيد تراءى لى الرب⁽³⁰²⁹⁾ وقد تقدم لنا 5 الكلام فى مراتب النبوة⁽³⁰³⁰⁾

فلنرجع الى غرض الفصل وهو التاكيد فى اعمال الفكرة فى الله وحده بعد حصول العلم به كما بينا . وهذه هى العبادة الخاصة بالمدرسين للحقائق . وكلما⁽³⁰¹⁵⁾ زادوا فكرة فيه والمقام عنده زادت عبادتهم .

اما من يفكر فى الله ويكثر ذكره بغير علم ، بل تبعا لمجرد خيال 10 ما ، او تبعا اعتقاد قلبد فيه غيره ، فانه عندى مع كونه خارج الدار | (٢٩٨-ب) ج وبعيدا عنها ، لا يذكر الله حقيقة ولا يفكر فيه ، لان ذلك الامر الذى فى خياله ، والذى يذكره فيه ليس هو مطابقا⁽³⁰³¹⁾ لموجود اصلا . وانما هو مخترع اخترعه خياله كما بينا فى كلامنا على الصفات⁽³⁰³²⁾ . وانما ينبغى الاخذ فى هذا النوع من العبادة بعد التصور العقلى . فاذا ادركت الله وأفعاله 15 حسب ما يقتضيه العقل بعد ذلك تأخذ فى الانقطاع اليه وتسعى نحو قربيه ، وتغلظ الوصلة التى بينك وبينه ، وهى العقل قال⁽³⁰³³⁾ : فقد أُرِيت لتعلم ان الرب الخ⁽³⁰³⁴⁾ وقال : فاعلم اليوم وردد فى قلبك الخ⁽³⁰³⁵⁾ وقال : اعلموا ان الرب هو الاله⁽³⁰³⁶⁾ .

(3028) : ع [الخروج ٢٤/٢٨] ، لم لا اكل وميم لا شته : ت ج (3029) : ع [ارميا ٢/٢١] ، مرحوق ي . ي تراه ل : ت ج (3030) الجزء الثانى الفصل ٤ (3031) مطابقا : ت ، مطابق : ج (3032) الجزء الاول الفصل ٥ (3033) قال : ت ، - : ج (3034) : ع [التثنية ١٥/٤] ، اته هوايت لدعت [+ كى . ي و : ت] جو : ت ج (3035) : ع [التثنية ٣٩/٤] ، ويدعت هيوم [+ وهشوت ال لبيك و : ت] جو : ت ج (3036) : ع [المزمور ٣/٩٩] ، وهوكى الله هالميم : ت ج

وقد بينت التوراة ان هذه العبادة الاخيرة التى نهى عنها في هذا
 الفصل (١-١٢٥) م (٣٠٣٧) انما تكون بعد الادراك | قال: فاحببتم الرب الهكم وعبدتموه
 بكل قلوبكم وبكل نفوسكم (٣٠٣٨) وقد بينا مرات (٣٠٣٩) ان المحبة على
 قدر الادراك وبعد المحبة (٣٠٤٠) تكون (٣٠٤١) تلك العبادة التى قد نهى عنها ايضا
 عليهم السلام (٣٠٤٢) عليها وقالوا: وتلك عبادة بالقلب (٣٠٤٣) وهى عندى 5
 (٣٠٤٤) اعمال الفكرة فى المعقول الاول ، والانفراد لذلك حسب الطاقة.
 ولذلك تجد داود قد اوصى سليمان واكد عليه فى هذين اعنى فى السعى
 فى ادراكه، والسعى فى عبادته ، بعد الادراك ، فقال : وانت يا سليمان
 ابني فاعرف اله ابيك واعبده الخ. اذا طلبته. فانك تجده الخ (٣٠٤٥) .

10 الحِصْن ابدأ على الادراكات العقلية لا على الخيالات ، لان الفكرة
 فى الخيالات لا تتسمى (٣٠٤٦) معرفة (٣٠٤٧) وانما تتسمى (٣٠٤٨) : ما خطر
 على قلوبكم (٣٠٤٩) . فقد بان ان القصد بعد الادراك ، الانقطاع اليه ،
 واعمال الفكرة العقلية فى عشقه دائماً. وهذا اكثر ما يتم بالخلوة والانفراد
 ولهذا يكثر كل فاضل الانفراد (٣٠٤٩) ، ولا يجتمع باحد الا لضرورة .

15 تنبيه :

قد بينا (٣٠٥٠) لك ان هذا العقل الذى فاض علينا منه تعالى هو الوصلة
 التى بيننا وبينه . وانت المخير ، ان شئت ان تقوى هذه الوصلة وتغلظها ،

(3037) انها: جـ -، ت (3038): ع [التنية ١١/١٣] ، لاهيه ات الله [ى.ى. ت] الميكم ولينبو بكل لبيكم وبكل نفسكم: ت ج (3039) الجزء الاول ، الفصل ٣٩ ، والجزء الثالث الفصل ٢٨ (3040): ا ، الاهيه: ت ج (3041) تكون: ن ، -، ت ج (3042) عليهم السلام: جـ ، زمل: ت (3043) : ا ، زو عبوده شهب: ت ج [تعنيت ٢ - ١ ، برکوت ٤] (3044) عنلى: ت ، عندنا: ج (3045): ع [الاخبار الايام الاول ٩/٢٨] ، واته شامه بنى دع ات الهى ابيك وعبد هوو جو ، ام تدرشون [تقشون: ن] ، صالك و [جو: ت] [تمز بنويزنحك لعد: ج]: ت ج (3046) تنسى: ت ، تسمى: ج (3047): ا ، دعه: ت ج (3048) : ع [حزقيال ٢٠/٣٢] ، هموله عل اوسكم: ت ج (3049) الانفراد: ت ج - بالا نفراد: ن (3050) بينا: ت ، بينت: ج [الجزء الثانى ، الفصل ١٢ و ٣٧]

فعلت ؛ وان شئت ان تُضعفها ، وأثرقها أولا أولا حتى تقطعها ، فعلت . وانما تُقَوِّى هذه الوصلة بـاعمالها في محبته ، والاقبال على ذلك كما بينا . واضعافها وترقيقها يكون باشتغال فكرتك بما سواه .

- واعلم انك ولو كنت اعلم الناس بحقيقة العلم الالهي ، فانك عندما
- 5 تخلّي ⁽³⁰⁵¹⁾ فكرتك | من الله وتشتغل بكليتك بأكل ضروري او بشغل (١٢٥-ب) م ضرورة ، فانك قد قطعت تلك الوصلة التي بينك وبين الله ، ولا انت معه حينئذ ، وكذلك ليس هو معك ، لان تلك النسبة التي بينك وبينه قد انقطعت بالعقل في تلك الساعة . ولهذا كان الفضلاء يشاحون على الاوقات التي يشتغلون فيها عنه ؛ وحذروا من ذلك وقالوا : لا تصرف
- 10 فكرتك عن الله ⁽³⁰⁵²⁾ ، وقال داود : جعلت الرب امامي في كل حين فانه عن يميني لكي لا اترزع ⁽³⁰⁵³⁾ يقول اني لم اخل فكرى منه وكأنه يدي اليمنى التي لا اغفل ⁽³⁰⁵⁴⁾ عنها طرفة عين لسرعة حركتها . فلذلك لا اميل ان لا اسقط .

واعلم ان هذه اعمال العبادات كلها كقراءة التوراة والصلاة وعمل

15 سائر الفرائض ⁽³⁰⁵⁵⁾ انما غايتها ان تراض بالاشتغال باوامره تعالى عن الاشتغال بامور الدنيا كانك ⁽³⁰⁵⁶⁾ اشتغلت به تعالى عما سواه . فان كنت فصلّي بتحرك شفتيك ، وانت مستقبل الحائط ، ومفكر في بيعك ، وشرائك ، وتقرأ التوراة بلسانك ، وقلبك في بذيان دارك من غير اعتبار لما تقرأه .

20 وكذلك كلما عملت فريضة ⁽³⁰⁵⁷⁾ تعملها بجوارحك كن يحفر حفرة في الارض ، او يختطب خطبا من الشعراء من غير اعتبار معنى ذلك العمل ،

(3051) تخلّي : ت ، تخل : ج (3052) : ا ، ال تفنوا ل مدمتكم : ت ج [شبت ١٤٩] (3053) : ع المزور ٨/١٥ ، دود شويق ي . ي لنجدى تميد كي مييني بل اموط : ت ج (3054) اغفل : ت ، ينفل : ج ن (3055) : ا ، المصوت : ت ج (3056) كانك : ت ، فكانك : ج (3057) : ا ، مصوه : ت ج

ولا عَمَّنْ صدر ، ولا ما غايته. فلا تظنَّ انك حصلت على غاية ، بل تكون حينئذ قريباً من قيل فيهم : انت قريب من افواههم وبعيد عن كَلَامِهِمْ ⁽³⁰⁵⁸⁾ ومن هنا آخذ في ارشادك لصورة الرياضة حتى تحصل هذه الغاية العظيمة.

- ٥ م (١-١٢٦) اول ما تأخذ نفسك به هو ان تُخلّي خاطرك من كل شيء عندما تقرأ تلاوة : اسمع ⁽³⁰⁵⁹⁾ وتُصَلّي ولا تفنّع من النية في تلاوة : اسمع في الآية الاولى ⁽³⁰⁶⁰⁾ ومن ⁽³⁰⁶¹⁾ الصلوة في البركة الاولى ⁽³⁰⁶²⁾ ، فاذا صح لك ذلك ، وتمكّن سنين ⁽³⁰⁶³⁾ ، خذ نفسك بعد ذلك بان تكون كلما قرأت التوراة ، او سمعتها لا تبرح بكليتك وجملة فكرك متجها نحو اعتبار ما تسمع او تقرأ. فاذا تمكّن ذلك ايضا مدة ⁽³⁰⁶⁴⁾ تأخذ نفسك بان تكون 10 فكرتك ابدا خالصة في كل ما تقرأه من سائر كلام الانبياء حتى في جميع البركات ⁽³⁰⁶⁵⁾ . تقصد فيها تأمّل ما تلفظ به واعتبار معناه.

- فاذا خلصت لك هذه العبادات ، وكانت فكرتك فيها في حال عملها بريئة من الفكرة في شيء من امور الدنيا ، فخذ نفسك بعد ذلك ان تشغل فكرك في ضرورياتك ، او في فضول عيشك ، وبالجملة تعمل 15 فكرك في الامور الدنيوية ⁽³⁰⁶⁶⁾ في حال اكلك او شربك ، او في حال كونك في المرحاض ، او في حال ⁽³⁰⁶⁷⁾ حديثك مع اهلك او بنيك الاصاغر ، او في حال حديثك مع جمهور الناس. فهذه ازمة كثيرة واسعة قد اوجدتها (٢٩٨-ب) ج لك تفكر فيها في كل ما | تحتاج اليه من امور القنية وتدير المنزل ، والمصالح البدنية .

(3058) : ع [ارميا ٢/١٢] ، قروب انه يفهم ورجوع مكليوهم : ت ج (3059) : ا ، قريات شمع : ت ج . (3060) : ا ، الكونه قريات شمع بفسوق راشون : ج (3061) : من : ت ، في : ج ن (3062) : ا ، بركة راشونه : ت ج (3063) : سنين : ت ، سنينا : ج (3064) : مدة : ت ، - : ج (3065) : ا ، البركوت : ت ج (3066) : ا ، ميل : علما : ت ج (3067) : حال : ت ، - : ج

واما في اوقات الاعمال الشرعية ، فلا تشغل الفكرة الا بما انت عامله كما بيّنا. واما في وقت خلواتك ⁽³⁰⁶⁸⁾ بنفسك دون احد ، وفي حال انتباهك على سريرك ، فالخدر ، ثم الخدر ، أن تعمل الفكرة في تلك الاوقات العزيزة في شيء اخر غير تلك العبادة العقلية ، وهي القرب من الله (١٢٦-ب) م

5 والمثول بين يديه على الجهة الحقيقية التي اعلمتك ، لاعلى جهة الانفعالات الخيالية. فهذه الغاية عندى يمكن حصولها لمن اهل نفسه لها من اهل العلم بهذا النحو من الارتياض.

واما كون الشخص من الناس يحصل له من ادراك الحقائق والغبطة بما ادرك حالة يكون بها يحدث الناس ويشغل بضروريات جسمه ، وعقله كله ، عند ذلك مصروف نحوه تعالى ، وهو بين يديه تعالى دائما بقلبه ، وهو مع الناس بظاهره ، على نحو ما قيل في الامثال الشعرية التي ضربت لهذه المعاني : انى نائمة وقلبي مستيقظ اذا بصوت حبيبي قارعا

الخ ⁽³⁰⁶⁹⁾

فهذه درجة ما اقول : انها درجة الانبياء كلهم ، بل اقول : ان هذه

15 هي درجة سيدنا موسى ⁽³⁰⁷⁰⁾ المقول فيه : ثم يتقدم موسى وحده الى الرب وهم لا يتقدمون ⁽³⁰⁷¹⁾ وقيل فيه : واقام هناك عند الرب ⁽³⁰⁷²⁾ ، وقيل له : وانت فقفت ههنا عندى ⁽³⁰⁷³⁾ كما بيّنا ⁽³⁰⁷⁴⁾ من معاني هذه الآيات ⁽³⁰⁷⁵⁾ ؛ وهذه ايضا درجة الآباء ⁽³⁰⁷⁶⁾ للذين حصل من قربهم منه تعالى ان عُرِف ⁽³⁰⁷⁷⁾ اسمه بهم للعالم : اله ابراهيم واله اسحق واله يعقوب

(3068) خلواتك : ت ج ، خلوتك : ن (3069) : ع [نشيد الانا شيد ه/٢] ، انى يشه ولبى مرقول دودى دوفق وجو : ت ج (3070) : ا ، مشه رابينو : ت ج (3071) : ع [الخروج ٢٤/٢] ، ونجش مشه لبدو ال ي . ي وهم لا يجشو : ج (3072) : ع [الخروج ٢٨/٣٤] ، ويهى شم عم ي . ي : ت ج (3073) : ع التثنية ٣١/٥] ، وآته فه عند عملى : ت ج (3074) : لمنظر : الجزء الاول ، الفصل ١٣ : الجزء الثانى ، الفصل ٣٢ : الجزء الثالث ، الفصل ٥١ (3075) : ا ، القسويم : ت ج (3076) : ا ، الابوت : ت ج (3077) : ان حرف : تكررى : ج

هذا اسمي الى الدهر⁽³⁰⁷⁸⁾ . وحصل من اتحاد عقولهم بادراكه⁽³⁰⁷⁹⁾ ان عقد
مع كل واحد منهم معاهدة⁽³⁰⁸⁰⁾ دائمة : فاذا ذكر عهده مع يعقوب الخ.⁽³⁰⁸¹⁾
لان هؤلاء الاربعة اعنى الآباء وموسى سيدنا⁽³⁰⁸²⁾ تبين فيهم من الاتحاد
بالله اعنى ادراكه ومحبه ما شهدت به النصوص .

- وكذلك عناية الله بهم وبنسلكهم بعدهم عظيمة . وكانوا مع ذلك قد
(١-١٢٧) م يشتغلون بتدبير الناس وانحاء المال والسعى في القنية فذلك عندي دليل
على انهم عند تلك الاعمال كانوا يعملونها بجوارحهم لا غير ، وعقولهم
بين يديه تعالى لا تبرح . ويدولى ايضا ان الذى اوجب بقاء هؤلاء الاربعة
على غاية الكمال عند الله وعنايته بهم مستمرة ، ولو في حال اشتغالهم
ببائنه المال ، اعنى في حال الرعاية ، والفلاحة ، وتدبير المنزل ، كونهم
10 غايتهم كانت في جميع تلك الأفعال للقرب منه تعالى اى قرب ، لان كان
غاية سعيهم في وجودهم⁽³⁰⁸³⁾ ايجاد ملة تعرف الله وتعبد : وقد علمت انه
سبوصى الخ⁽³⁰⁸⁴⁾ .

فقد بان لك ان سعيهم كله كانت غايته مصروفة نحو بسط توحيد الله

- في العالم⁽³⁰⁸⁵⁾ وارشاد الناس لمحبه تعالى . فلذلك صحت لهم هذه الدرجة
15 (3086) اذ تلك الاشتغالات عبادة محضة عظيمة . وما تلك الدرجة درجة
يروم مثلى الارشاد لحصولها . اما تلك الدرجة التى تقدم ذكرها قبل هذا
(3087) فانها يرام الوصول اليها بذلك الارتياض الذى ذكرناه ، والى الله

(3078) : ع [الخروج ١٥/٣] ، الهى ابراهيم والهى يصحن والهى يعقب زه شى
لعل : ت ج (3079) بادراكه : ت ، وادراكه : ج (3080) : ا ، برت : ت ج
(3081) : ع [الاحبار ٢٦ / ٤٢] ، وذكركم ات برتي يعقب وجو : ت ج (3082) :
ا ، الابوت ومشه ربيو : ت ج (3083) وجودهم : ت ، - : ج (3084) : ع [التكوين
١٨ / ١٩] ، كيد عتيولمن اشريصوه [ات بئين ٧١] وجو : ت ج (3085) : ا ،
يحود هشم يمولم : ت ج (3086) الدرجة : ت ج ، - : ن (3087) هذا : ت ، هـ : ج

الضراعة فيرفع⁽³⁰⁸⁸⁾ العوائق الخائلة بيننا وبينه، وان كان اكثر تلك العوائق منا كما بينا⁽³⁰⁸⁹⁾ في فصول هذه المقالة : آثامكم فرقت بينكم وبين الهكم⁽³⁰⁹⁰⁾.

وقد ظهر لي الآن وجه نظر غريب جدا تنحلّ به شكوك وتنكشف
5 به اسرار الهية. وذلك انا قد بينا في فصول العناية ان على قدر عقل كل
ذى عقل تكون العناية به ، فالشخص الكامل الادراك الذي لا يبرح
عقله | عن⁽³⁰⁹¹⁾ الله دائما تكون العناية به دائمة⁽³⁰⁹²⁾ والشخص الكامل (١٢٧-ب) م
الادراك الذي قد تخلّى⁽³⁰⁹³⁾ فكرته من الله وقتا ما ، فانه تكون العناية
به وقت فكرته في الله فقط ، تتخلّى العناية عنه وقت اشتغاله ، وليس
10 تخليتها عنه حينئذ كتخليتها عنّ لم يعقل قط ، بل تقل تلك العناية. اذ
وليس لذلك الكامل الادراك وقت اشتغاله عقل بالفعل ، وانما هو ذلك
الكامل حينئذ مدرك بقوة قريبة.

ومثاله حينئذ مثال الكاتب الماهر في حال كونه لا يكتب ، فيكون
الذي لم يعقل الله بوجه ، كمن هو في ظلام ولا رأى ضوءا قط ، كما
15 بينا⁽³⁰⁹⁴⁾ في قوله : والمنافقون في الظلمة يصمتون⁽³⁰⁹⁵⁾.

والذي ادرك وهو مقبل بكلّيته على معقوله ، كمن هو في ضوء
الشمس الصافي.

والذي قد ادرك وهو مشغل ، فمثاله⁽³⁰⁹⁶⁾ في حال اشتغاله ، كمن
هو في يوم غيم لا تشرق فيه الشمس من اجل السحاب الحاجب بينها
20 وبينه. فلذلك يبدو ان كل ما اصابه شر من شرور الدنيا من الانبياء

(3088) فيرفع : ت ، في رفع : ج (3089) انظر مثلا الجزء الثالث ، الفصل ١٢
(3090) : ع [اشميا ٢/٥٩] ، عونيتكم هيو مديلم بينكم لين الهيكيم : ت ج (3091)
من : ت ، عند : ج (3092) دائمة : ج ، دائما : ت (3093) تخل : ت ج ، تخلت : ن
(3094) : الجزء الثالث ، الفصل ١٨ (3095) : ع [الملوك الاول ٩/٢] ، ورشيم بمشك
يدمر : ت ج (3096) فمثاله : ت ، فثله : ج

او الفضلاء الكاملين، فانه انما اصابه ذلك الشرّ في وقت تلك الغفلة. وعلى قدر طول تلك الغفلة او خساسة الامر الذي وقع به الاشتغال، يكون عظيم البلية. فان كان الامر هكذا؛ فقد انحلت الشك العظيم الذي دعا (٢٩٩-١) ج الفلاسفة ان سلبوا العناية الالهية عن كل شخص من اشخاص الانسان | وسوّوا بينهم، وبين اشخاص سائر انواع الحيوان. وكان دليلهم على 5 ذلك كون الفضلاء الاخير تعريضهم آفات عظيمة.

(١٢٨-١) م وتبين (3097) | السرّ في ذلك، ولو على مقتضى آرائهم وتكون عناية الله تعالى دائمة بمن حصل له ذلك الفيض المباح لكل من سعى في حصوله. وان عند خلوص فكرة الانسان، وادراكه له تعالى بالطرق الحقيقية وغطته بما ادرك، لا يمكن قط حينئذ ان يصيب ذلك الشخص نوع من 10 انواع الشرور لانه مع الله، والله معه. اما عند اضربه عنه تعالى الذي هو حينئذ محبوب عن الله فالله (3098) محبوب عنه، فهو حينئذ عرضة لكل سرّ يتفق ان بصيئه. لان المعنى الموجب العناية، والخلاص من بحر الاتفاق، هو ذلك الفيض العقلي. وقد انحجب وقتا ما، عن ذلك الفاضل الخير، او لم يحصل اصلا، لذلك الناقص الشرير. ولذلك اتفق 15 لها (3099) ما اتفق.

وقد صح عندي هذا الاعتقاد ايضا من نص التوراة قال تعالى :
واحجب وجهي عنهم فيصبرون مأكلا وتصيبهم شرور كثيرة وشدائد
فيقولون في ذلك اليوم اليس لأن الهنا ليس فيما بيننا اصابتنا هذه الشرور؟
(3100) ويبين ان هذه حجب الوجه (3101) نحن سببها، ونحن فاعلوا هذا 20
الحجاب، وهو قوله : وانا احجب وجهي في ذلك اليوم بسبب جميع

(3097) تبين : ت ، تبين : ج (3098) عن الله فالله : ت ، - : ج (3099) لها : ت ، له : ج (3100) : ع [الثنية ١٧/٣١] ، وهترق في مهم وهيه لاكل ومعا وهورعوت ربوت وصروت وامر بيوم ههوا. هلا عل ك اين الهى بقربى مصاوى هرعوت هاله. ت ج (3101) : ا ، المسترث فقيم : ت ج

الشر الذي صنعه (3102) . ولا شك ان حكم الواحد كحكم الجماعة .

فقد بان لك ان السبب في كون الشخص من الناس مسيئاً مع الاتفاق ، ويصير مباحاً لا كل (3103) مثل البهائم هو كونه محجوباً عن الله ، اما اذا كان إلهه في قربه (3104) فلا ينداه شرّاً اصلاً ، قال تعالى : فلا تخف

فاني معك ولا تتلفئت فانا الهك الخ (3105) ، وقال : اذا اجتزت في المياه

فاني معك او في الانهار | فلا تغمرك الخ (3106) التقدير : اذا اجتزت في المياه (١٢٨ - ب) م

فاني معك لا تغمرك الانهار (3107) . لان كل من تأهل حتى فاض عليه ذلك

العقل لزمته العناية ، وامتنعت عنه الشرور كلها قال : الرب معي لا اخاف

وماذا يصنع البشر (3108) ، وقال : فتقرب اليه وصالحه (3109) . يقول

10 اتجه نحوه و (3110) تسلم من كل سوء .

تأمل نشيد المصائب (3111) تجده يصف تلك العناية العظيمة ،

والوقاية ، والحماية من جميع الآفات الجسدية العامة والخاصة بشخص دون شخص لا ما هو منها تابع لطبيعة الوجود ، ولا ما هو منها من مكاييد الانسان قال : اذ ينقذك من فخ الصيد ومن وباء الاهواء يرشه

15 يظلك ، وتحت اجنحته تعتم ، يكون لك حقه مجنباً وترساً لا تخشى

من هول الليل ، ولا من سسهم يطير في النهار ، ولا من وباء يسرى

في الدجى ، ولا من غائلة تفسد في الظهيرة (3112) .

(3102) : ع [التثنية ١٨/٣١] ، وانكى هستر استير في يوم ههوا عل كل حرشه اشرعه : ت ج (3103) لا كل : ت ، لا كول : ج (3104) : ا ، الهيو بقربو : ت ج (3105) : ع [اشعيا ١٠/٤١] ، ال تيرا كي اتك افي ال تشيع كي افي الهيك وجو : ت ج (3106) : ع [اشعيا ٢/٤٣] ، كي تمير بميم اتك افي و بنهروت لا يشطفوك وجو : ت ج (3107) التقدير ... الانهار : ت ج ، - : ن [اشعيا ١٠/٤٣] ، كي تمير بميم و افي اتك بنهروت لا تشطفوك : ت ج (3108) : ع [المزمور ٦/١١٧] ، الله لي لا ايرامه يسه لي ادم : ت ج (3109) : ع [ايوب ٢١/٢٢] ، هسكن ناصرو شلم : ت ج (3110) و : ت ، - : ج (3111) : ا ، شير شل فجميم : ت ج (3112) : ع [المزمور ٩٠/٦ - ٣] كي هوا يصيلك مفتح يقوش مدبر هوروت بار تو يسك لك وتحت كنفيو تحسه صنه و بخره استولا تيرا مفتح ليله محص يموف يوم مدبر بانل و هلك مقطب يشود صهريم : ت ج

ووصل لوصف الحماية من مكاييد الناس أن قال : إنك لو اتفق ان
تعب في معركة حرب منتشرة ، وانت في حال طريقك ، حتى لو قتل الف
قتيل عن شمالك ، وعشرة آلاف عن يمينك ، كما نذاك ⁽³¹¹³⁾ شرّ بوجهه ،
الا تنظر وترى بعينك ⁽³¹¹⁴⁾ حكم الله ، ومكافاته لأولئك الشريرين الذين
قتلوا ، وانت سالم. وذلك قوله : تسقط عن جانبك الالوف وعن يمينك ⁵
الربوات واليك لا يقترب السوء بعينك تنظر ذلك وتعين مجازاة
المنافقين ⁽³¹¹⁵⁾ .

ثم تبع ذلك بما تبع من العناية ، ثم اعطى العلة في هذه الحماية العظيمة
⁽³¹¹⁶⁾ وقال : ان السبب في هذه العناية العظيمة بهذا الشخص : أنجيته
لانه تعلق بي ارقيه لانه عرف اسمي ⁽³¹¹⁷⁾ . وقد بينا في فصول تقدمت ¹⁰
^(١٢٩-١) م ان معنى معرفة الاسم ⁽³¹¹⁸⁾ | هو ادراكه فكأنه يقول هذه الحماية لهذا
الشخص ليما عرفني وعشقتني بعد ذلك. وقد علمت الفرق بين الحب
والعاشق ⁽³¹¹⁹⁾ لان افراط المحبة حتى لا يبقى فكر في شيء اخر غير ذلك
المحبوب هو العشق.

وقد بينت ⁽³¹²⁰⁾ الفلاسفة ان القوى ⁽³¹²¹⁾ البدنية في حال الشباب ¹⁵
تعوق ⁽³¹²²⁾ عن اكثر الفضائل الخلقية. فناهيك عن هذه الفكرة الصافية
الحاصلة عن كمال المعقولات المؤدية لعشقه تعالى فانه من المحال ان
تحصل مع غليان الاخلاط الجسمية ⁽³¹²³⁾ . لكن كلما ضعفت قوى الجسم
وخمدت نار الشهوات قوى العقل وانبسطت انواره ، وصفا ادراكه ،

(3113) نذاك : ت ج ، دناك : ن (3114) بعينك : ت ، بعينك : ج (3115) :
ع [المزمور ٩٠ / ٨-٧] ، يقول مصداك الف وربيه يمينك اليك لا يحش رق بعينك تبيط
وشملت رشيم تراه : ت ج (3116) العظيمة : ت ج ، عظيمة : ن (3117) : ع [المزمور
١٤ / ٩٠] ، كي بي حشق وافلظوها شجبهو كي يدع شمي : ت ج (3118) : ا ، يديمت هشم :
ت ج (3119) : ا ، اوهب وحوشق : ت ج (3120) بينت : ت ، بين : ج (3121)
القوى : ت ج ، القوة : ن (3122) تعوق : ج ، تعيق : ت (3123) الجسمية : ت ، الجسانية : ج

وتَغَبَّط بما ادرك حتى اذا طعن الكامل في السن ، وقارب الموت ، زاد ذلك الادراك زيادة عظيمة ، وتعظم الغبطة بذلك الادراك والعشق للمُدْرَك الى ان تفارق النفس الجسد . حينئذ في حال تلك اللذة ، وعن هذا المعنى اشاروا الحكماء ⁽³¹²⁴⁾ في موت موسى وهرون ومريم ان ثلاثهم ماتوا بقبلة ⁽³¹²⁵⁾ وقالوا ⁽³¹²⁶⁾ :

ان قوله : فمات هناك موسى عبد الرب في ارض مؤاب بامر الرب ⁽³¹²⁷⁾ يعلم انه مات بقبلة ⁽³¹²⁸⁾ . وكذلك قيل في هرون : بامر الرب ومات هناك ⁽³¹²⁹⁾ . وكذلك قالوا في مريم : هي ايضا ماتت بقبلة ⁽³¹³⁰⁾ لكن لم يُذكر فيها : بامر الرب ⁽³¹³¹⁾ ، لكونها امرأة لا يحسن ذكر هذا المثل فيها ، الغرض ان ثلاثهم ماتوا في حال لذة ذلك الادراك من شدة العشق وجروا الحكماء ⁽³¹³²⁾ عليهم السلام ⁽³¹³³⁾ في هذا القول على الطريق ⁽³¹³⁴⁾ الشرعية المشهورة التي تُسمَّى الادراك | الحاصل عند (١٢٩-ب) م شدة عشقه تعالى | قبلة ⁽³¹³⁵⁾ كما قال : ليقبلني بقبلي فيه الخ ⁽³¹³⁶⁾ . (٢٩٩-ب)

فهذا النحو من الموت الذي هو السلامة من الموت بالحقيقة، انما 15 ذكروا الحكماء ⁽³¹³²⁾ عليهم السلام ⁽³¹³³⁾ انه حصل لموسى وهرون ومريم. اما بقية الانبياء والفضلاء ، فدون هذا لكنهم بالجملة يقوى ادراك عقولهم عند المفارقة كما قيل : ويسير برك امامك ومجد الرب يجمع شملك ⁽³¹³⁷⁾ . ويبقى ذلك العقل بعد ذلك البقاء الدائم على حالة واحدة ،

(3124) : ا ، الحكيم : ت ج (3125) : ا ، شلثن متو بنشيقه : ت ج (3126) : بابترا ١٧ - ١ (3127) : ع [الثنية ٥/٣٤] ، ويمت شم مشه عبدالله بارص مؤاب عل في الله : ت ج (3128) : ا ، ملشد شمت بنشيقه : ت ج (3129) : ع [العدد ٢٨/٣٣] ، وكذلك قيل في اهرن عل في . ي ويمت شم : ت ، - : ج (3130) : ا ، اف هيا بنشيقه [بنشيقه : ج] مت : ت ج (3131) : ا ، حل في الله [ي . ي] : ت ج (3132) : ا ، الحكيم : ت ج (3133) : عليم السلام : ج ، ز . ل : ت (3134) الطريق : ت ، الطريقة : ج (3135) : ا ، نشيقه : ت ج (3136) : ع [نشيد الانا شيد ٣/١] ، يشقني منشيقوت فيهو : ت ج (3137) : ع [اشميا ٨/٥٨] ، وهلك لفنيك صدقك كجود يهو يا سفك : ت ج

اذ قد ارتفع العائق الذى كان يحجبه بعض الاوقات. ويكون بقاؤه فى تلك اللذة العظيمة التى ليست هى من جنس لذة البدن كما بينا فى تأليفنا وبين غيرنا قبلنا. وخذ (3138) نفسك يفهم (3139) هذا الفصل واجعل وكدك فى تكثير تلك الاوقات التى انت فيها مع الله، او فى السعى نحوه. وفى تقليل تلك الاوقات التى انت فيها مع غيره، وغير ساعٍ نحوه، ففى هذا الارشاد 5 كفاية بحسب غرض هذه المقالة.

فصل نب [٥٢]

ليس جلوس الانسان وحركته وتصرفاته وهو وحده فى بيته كجلوسه، وحركته، وتصرفاته (3140)، وهو بين يدي ملك عظيم. ولا كلامه وانبساطه، وهو بين اهله، وقرابته (3141)، ككلامه وهو (*) 10 فى مجلس الملك. فلذلك من آثار الكمال الانسانى وان يكون: رجل الله (3142) م (١-١٣٠) حقيقة، وتنبه، ويعلم | ان الملك العظيم الملاحق له الملازم له دائما اعظم من كل شخص انسان هو ملك (3143) ولو كان داود وسليمان. وذلك الملك الملازم الملاحق هو العقل الفاضل علينا الذى هو الصلة بيننا وبينه تعالى. وكما انا ادركناه بذلك الضوء الذى افاض علينا كما قال: 15 وبنورك نعاين النور (3144). كذلك بذلك الضوء بعينه اطلع علينا. ومن اجله هو تعالى معنا دائما مطلع مشرف: ايستخنى انسان فى الخفايا وانا لا اراه (3145) م

فافهم هذا جدا، واعلم انه لما فهمه الكاملون، حصل لهم من الورع، والخشوع، وخوف الله، وتقيته، والحياء منه تعالى بطرق حقيقة 20

(3138) وخذ. ت، فخذ ج (3139) يفهم: ت ج، بافهام ج (3140) تصر فاتة ت ج، تصرفها ن (3141) قرابته ت، اقاربه ج (*) وهو ج، ت (3142) ايش هالميم ت (3143) ملك ح، ت (3144) ع [المرمور ١٥/٣]، باورك نصراء اور ت ج (3145) ع [ارميا ٢٤/٢٣]، ام يستر ايش بمسريم وى لا ارانو ت ج

لاخيالية ، ما جعل باطنهم مع نسائم ، وفي المرحاض كظاهرم مع سائر الناس. كما تجدد سيرة ابحارنا المشاهير مع نسائم : واحد يكشف عرض الكف ويستر عرض الكف ⁽³¹⁴⁶⁾ وقالوا ايضا من هو المتواضع ؟ كل من تصرف بالليل مثل ما تصرف بالنهار ⁽³¹⁴⁷⁾ .

5 وقد علمت نهم عن قائمة متتصبة ⁽³¹⁴⁸⁾ الارض كلها مملوءة من مجده ⁽³¹⁴⁹⁾ ليتضرر بهذا كله الامر الذي ذكرت لك. وهوان نحن دائما بين يديه تعالى وبمحضر سكيته نمشي ونتقلب وعظماء الحكماء ⁽³¹³²⁾ عليهم السلام ⁽³¹³³⁾ كانوا يتأففون من كشف رؤسهم لكون الانسان ملابس السكيته ⁽³¹⁵⁰⁾ .

وكذلك كانوا يقللون الكلام لهذا الغرض وقد اوضحنا ما ينبغي 10 ايضاحه ⁽³¹⁵¹⁾ من ⁽³¹⁵²⁾ تقليل الكلام في الآباء ⁽³¹⁵³⁾ فان الله في السماء وانت على الارض فلتكن كلماتك قليلة ⁽³¹⁵⁴⁾ . وهذا الغرض الذي

نهتلك عليه هو الغرض من اعمال الشريعة | كلها، لانه ⁽³¹⁵⁵⁾ بتلك الجزئيات (١٣٠ - ب) م العملية كلها وبتكرارها تحصل رياضة للآحاد الفضلاء الى ان يكملوا الكمال الانساني فيخافوا الله تعالى ، ويرهبوا ، ويفزعوا ، ويعلموا 15 ⁽³¹⁵⁶⁾ من معهم ، فيفعلون بعد ذلك ما يجب .

قد بين تعالى ان غاية اعمال الشريعة كلها حصول ⁽³¹⁵⁷⁾ هذا الانفعال الذي قد برهنا في هذا الفصل لمن يعلم الحقائق صحة لزوم حصوله ، اعني

(3146) : ا ، مجله طفع ومكه طفع : ت ج [ندرم ١/٢٠ - ب] (3147) ، ا ، ابره هوا صنوع كل هتفه بليله كدرك شفته بيوم : ت ج [برکوت ٦٢ ١] (3148) : ا ، بقرمه زقوفه ت ج (3149) : ع [اشيا ٣/٦] ، شوم ملوا كل هارص بكدود و ت ج (3150) ، ا ، الشكيته ت ج (3151) ، ماينني ايضاحه ت ، - ج (3152) من ت . ي ج (3153) ، ا ، الابوت ت ج (3154) ع [الجامعه ١/٥] ، كي هالميم بشيم بممل وواته عل هارص عل كن بهيو دريم معطيم ت ج (3155) لانه ت . لانك ج (3156) يردبوا ويفزعوا ويعلموا ت ، رهبون ويعرعون ويعلمون ج (3157) حصول ج ، - ت

خوفه تعالى ، واستهوال امره ، قال : وان لم تحفظ جميع كلام هذه
التوراة المكتوب في هذا السفر وتعمل به وتنق هذا الاسم المجيد الرهيب
الرب الهك ⁽³¹⁵⁸⁾ .

- فتأمل كيف صرح لك بان القصد كان من كل كلام. هذه التوراة
- 5 ⁽³¹⁵⁹⁾ غاية واحدة ، وهي ⁽³¹⁶⁰⁾ اتقاء هذا الاسم الخ ⁽³¹⁶¹⁾ ؛ ، واما كون هذه
- الغاية هي الحاصلة عن الاعمال فتعلم ذلك من قوله في هذا النص ان لم
- تحفظ لتعمل الكل ⁽³¹⁶²⁾ . فقد تبين انها من ⁽³¹⁶³⁾ الاعمال اعمل ولا تعمل
- ⁽³¹⁶⁴⁾ اما الاعمال ⁽³¹⁶⁵⁾ التي افادتها التوراة وهي ادراك وجوده تعالى
- و وحدانيته فتلك الاراء تفيدنا المحبة ⁽³¹⁶⁶⁾ كما بينا مرات .
- 10 وقد علمت تأكيداً أكدت التوراة في المحبة ⁽³¹⁶⁷⁾ : بكل قلبك
- وكل نفسك وكل قدرتك ⁽³¹⁶⁸⁾ ، لان هاتين الغايتين وهما المحبة والتقوى
- ⁽³¹⁶⁹⁾ تحصلان بالشئتين المحبة : ⁽³¹⁶⁷⁾ تحصل بآراء الشريعة المتضمنة ادراك
- وجوده على ما هو تعالى ⁽³¹⁷⁰⁾ عليه ؛ والتقوى ⁽³¹⁷¹⁾ تحصل بجميع اعمال
- الشريعة كما بينا فافهم هذا التلخيص .

هذا الفصل يتضمن شرح معاني ثلاثة اسماء احتجنا لشرحها وهي

الاحسان ، والحكم والعدالة ⁽³¹⁷²⁾ وقد بينا في شرح الآباء ⁽³¹⁷³⁾ ان

(3158) : ع [التثنية ٢٨/٥٨] ، ام لاشتر لمسوت ات كل دبرى تورة هزات هكوييم
بسفر هزه ليراه ات هشم هتكبك وهنورا هزه ات الله الهيك : ت ج (3159) : ا ، مكل دبرى
هنوره هزات : ت ج (3160) هي : ت ، هو : ج (3161) : ا ، ليراه ات هشم جو : ت ج
(3162) : ا ، الفسوق ام لاشتر لمسوت ات كل جو : ت ج (3163) من : ت ، - : ج (3164) :
ا ، عه ولا تمسه : ت ج (3165) الاعمال : ت ، الاراء : ج (3166) : ا ، الالهيه : ت ج
(3167) : ا ، الالهيه : ت ج (3168) : ع [التثنية ٦/٥] ، بكل لبيك و بكل نفشك و بكل
مادك : ت ج (3169) : ا ، الالهيه واليراه : ت ج (3170) تعالى : ت ، - : ج (3171) :
ا ، واليراه : ت ج (3172) : ا ، حسد و شفت و صدقه : ت ج (3173) : ا ، ابوت : ت ج

الاحسان ⁽³¹⁷⁴⁾ | معناه المبالغة في اى شئ بولغ فيه واستعماله في المبالغة (٢٠٠-١) ج
في الافضال ⁽³¹⁷⁵⁾ اكثر. ومعلوم ان الافضال يعنى معنيين :
احدهما : الانعام على من لا حق له عليك اصلا.

والثانى : الانعام على المستحق باكثر ⁽³¹⁷⁶⁾ مما يستحق واكثر استعمال
5 الكتب النبوية للفظه الاحسان ⁽³¹⁷⁴⁾ ، هو في الانعام على من لا حق
له عليك اصلا. ولذلك كل نعمة تصل منه تعالى تُسمى احسانا ⁽³¹⁷⁴⁾ :
قال : اذكر رافة الرب ⁽³¹⁷⁷⁾ . فلذلك هذا الوجود كله اعنى ايجاده تعالى
له هو احسان ⁽³¹⁷⁴⁾ قال : ان الرحمة تبني الى الابد ⁽³¹⁷⁸⁾ تقديره بناء العالم
انما هو لطف ⁽³¹⁷⁹⁾ . وقال تعالى في وصف صفاته ⁽³¹⁸⁰⁾ وكثير الإحسان ⁽³¹⁸¹⁾

10 واما لفظه «صدقه» [العدالة] فهي مشتقة من «صدق» وهو العدل.
والعدل هو ايصال كل ذى حق لحقه واعطاء كل موجود من الموجودات
بحسب استحقاقه ⁽³¹⁸²⁾ . فبحسب المعنى الاول لا يُسمى في كتب الانبياء
الحقوق المتعينة عليك لغيرك، اذا وفيتها، «صدقه» [عدالة] . لانك ان
قضيت الاجير اجرته ، او قضيت دينك فلا يُسمى ذلك «صدقه»
15 [عدالة]. واما الحقوق التى تبين عليك لغيرك من اجل فضيلة الخلق
كجبر صدى كل مصدوع . فهي تسمى [صدقة] : «صدقه».

فلذلك قال في رد | الرهن : فيحسب لك بر ⁽³¹⁸³⁾ . لانك اذا (١٣١-ب) م

سيرت بسيرة الفضائل الخلقية ، فقد عدلت على نفسك الناطقة ، لانك

(3174) : ا ، حسد : ت ج (3175) الافضال : ت ج ، الفضل : ن (3176) اكثر :
ت ، اختيار : ج (3177) : ع [اشعيا ٦٣ / ٧] ، سدى يهوه اذكير : ت ج [ان
ع اعطى اللفظ «حسد» معاني عدة : الرافة ، البر ، والرحمة والالطف الخ يختلف بحسب المواضع .
و اما انا فاترجمه بالاحسان (3178) : ع [المزمور ٣ / ٨٨] ، عولم حسد بدينه : ت ج
(3179) : ا ، بنين همولم حسد هوا : ت ج (3180) : ا ، مدوتيو : ت ج (3181) : ع
[الخروج ٦ / ٣٤] ، ورب حسد : ت ج (3182) استنباله : ت ج ، استنباله : ن (3183)
ع [التثنية ١٣ / ٢٤] ، ولك تبه صدقه : ت ج

وفيتها حقها ، و⁽³¹⁸⁴⁾ لكون كل فضيلة خلقية تُسمى [براً] « صدقه »
قال : فأمن بالرب فحسب له ذلك برّاً⁽³¹⁸⁵⁾ اعنى فضيلة الايمان. وكذلك
قوله : ويكون لنا برّاً اذا حرصنا ان نعمل الخ⁽³¹⁸⁶⁾ .

رأما لفظة « مشفط » [حكم] فهى الحكم بما يجب على المحكوم عليه ،
كان ذلك انعاماً او انتقاماً. فقد تلخص ان الاحسان⁽³¹⁷⁴⁾ يقع على الافضال 5
مطلقاً ، و« صدقه » [الصدقة] ⁽³¹⁸⁷⁾ على كل خير تفعله من اجل الفضيلة
الخلقية التى تكمل بها نفسك ، « ومشفط » [حكم] قد تكون نتيجةه نقمة ،
وقد تكون نعمة .

وقد بينا فى نبي الصفات ان كل صفة يوصف الله بها فى كتب الانبياء
هى صفة فعلية. فبحسب ايجاده الكل تُسمى محسناً⁽³¹⁸⁸⁾ ، وبحسب رحمته 10
للضعفاء ، اعنى تدبير الحيوان بقواه يتسمى عادلاً⁽³¹⁸⁹⁾ ، وبحسب
ما يحدث فى العالم من الخيرات الاضافية⁽³¹⁹⁰⁾ ، والبلايا العظيمة الاضافية
التى اوجها الحكم التابع للحكمة ينسمى حاكماً⁽³¹⁹¹⁾ . وقد نصت التوراة
بهذه الثلاثة اسماء ديان كل الارض⁽³¹⁹²⁾ هو العدل المستقيم⁽³¹⁹³⁾ كثير
الاحسان⁽³¹⁹⁴⁾ . وكان غرضنا بشرح معانى هذه الاسماء توطئة⁽³¹⁹⁵⁾ لفصل 15
نائى به بعد هذا.

(3184) و : ت ، او : ج (3185) : ع [التكوين ١٥/٦] ، وهامن بهوه ويحبه
لوصدقه : ت ج (3186) : ع [التثنية ٢٥/٦] ، وصدقه تبيه لئوكى نشر لمسوت وجو : ت ج
(3187) « صدقه » العبريه قدنائى بمعنى « الصدقة » فى العربية (3188) : ا ، حسيد : ت ج
(3189) : ا ، صديق : ت ج (3190) الاضافية : ت ، الاضافيات : ج (3191) : ا ،
شوفط : ت ج (3192) : ع [التكوين ٢٥/١٨] ، هشوفط كل هارص : ت ج (3193) :
ع [التثنية ٤/٢٢] ، صديق ويشر هوا : ت ج (3194) : ع [الخروج ٦/٢٤] ، ورب
حسد : ت ج (3195) توطئة : ت ، - : ج

فصل ند [٥٤]

اسم «حكيم» [الحكمة] يقع في العبراني على اربعة معان :

وذلك | انه يقع على ادراك الحقائق التي غايتها ادراكه تعالى قال : (١-١٣٢) م
اما الحكمة فاين توجد الخ⁽³¹⁹⁶⁾ وقال : ان التمسته كالفضة الخ⁽³¹⁹⁷⁾ ،

5 وهذا كثير.

ويقع على اقتناء الصنائع اى صناعة كانت : وكل حكيم فيكم⁽³¹⁹⁸⁾
وكل امرأة حاذقة⁽³¹⁹⁹⁾ .

ويقع على اقتناء الفضائل الخلقية : علم شيوخه الحكمة⁽³²⁰⁰⁾ انما
الحكمة عند الاشيب⁽³²⁰¹⁾ . لان الشئ الذى يكتسب بمجرد الشيخ⁽³²⁰²⁾
10 هو التهيؤ لقبول الفضائل الخلقية .

ويقع على التلطف والاحتياى : تعالوا نختال عليهم⁽³²⁰³⁾ . وبحسب
هذا المعنى قال⁽³²⁰⁴⁾ : واتى من هناك بامرأة حكيمة⁽³²⁰⁵⁾ يعنى ذات
تلطف واحتياى . ومن هذا المعنى : هم حكماء للشر⁽³²⁰⁶⁾ .

ويمكن ان يكون معنى «حكيم» [الحكمة] في العبراني يدل على التلطف
15 و أعمال الفكرة . فقد يكون ذلك التلطف والاحتياى فى تحصيل فضائل

(3196) : ع [ايوب ٢٨-١٢] ، وحكمه ماين تمصا وجو : ت ج (3197) :
ع [الامثال ٤/٢] ام تبقتنه ككسف و [كطنين تحشقه : ج ، جو : ت] : ت ج (3198) :
ع [الخروج ١٠/٣٥] ، وكل حكم لب بكم : ت ج (3199) : ع [الخروج ٢٥/٣٥] ،
وكل اشه حكمت لب : ت ج (3200) : ع [المزود ٢٢/١٠٥] ، وزقنيو يحكم : ت ج
(3201) : ع [ايوب ١٢/١٢] ، بيشيشم حكمه : ت ج (3202) الشيخ : ت ، الشئ
يكون : ج (3203) : [الخروج ١٠/١] ، هب نتحكمه لو : ت ج (3204) قال : ت ،
قيل : ج (3205) : ع [الملوك الثاني ٢/١٤] ، ويقع مشم اشه حكمه : ت ج (3206) :
ع [ارميا ٢٢/٤] ، حكيم همه لهرع : ت ج

نطقية، او في تحصيل فضائل خلقية، او في تحصيل صناعة عملية، او في شرو و رذائل.

فقد بان ان الحكيم⁽³²⁰⁷⁾ يقال لذى⁽³²⁰⁸⁾ الفضائل النطقية، ولذى

⁽³²⁰⁸⁾ الفضائل الخلقية، ولكل ذى صناعة عملية، ولذى الاحتيال

في الرذائل والشرو. وبحسب هذا البيان فان العالم بجملة الشريعة على 5 حقيقتها يتسبى حكيم⁽³²⁰⁹⁾ من جهتين:

من جهة ما اشتملت عليه الشريعة من الفضائل النطقية، ومن جهة ما اشتملت عليه من الفضائل الخلقية، لكن لكون⁽³²¹⁰⁾ نطقيات الشريعة مقبولة غير مبرهنة بطريق النظر، صار في كتب الانبياء، وكلام الحكماء

⁽³²¹¹⁾ يجعلون علم الشريعة نوعا، والحكمة باطلاق نوعا آخر، تلك 10 (١٣٢-ب) م الحكمة باطلاق هي التي يتبرهن بها ما تلقيناها⁽³²¹²⁾ | من الشريعة من تلك النطقيات مقبولا، وكل ما تجدد في الكتب من تعظيم الحكمة، وغرابتها، وقلة مكتسبها: ليس الكثير حكماء⁽³¹¹³⁾.

اما الحكمة فاين توجد⁽³²¹⁴⁾؟ ومثل هذه النصوص كثير⁽³²¹⁵⁾، كل

ذلك عن تلك الحكمة التي تنفيذنا البرهان على آراء التوراة. اما في كلام 15 الحكماء⁽³²¹¹⁾ عليهم السلام (*) فذلك ايضا كثير، اعني كونهم يجعلون علم التوراة نوعا، ويجعلون الحكمة نوعا آخر. قالوا قدس سرهم⁽³²¹⁶⁾ عن سيدنا موسى انه كان ابا في الحكمة، ابا في التوراة، ابا للانبياء⁽³²¹⁷⁾. وجاء

في سليمان: وكان احكم من جميع الناس⁽³²¹⁸⁾ قالوا: وليس من موسى

⁽³²¹⁹⁾ لانه يريد بقوله: من جميع الناس⁽³²²⁰⁾ من معاصريه. ولذلك تجده 20

(3207): ا، حكم: ت ج (3208) لذى: ت، للوى: ج. (3209): ا، حكم: ت ج (3210) لكون: ت، لما كانت: ج (3211): ا، الحكميم: ت ج (3212) تلقيناها: ت، تلقى ينهاء: ج (3213): ا، لاربيم يحكموا: ت ج (3214): ع [ايوب ١٢/٢٨]، وحكمه ماين تمصا وجو: ت ج (3215) كثير: ج، كثيرا: ت (*) عليهم السلام: ج، ز. ل: ت (3216): ا، ز. ل: ت، -: ج (3217): ا، مشه رينواب يحكمه اب بتوره اب بنيامين: ت ج (3218): ع [الملوك الثالث ٣١/٤]، ويحكم مكل هادم: ت ج (3219): ا، ولا مشه: ت ج [راش هشته ٢١ ب] (3220): ا، مكل هادم: ت ج

٧٣٥

يذكر هيمان ، وكللكول ، ودرءا بنى ماحول⁽³²²¹⁾ ، الحكماء
المشاهير حينئذ.

وذكروا الحكماء⁽³²¹¹⁾ عليهم السلام (*) ايضا ان الانسان | مطلوب (٣٠٠-ب) ج

٥ يعلم التوراة اولا. وبعد ذلك مطلوب بحكمة وبعد ذلك مطلوب بما يتعين
عليه من فقه الشريعة ، اعنى استخراج ما ينبغى ان يفعل. وهكذا ينبغى
ان يكون الترتيب تُعرف تلك الآراء اولا ، مقبولة⁽³²²²⁾. وبعد ذلك
تبرهن ، وبعد ذلك تُحرز الاعمال التى تحسن بها السيرة. وهذا نصهم
عليهم السلام (*) فى كون الانسان مُطالبًا عن هذه الثلاثة معانٍ على هذا
الترتيب قالوا : عندما يأتى الرجل الى الحكم يسأل اولا : هل عينت

10 اوقاتا [لتعلم] التوراة ؟ هل نظرت فى الحكمة ؟ هل استنتجت شيئا

من شئ⁽³²²³⁾ م

فقد بان لك ان علم التوراة عندهم نوع ، والحكمة نوع اخر. وهى
⁽³²²⁴⁾ تصحيح آراء التوراة بالنظر الصحيح. وبعد كل ما وطأناه
تسمع ما نقوله.

15 قد بين الفلاسفة المتقدمون | والمتأخرون ان الكمالات الموجودة (١٣٣-١) م
للانسان اربعة انواع.

اولها وهو انقصها ، وهو الذى عليه يتفانى اهل الارض هو كمال
القنية ، وهو ما يوجد للشخص من الاموال ، والثياب ، والآلات ،
والعبيد ، والأراضى ونحوها ، وأن يكون الانسان ملكا عظيما هو من
20 هذا النوع. وهذا كمال لا اتصال بينه وبين ذلك الشخص بوجه. وانما
هى نسبة ما ، معظم اللذة بها خيال محض ، اعنى ان هذه دارى ، وهذا

(3221) الملوك الثالث ٣١/٤ (*) عليهم السلام : ج ، ز. ل : ت (3222) اولا مقبولة :
ت ج ، اول المقبولة : ن (3223) : ا ، كشادم نكنس لدين تحله اومريم لوقبتت هتيم لتوره
فلقلت بحكمه هينوت دبر متوك دبر : ت ج [ثبت ٣١ : ١] (3224) هى : ت ، هو : ج

عبدى وهذا المال مالى. وهؤلاء جندى. واذا اعتبر شخصه يجد الكل خارجا عن ذاته (3225) ، وكل شئ من هذه القنيات بحيث هو فى وجوده. ولهذا اذا هدمت تلك النسبة اصبح ذلك الشخص الذى كان ملكا عظيما ، لا فرق بينه وبين احقر من يكون فى الناس من غير ان يتغير شئ من تلك الاشياء التى كانت منسوبة له.

5

ويبنوا الفلاسفة أن الذى يجعل وكده ، وسعيه لهذا النحو من الكمال انما سعى لخيال محض وهو شئ لا يثبت ، ولو ثبتت له تلك القنية طول حياته ، فانه لم يحصل فى ذاته كمال اصلا.

والنوع الثانى له بذات (3226) الشخص تعلق اكثر من الاول ، وهو كمال البنية والهيئة ، يعنى ان (3227) يكون مزاج ذلك الشخص فى غاية الاعتدال واعضاؤه متناسبة قوية كما ينبغي. وهذا النوع ايضا من الكمال لا يتخذ غاية ، لانه كمال جسمانى ، وما هو للانسان من حيث هو انسان ، بل من حيث هو حيوان ، ويشترك فى هذا اخس الحيوان. وايضا (3228) لو وصل من قوة شخص الانسان غاية | ونهاية ما يلحق بقوة بغل قوى. فناهيك ان يالحق بقوة اسد ، او قوة فيل. وغاية هذا الكمال كما ذكرنا (3229) ان يتقل حملا ثقيل ، او يكسر عظما غليظا ، ونحو هذا مما لا كبير فائدة جسمانية فيه. اما فائدة نفسانية فمعدومة من هذا النوع.

والنوع الثالث هو كمال فى ذات الشخص اكثر من الثانى وهو كمال الفضائل الخلقية. وذلك بان تكون اخلاق ذلك الشخص على غاية فضيلتها ، واكثر الفرائض (3230) انما هى (3231) لحصول هذا النوع من الكمال. وهذا النوع من الكمال ايضا انما هو توطئة لغيره ، وليس هو غاية لذاته. وذلك

(3225) يجد ... ذاته : ت ج ، وجد لكل خارج ذاته : ن (3226) بنفس : ت ، بذات : ج (3227) يعنى ان : ت ، اعنى : ج (3228) وايضا : ت ، ايضا : ج (3229) ذكرنا : ت ، ذكروا : ج ن (3230) : ا ، المصوت : ت ج (3231) هى : ت ، هو : ج

ان الخليقات كلها ، انما هي في ما بين الشخص من الناس ، وبين غيره .
فكأن هذا الكمال في خليقاته ، انما تهيأ به لمنفعة الناس ، فصار آلة لغيره ،
لانك اذا فرضت شخص انسان وحده ، لا يعامل احدا ، وجدت
الفضائل الخلقية منه كلها (3232) حينئذ بطالة عطالة ، لا حاجة لها ، ولا
تُكَمَّل شخصه في شيء ، وانما يحتاج اليها وتعود فائدتها عليه باعتبار للغير . 5
و النوع الرابع هو الكمال الانساني (3233) الحقيقي ، وهو حصول
الفضائل النطقية ، اعنى تصوّر معقولات تفيد آراء صحيحة في الالهيات .
وهذه هي الغاية الاخيرة وهي التي تُكَمَّل الشخص كاملا حقيقيا ، وهي
له وحده ، وهي تفيد البقاء الدائم ، وبها الانسان انسان . واعتبر كل
كمال من الثلاثة كمالات المتقدمة تجدها لغيرك ، لالك . وان كان ولا بد
بحسب المشهور ، | فهي لك ولغيرك .

م (١٣٤-١)

اما هذا الكمال الاخير فهو لك وحدك ، ليس لآخر معك فيه مشاركة
بوجه : لتكن لك وحدك الخ (3234) . ولهذا ينبغي لك ان تحرص على حصول
هذا الباقي (3235) لك ، ولا تتعب ، وتشقى لآخرين ، ياغافلا عن نفسه !
حتى اسودّ بياضها باستيلاء القوى الجسائية عليها ، كما قيل في ابتداء تلك 15
الامثال الشعرية (3236) المضروبة لهذه المعاني قال : قد غضب على بنوأمي
فجعلوني ناطورة للكروم والكرم الذي لي لم أنظره (3237) وفي هذا
المعنى بعينه قال : لثلا تدفع كرامتك للآخرين وسينيك للمغتال (3238) .

قد بين لنا الانبياء ايضا هذه المعاني بعينها وشرحوها لنا (3239) كما
20 شرحها الفلاسفة ، وصرّحوا لنا بان ليس كمال القنية ولا كمال الصحة

(3232) منه كلها : ت ، كلها منه : ج (3233) الكمال الانساني : ت ، كمال الانسان : ج
(3234) : ع [الامثال ١٧/٥] ، يهيو لك لبدك و [+ اين لزريم انك : ج] جو : ت ج
(3235) الباقي : ت ، البقاء : ج (3236) الشعرية . ت ، الشرعية - (3237) ع [نشيد
الاشيد ٥١] ، بي امي محروى شوني فوطره ات هكريم كرمي شل لا نطرق . ت ج (3238) .
ع [الامثال ٩/٥] ، من بتن لا حرم هو دك وشونيك لا كزرى ت - (3239) لنا : ت ، - ج

ولا كمال الاخلاق كما لا يفتخر به ، ولا يرغب فيه . وان الكمال الذى يفتخر به ، ويرغب فيه ، هو معرفته تعالى الذى ذلك هو العلم الحقيقى . قال ارميا فى هذه الكلمات الاربعة :

هكذا قال الرب | لا يفتخر الحكيم بحكمة ولا يفتخر الجبار بمجبروته (١-٣٠١) ج

ولا يفتخر الغنى بغناه بل بهذا فليفتخر المفتخر بانه يفهمنى ويعرفنى (3240) . 5

وتأمل كيف اخذها على ترتيبها عند الجمهور . فان اعظم كمال عندهم الغنى بغناه (3241) ودونه الجبار بمجبروته (3242) ودونه الحكيم بحكمته (3243)

يعنى ذا الاخلاق الفاضلة . فانه ذلك الشخص ايضا معظم عند الجمهور الذين اليهم هو الخطاب . فلذلك رتب هذا الترتيب . وقد ادركوا الحكماء

عليهم السلام (3244) من هذا النص (3246) هذه المعانى | بعينها التى 10 (١٣٤-ب) م

ذكرنا . وصرحوا بما بينت لك فى هذا الفصل ، وهو ان الحكمة (3247) المقولة باطلاق فى كل موضع ، وهو (3248) الغاية ، هى ادراكه تعالى . وان هذه القنية التى يقتنيها الانسان من الذخائر التى يتنافس فيها (3249) وتُظَنّ كما لا ليست بكمال .

وكذلك هذه اعمال الشريعة كلها اعنى انواع العبادات . وكذلك 15 الخلقيات النافعة للناس كلهم فى تصرفاتهم بعضهم مع بعض ، جميع ذلك لا يقترن بهذه الغاية الاخيرة ، ولا يساويها ، بل هى توطئات من اجل هذه الغاية . واسمع نصهم فى جميع هذه المعانى بلفظهم وهو نص « براشيت ربه » (3250)

(3240) : ع [الامثال ٢٣/٩ - ٢٤] ، كه ادركه ال يتהל حكم يحكمته وال يتהל مجبور مجبور تو ال يتהל عشرين بعشرون ام يزات يتהל يتהל هسل ، ويدع اوق . ت ج (3241) : ا ، عشرين بعشرون ت ج (3242) : ا ، سبور مجبور تو : ت ج (3243) : ا ، حكم يحكمته : ت ج (3244) : ا ، الحكيم . ت ج (3245) عليهم السلام : ج ، ر . ل ت (3246) : ا ، الفسوق ت ج (3247) : ا ، الحكمة . ت ج (3248) هو : ت ، هى ج (3249) فيها : ت ، - ج (3250) راشيت ربه ، الفصل ٣٥ فى الاخير

٧٣٩

هناك قيل: يقول نص واحد ⁽³²⁵¹⁾ وكل النفائس لاتساويها ⁽³²⁵²⁾ ويقول
نص اخر ⁽³²⁵³⁾ وكل نفائسك لاتساويها ⁽³²⁵⁴⁾ .

تلك النفائس ، هي فرائض واعمال صالحة ونفائسك انت احجار
قيمة ولآلى. اما النفيسة ونفيسك معا لاتساويان الحكمة ، الا اذا كان
المفتخر بها يفتخر ، يفهم ويعرفنى ⁽³²⁵⁵⁾ . 5

فتأمل* ما اوجز هذا القول وما اكمل قائله او كيف لم يغادر شيئا
من كل ما ذكرناه، وطولنا في بيانه، وفي توطئته ⁽³²⁵⁶⁾ واذا وذكرنا هذا
النص ⁽³²⁴⁶⁾ وما اشتمل عليه من الغرائب ، وذكرنا كلام الحكماء ⁽³²⁴⁴⁾
قدس سرهم ⁽³²⁵⁷⁾ فيه فلنتم ما تضمنته .

وذلك انه لم يقتصر في هذا النص ⁽³²⁴⁶⁾ في تبين اشرف الغايات على
ادراكه تعالى فقط ، لانه لو كان هذا قصده ؛ لقال : انه اذا كان المفتخر بها
بفتخر ، يفهم ويعرفنى ⁽³²⁵⁸⁾ ، ويقطع القول او كان يقول : يفهم ويعرفنى
⁽³²⁵⁹⁾ باني احد ⁽³²⁶⁰⁾ ، او كان يقول : إنه ليس لى صورة او | انه ليس ^{(١-١٣٥) م}
كثلى احد ⁽³²⁶¹⁾ ، وما نحا هذا النحو ، بل قال ان الافتخار هو بادراكى
ومعرفة صفاتى يعنى افعاله نحو ما بينا ⁽³²⁶²⁾ في قوله : فعرفنى طريقك
الخ ⁽³²⁶³⁾ . 15

(3251) : ا ، كتوب احد او مر : ت ج (3252) : ع [الامثال ١١/٨] ، وكل حفيص
لايشوره : ت ج (3253) : ا ، وكتوب امر او مر : ت ج (3254) : ع [الامثال
١٥/٣] ، وكل حفيص لايشوره : ت ج (3255) : ا ، حفيص الوصوت ومميم
طوبى ، حفيص الوابى طوبوت ومر جليوت حفيص وحفيص لايشوره الا كى ام بزات يتبال
متبال هسكل ويدع اوتى : ت ج (3256) توطئته . ت ، توطئاته : ج (3257) : ا ،
ز ل ت ، - : ج (3258) القسم الاخير من رقم 3255 (3259) ويقطع... ويعرفنى :
ت ، - : ج (3260) : ا ، [هسكل ويدع اوتى - : ج] ك انى احد : ت ج (3261) : ا ، ك
اين لى بمونه او كى اين كوفى : ت ج (3262) الجزء الاول ، الفصل ٤٤ (3263) : ع [الخروج
١٣/٣٣] ، هودينى نالت دريك وجو : ت ج

وبين لنا في هذا النص⁽³²⁴⁶⁾ ان تلك الأفعال التي يجب ان تعرف
وتتقبل هي: الاحسان والحكم والعدالة⁽³²⁶⁴⁾ وزاد معنى اخر ، وكيدا ،
وهو قوله : في ارض⁽³²⁶⁵⁾ الذي هو قطب الشريعة ، وليس كزعم
المتهاوتين الذين ظنوا ان عنايته تعالى انتهت عند فلك القمر ، وان الارض
بما فيها مهملة : ان الرب قد هجر الارض⁽³²⁶⁶⁾ ، بل كما بين لنا على يدي 5
سيد العالمين : ان للرب الارض⁽³²⁶⁷⁾ يقول ان عنايته ايضا بالارض بحسبها
كما اغتنى بالساء بحسبها ، وهو قوله : انا الرب المتجري الرحمة والحكم
والعدل في الارض⁽³⁴⁶⁸⁾ . ثم كمل المعنى وقال : لاني بهذه ارتقيت يقول
الرب⁽³²⁶⁹⁾ يعني ان غرضي ان يكون منكم ، احسان وعدل وحكم
في الارض⁽³²⁷⁰⁾ على نحو ما بينا⁽³²⁷¹⁾ في ثلاث عشرة صفة⁽³²⁷²⁾ ان 10
القصد التشبه بها ، وان تكون تلك سيرتنا.

فالغاية التي ذكرها في هذا النص⁽³²⁴⁶⁾ هي⁽³²⁷³⁾ انه بين ان كمال
الانسان الذي به يفتخر حقيقة هو من حصل له ادراكه تعالى حسب
طاقته ، وعرف عنايته بمخلوقاته في ايجادها ، وتديرها كيف هو ، وكانت
سيرة ذلك الشخص⁽³²⁷⁴⁾ بعد ذلك الادراك يقصد بها دائما احسانا وعدالة 15
وحكما⁽³²⁷⁵⁾ تشبها بافعاله تعالى نحو ما بينا مرات في هذه المقالة.

(3264) : ا ، حسد ومشفط وصدقه : ت ج (3265) : ع [ارميا ٢٣/٩] ، بارص : ت ج
(3266) : ا ، [حزقيال ٩/٩] ، عزب الله ات هارص : ت ج (3267) : ع [الخروج
٢٩/٩] ، كي ليهوه هارص : ت ج (3268) : ع [ارميا ٢٤/٩] ، كي اتي يهوه عسه حسد مشفط
وصدقه بارص : ت ج (3269) : ع [ارميا ٢٣/٩] ، كي باله حفصتي نام يهوه : ت ج
(3270) : ا ، حسد وصدقه ومشفط بارص : ت ج (3271) الجزء الاول الفصل ٤
(3272) شلس صره مدوت : ت ج (3273) هي : ت ، هو : ج (3274) الشخص :
ت ، - : ج (3275) : ا ، حسد وصدقه ومشفط : ت ج

وهذا قدر ما قد رأيت ان نودعه في هذه المقالة مما رأيت انه نافع (١٣٠-ب) م
 جدا لامثالك ، وانا ارجو لك عند التأمل الشافي ان تنال كل غرض
 ضمنتها فيها بمعونة الله تعالى وهو يُزكّيٰنا، وكل بني اسرائيل اصداقاء (3276)
 لما وعدنا به. حينئذ تنفتح عيون العمى وآذان الصم تنفتح (3277). الشعب
 5 السالك في الظلمة ابصر نورا عظيما ، الجالسون في بقعة الموت وظلاله
 اشرق عليهم نور (3278).

آمين

ان الله قريب جدا لمن ينادي ان كان ينادي حقا غير غافل
 موجود لكل من يرجوه ان كان يمشي نحوه ولا ضال
 (3279)

10

(3276) : ا ، وكل يرال حبريم : ت ج (3277) : ع [اشيا ٥/٢٥] ، از تفقنه
 عيني عوريم واز في حريم تفقنه : ت ج (3278) : ع [اشيا ٢/٩] ، هم هلكيم بحك
 رآو او جدول بشي بارس سلموت اورنجه [عليهم - ج] : ت ج (3279) : ا ، قروب
 ماد مال لكل لورا ام بات يقرأ ولايشمه عصا لكل دورشي يقشهورام يهلك نكمو ولايشمه
 ت - ج

كل الجزء الثالث بعون الله (3280) وبكماله كملت (3281)

دالة الحائرين

(3280) كل الجزء ... الله : ت ، - : ج (3281) وبكماله كملت دالة الحائرين . ت ،
تم كتاب دالة الحائرين للحكيم ابن يمينون بحمد الله سبحانه وعونه وحسن توقيقه في شهر
شعبان المعظم سنة ثلث وثمانين وثمان مائة ، حل يد محمد بن حسن عفا الله عنها والمسلمين : ج

فهرست الآيات المنقولة عن العهد العتيق

التكوين

٧٠٣ ١١:١٢	٢٦ ٧: ٢ ٢٨٦,٢٧٦, ٢٩ ١: ١
٥٧ ١٣:١٤	٥٦ ٨: ٢ ٢٧٧,٢٨٤,٩٢ ٢: ١
٢٨٦ ١٩:١٤	٢٨٤ ١٥: ٢ ٢٨٦,٢٧٨ ٤: ١
٢٨٦,٢٠٦ ٢٢:١٤	٢٨٦,٦٤ ١٦: ٢ ٢٧٨,٢٧٥ ٥: ١
٧٠٩ ٢٣:١٤	٢٧ ١٨: ٢ ٢٧٨ ٧: ١
٤٢١,٩٠,٢٠ ١:١٥	٢٧ ١٩: ٢ ٢٥٩,٢٧٥ ٨: ١
٤٤٥,٤٣٧	٢٧ ٢٣: ٢ ٢٧٨,٢٧٧ ١٠: ١
٥٣٤,٤٤٦	١١٢, ٨ ٢٤: ٢ ٢٨١ ١١: ١
٤٤١ ٤:١٥	٢٨٥ ٨: ٤ ٢٨٧ ١٦: ١
٤٤٦,٤٤٥,٢٩ ٥:١٥	٥٤٩ ٧: ٤ ٥١٠,٢٧٩ ١٧: ١
٧٣٢ ٦:١٥	٨ ١٢: ٤ ٢٧٩,٢٨٥ ١٨: ١
٤٤٢,٤١٩,٥٠ ١٢:١٥	٢٨٥ ٢٥: ٤ ٢٨١ ٢٠: ١
٥٣,٥٠ ١٧:١٥	٣٣ ٣: ٥ ٥١٠ ٢١: ١
٤٢٦,٩٨ ٧:١٦	٤٤ ٣: ٦ ٧٠٥ ٢٣: ١
٦٥٨ ١١:١٦	١١١ ٥: ٦ ٢٢ ٢٦: ١
٧٠٤ ٧:١٧	٦٤ ٦: ٦ ٢٢ ٢٧: ١
٦٠, ٢٨ ٢٢:١٧	١١١ ١٢: ٦ ٤٩٤,١٢٩ ٣١: ١
٤٦ ١:١٨	٤٢٠ ١٣: ٦ ٥٧٤,٥١٣
٧٣٢ ٢:١٨	٣٢ ٢: ٧ ٩٣ ٣٠: ١
٢٨ ٣:١٨	٤٨ ١٧: ٧ ٢٨٢ ١: ٢
٢٩١ ٨:١٨	٥٦ ٥: ٨ ١٦٥ ٢: ٢
٦٥٣,٥٦٥ ١٩:١٨,	٤٢٠,٩٢ ١٥: ٨ ٢٨١ ٥: ٢
٧٢٢	٤٥٠,٤٤٩,٦٤ ٢١: ٨ ٢٨١ ٦: ٢
٦٠, ٢٨ ٢١:١٧	٣٥٧ ٢٢: ٨ ٢٨٦ ٧: ٢
٤٦ ٢٢:١٨	٩٥ ٣: ٩ ٢٨٣ ١٢: ٢
٧٢٦ ٢٥:١٨	٦٥٨ ٦:١٠ ٢٨٥ ١٥: ٢
٢٨ ٣:١٩	٢٨٢ ٢٧:١٠ ٢٥ ١٦: ٢
٢٩١ ١٢:١٩	٢٨ ٥:١١ ٢٨٦ ١٩: ٢
٢٩ ١٧:١٩	٢٨٧,٢٨ ٧:١١ ٢٨٦ ٢٠: ٢
٢٩١ ٢٢:١٩	٢٦ ١٩:١١ ٢٨٣ ٢٣: ٢
٢٩ ٢٣:١٩	٤٢١ ١:١٢ ٢٨٣ ٢٤: ٢
٥٥ ٢٦:١٩	٥٨١ ٣:١٢ ٢٦,٢٤ ٥: ٢
٤٢٢ ٣:٢٠	١٥٨ ٥:١٢ ٢٦ ٦: ٢
٤٢٢ ١١:٢٠	
٤٨٦ ١٧:٢١	

٧٤٦

الخروج

	٥١	٤٩:٣١	٤٤٠	٢١:٢١
	٤٢٤,٥٦	١:٣٢	٣٨٦	١٢:٣١
٧٣٣	١٠: ١	٢٨٦	٣:٣٢	٥٨٢,٣٨٦
٤٢	٨: ٢	٦٢٨	٥:٣٢	٣٠٦
١٦٢,١٥٦	١٤: ٢	٥٢	٢٠:٣٢	٥٢٩
٤٣٤	١٧: ٢	٤٢٤	٢٥:٣٢	٥٦٤
١٦٩,١٥٧	١٨: ٢	٥٠	٣:٣٣	١٤٢٠
٦٥٨,٢٩٠,٤٩٠	٢: ٣	١٢٩	٥:٣٣	٥٧٣,٥٦٠
٧٢٢	١٥: ٣	١٢٩	١١:٣٣	٨٨
٣٠	٦: ٣	٦١	١٤:٣٣	٤٢٠
٧١٣,٥٣٣	١٢: ٣	٤٢٠	١٠:٣٥	٥٤٥
١٥٩,١٥٦	١٣: ٣	٣٨	١٣:٣٥	٤٠
١٦٠		٥٧	٢٢:٣٥	٣٨٦
١٥٨	١٤: ٣	٧٠٨	٣١:٣٦	٣٣٢
١٥٧	١: ٤	٧٠٨	٢٠:٣٦	٤٨
١٥٧	٢: ٤	٧٠٨	٢٢:٣٦	٤٥٤
٤٩٣,٤٤٨	١١: ٤	٦٧٥	٣١:٣٧	٤٢٠
٤٦	٢٥: ٤	٦٩٥	٢٣:٣٨	٨٨
١٦٢	٥: ٥	٢٢	٦:٣٩	٤٢٣,٤١٩
٣٠	٦: ٥	٨٧	٧:٤٠	٤٨
١٥٩	١: ٦	١٧٨	٤٣:٤١	٤٢٢
٣٩٨	٣: ٦	٤١	١٦:٤١	٥٣٣
٩٧	٩: ٦	١٤٩	٣:٤٢	٤٢٩
٥٨٥	٢٢: ٨	٤٩	٢٦:٤٢	١٠٢
٥٦٥	٢٦: ٨	٦٣٢	١٨:٤٣	٥٣
١٠٣	٢٢: ٩	٥٣	٢٦:٤٣	١٦٢
٥٦	٢٣: ٩	٥٤	٤:٤٤	٢٩٦,١٤
٥٨٥	٢٩: ٩	٤٦	١٨:٤٤	٥١
٦٢٧	٢: ١٠	٤٥٤	٧:٤٥	٤٣
٩٢	١٣: ١٠	٤٥٤	٨:٤٦	٥٣٣
٢٨٥	١٧: ١٠	٩٨	١٦:٤٥	٤٣٨
٩٢	١٩: ١٠	٤٢٢,٤٢٠,٦٠	٢:٤٦	٢٨
٣٤,٦١	٨: ١١	٤٣٧		٤٢٢
٦٦٩	١١: ١٢	٦١,٦٠	٣:٤٦	٤٧٣
٥٠	١٢: ١٢	٦٠	٥:٤٦	١١١
٩٤	١٩: ١٢	٦٠	٦:٤٦	٤١
٦٦٦	٢٣: ١٢	٦٢٨	٣:٤٧	٦١
٥٤	٢٤: ١٢	٤٣٨	٢:٤٨	٤٢٠
٦٦٩	٤٦: ١٢	١٧٨	٢٩:٤٩	٤٣٠,٤٢٠,٦١
٦٧٠	٤٨: ١٢	٤٨	٣:٥٠	٦١
٦٦٩	١٠: ١٣	٤١٩	١:٥١	٤٢٠

VXY

7A7:7A0	7A:7A	771	77:70	779	10:17
092	21:7A	720	10:71	72A	17:17
771	27:7A	720	17:71	72A	10:17
771	71:79	720	17:71	097:072	17:17
0A	79:72	720	19:71	097:072	18:17
77A	7A:70	9A:71	72:71	097	22:17
071	17:71	721	0:72	717	7:12
177	17:71	02	7:72	722:27	1:12
172:107	1A:72	677:7A0:0	9:72	771	27:12
20	12:72	797		17A	2:10
172	17:72	710	17:72	107	7:10
20	19:72	127	1A:72	77A	10:10
22	21:72	090	20:72	707	1A:10
079	27:72	109	22:72	701	20:10
079	22:72	079	22:72	701	27:10
111	27:72	079:99	27:72	071	2:17
71	7:72	700	29:72	99	7:17
79	8:72	729	11:72	007	17:17
791:AA	11:72	9A	17:72	2A	22:17
127:127	17:72	702	17:72	07:00	0:17
270:127A		7A9:7A7	17:72	22:27	7:17
AV	12:72	071	19:72	72:77	17:17
00A	1A:72	797	20:72	21	27:1A
127	19:72	797:791	21:72	092:72A	7:19
171:127	20:72	707:99	22:72	707	10:19
22:70	21:72	87	20:72	291:797:02	9:19
07	22:72	797	1:72	09	11:19
90:AA:01	27:72	771:797:27	2:72	707	10:19
6771:07:00		127	7:72	797:172:02	19:19
777		677:71:79	10:72	70:09	21:19
170	7:72	77		71	22:19
090	12:72	77:70	11:72	797	1:20
707	17:72	109:10A	17:72	171	0:20
7A9	77:72	717	2A:72	170	7:20
771:717	2A:72	090	8:20	7A8:177	11:20
A	29:72	7A	9:20	7A7	17:20
777	10:20	092:227	22:20	790	07:1A:20
777	20:20	7A	20:20	797	19:20
2A	20:20	77	7:27	090	22:20
2A	20:20	109	2:27		
		89	17:27		
		771	2:2A		

٧٤٨

الأخبار

١٢٧	٧	١٢	٦٢٠٠٨٧	٥:٢٠
٤٤٣٠٢٠	٨:١٢	٦٧١٠٥٢٠	٦:٢٠	
٥٦	٩:١٢	٦٢٤٠٥٨٢	٢٣:٢٠	
٥٧	١٠:١٢	٦١٦	٢٤:٢٠	
٦٦	١٢:١٢	٦٩٦	٢:٢٢	
١٦٢	١٠:١٤	٥٢٩	٣٠:٢٢	
٦٠٦	١٥:١٥	٦٥٢	٤٢:٢٢	
٦٩٧	١٦:١٥	١٦١	٧:٢٤	
٦٧	٢٤:١٥	٦٣٥	٢٠:٢٤	
٦٤٤	٣٠:١٥	٦٢٩	٢٣:٢٥	
٩٠	٣٩:١٥	٤٠	٣٠:٢٥	
٣٩٩٠٤٩	٣:١٦	٩٥	٥٢:٢٥	
٤٣	٢٧:١٦	٦١١	٢١:٢٦	
٦٤٦	٧:١٩	٦١٦	٢٢:٢٦	
٧١٢٠٦٥٥	٥:٢٠	٦١٢	٢٧:٢٦	
٤٢٥٠٢٨٧٠٤٣	١٦:٢٠	٦١١	٢٨:٢٦	
٧١٣		٦٦	٣٨:٢٦	
٤٢٠	٨:٢٢	٧٢٢	٤٢:٢٦	
١٧٤	٢٢:٢٢	٦٦٨	١٠:٢٧	
٥٤٩٠٥٣١	٢٢:٢٢	٦٦٨	٣١:٢٧	
٤٣٧	٥:٢٣	٦٦٨	٣٣:٢٧	
٢٩	٣٢:٢٣			
٤٣٧	٤:٢٤			
٤٨٩	٨:٢٥			
٦٤٩	١١:٢٧	٤٢٥	٩٤:٢٥	
٦٧٦	١٥:٢٨	٦٠٣	٥:٢٦	
٦٧٦	١٩:٢٨	٨٩	٤٦:٢٦	
٦٧٦	١٣:٢٩	١٥٢	٢٧:٢٦	
٦٧٦	٣٦:٢٩	٨٨٠٥٢	٨٩:٢٧	
٨٤	٢١:٣٢	٧١٣	١٩:٢٩	
٧١١	٢:٣٣	٧١٢	٢٠:٢٩	
٧٢٧	٣٨:٣٣	٧١٣	٢٢:٢٩	
٦٣٥	٣٣:٣٥	٩٩٠٦٦	١:٣١	
٦٨٤	٣٤:٣٥	٤٦٨	٧:٣١	
		٤٣٦٠٩٣٠٨	٢٥:٣١	
		٤٢٠٠٤٠٢	٦:٣٢	
		٤٣٩٠٤٢٨		
		٤٤٢		

العدد

٦٦٥٠٥٩٥	٢:١
٦٦٧	١١:٢
٦٦٧	١٣:٢
٦٧١	١٨:٤
٦٤٣	١٣:٤
٦٦٢	٢٦:٤
٩٥	٣٢:٤
٦٧٤	٢:٩
٨٨	٣:١٠
٦٨٤	٤٤:١١
٦٦٢	٨:١٢
٦٣٨	١٤:١٢
٩٥	١٠:١٣
٦٨٧	٤:١٤
٦٥٢	٨:١٤
٦٨٦	٣١:١٥
٦٧٤	٣:١٦
٦٧٨	٢:١٦
٦٧٨	٢٦:٢٠
٦٨٧	٢٨:١٦
٦٨٧	٢٦:١٦
٦٢٩	٣٠:١٦
٦٧٢	٥:١٧
٦٢٥	٧:١٧
٦٦٥	٩:١٧
٦٧١	١٠:١٧
٦٧١	١١:١٧
٦٨٤	٢٤:١٨
٦٨٤٠١٣١	٢:١٩
٨٩	١٥:١٩
٦٤٣٠٩١	٢٠:١٩
٦٢١	٢٤:١٩
٦٢١	٢٥:١٩
٦٧١	٢٦:١٩
٦٨١٠٦٥٩	٣٠:١٩
٦١١	٣٢:١٩
٦٨٤٠٦٢٠	٣:٢٠

٧٤٩

			الشبة		
٣٩٧	١٨:١٨	٥٢٨	٧: ٨		
٣٩٧	١٩:١٨	٥٦١	١٦: ٨		
٣٩٧	١٩:١٩	٤١٤	١٢: ١٠	٧١٣	٢: ١
٥٤١	٧: ٢٠	٢٩٢	١٤: ١٠	٤٦	١٧: ١
١٣٠	١٦: ٢٠	٦٠٣	١٦: ١٠	٤٤٨	٢٨: ١
١٣٠٠٨٦	١٨: ٢٠	٨٩	١٧: ١٠	٩٩	٤٥: ١
٦٤٦	١٢: ٢١	٧١٨	١٣: ١١	٤٤٩	١١: ٣
٦٤٦	١٣: ٢١	٩٨	١٢: ١١	٣٩٤	٥: ٤
٣٤٦, ٦٣٠	١٤: ٢١	٥٩٤, ٥٧٨	١٣: ١١	٥٩٢, ٣٠٠	٦: ٤
٣٣	١٥: ٢١	٥٨٩	١٢: ١١	٤٧	٧: ٤
٦٤٩	١٦: ٢١		١٧: ١١	٥٧٠, ٤١٣	٨: ٤
٦٠٢	١٨: ٢١		٢٢: ١١	٦٩٦, ٦٣١	٣: ٢٣
٦٠٢	٢: ٢١	٦٥٦, ٥٨٩	٢: ١٢	٤٩١, ٩٠	١١: ٤
٦١٨	٥: ٢٢	٥٨٩, ٥٦١	٣: ١٢		١٢: ٤
٥٧٧, ٩٦	٧: ٢٢	٥٩٩		٧١٧, ٢٨	١٥: ٤
٥٤١	٨: ٢٢	١٣١	١٦: ١٢	٩٦, ٨٨, ٢٨	١٧: ٤
٧٠٢	١٠: ٢٢	٥٣١	٢٠: ١٢	٢٥٦	١٩: ٤
٥٧١	١١: ٢٢	٩٣	٢٣: ١٢	٦٦	٢٤: ٤
٩٦	١٢: ٢٢	٦٧١	٢٤: ١٢	٢٨	٢٥: ٤
٦٩٧	١٨: ٢٢	٥٩٩	٢٦: ١٢	٥٩٤, ٩٢	٣٥: ٤
٦٩٧	١٩: ٢٢	٦٧١	٢٧: ١٢	٣٧٧	٣٦: ٤
٦٤٢	٢٦: ٢٢	٦٦٠	٣٠: ١٢	٧١٧, ٥٩٤, ٩٢	٣٩: ٤
٦٩٤, ٥٧١	٢٩: ٢٢	٦٦١, ٥٨٤	٣١: ١٢	٨٨	٤: ٥
٤٨٩	١: ٢٣	٦٨٠		٣٩٣	٥: ٥
٧٠٦	٢: ٢٣		١: ١٣	٦٢٧, ٣٨٨	١٥: ٥
			٢: ١٣	٤١٣	٢٢: ٥
٥٠٤	٤: ٢٣	٥٦٠, ٩٠, ٥٧	٤: ١٣	٣٩٣, ٣٧٧	٢٣: ٥
٦٥٠, ٦٤٩	٧: ٢٣	٥٩٤, ٥٦١		٣٩٥	
٦٤٦, ٦٤٥	١٤: ٢٣		٥: ١٣	٦٠٣, ٣٩٥	٢٤: ٥
٦٥٤			١٦: ١٣	٣٩٥, ٤٧	٢٧: ٥
٦٣٠	١٥: ٢٣	٦٧٩	٢٢: ١٤	٥٩٨	٢٩: ٥
٦٣٠	١٦: ٢٣	٦٢٦	٢٩: ١٤	٩٦	٣٠: ٥
٦٣٠	١٦: ٢٣		١١: ١٥	٧٢١	٣١: ٥
	١٩: ٢٣	٦٢٧	٣: ١٦	٦٥٩	٤: ٦
	٢٣: ٢٣	٣٨٨	١٢: ١٦	٥٧٨, ٩٢, ٤٤	٥: ٦
٦٩٣	١: ٢٤	٦٧٩	١٤: ١٦	٧٣٠	
٦٢٩	٦: ٢٤	٦٠٨	١٨: ١٦	٧٨	١٥: ٦
٧٣١	١٣: ٢٤		٢٢: ١٦	٥٩٢, ٥٧٦	٢٤: ٦
	٢: ٢٥	٦١٥	٢: ١٧	٧٣٢	٢٥: ٦
٦٩٥	٩: ٢٥	٦١٥	٥: ١٧	٥٨٩	٥: ٧
٦٩٥	١٠: ٢٥	٧١٠	١٥: ١٧	٨٤	١٠: ٧
٤٢٩	١٧: ٢٦	٥٧٢	١٦: ١٧	٦٢٩	٢٦: ٧
		٣٩٧	١٥: ١٨	٥٦١, ٥٦٠	٢: ٨

٧٥٠

٢٢ ١٨ : ٨	٦١٦ ٢٤ : ٣٢	١٨ : ٢٦
٤٩١, ٣٦٩ ٤ : ٥	٥٤ ٣٠ : ٣٢,	٦٠٣ ٩ : ٢٧
٤٣٣ ٢٤ : ٨	٣٦ : ٣٢	٣٧ ١ : ٢٨
٩٤ ١٦ : ١٠	٧١٤, ٥٧١ ٤٧ : ٣٢	٥٧ ٩ : ٢٨
٤٢٤ ٢٩ : ١١	١٠ : ٣٢	١٢ : ٢٨
٤٢٦ ١١ : ١٢	١٦ : ٣٢	٤٩٠ ٣٠ : ٢٨
٢٩٠ ٦ : ١٣	٤٨ ٢٣ : ٣٢	٤٠٥ ٣٢ : ٢٨
٦٩١ ١٣ : ١٣	١٧٨, ١٧٤ ٢٦ : ٣٢	٦١٦ ٣٩ : ٢٨
١٤ : ١٣	٣٣٢	٦١٦ ٤٠ : ٢٨
٥٤ ١٧ : ١٣	١٧٦ ٢٧ : ٣٢	٦١٦ ٤٢ : ٢٨
٤٣٣ ٦ : ١٤	٣٦٩ ٢٩ : ٣٢	٢٩٨, ٣٢٧ ٤٣ : ٢٨
٤٣٣ ١٩ : ١٤	٧٣٧ ٥ : ٣٤	١١٤, ٩٩ ٤٩ : ٢٨
٤٣٤ ٢٩ : ١٤	٣٩٩, ٣٩٨ ١٠ : ٣٤	٥٦٢ ٥٦ : ٢٨
١٢٩ ٢٢ : ٢١	٣٩٩ ١١ : ٣٤	٧٤٠, ٥٦٤ ٥٨ : ٢٨
	٣٩٩ ١٢ : ٣٤	٦٩ : ٢٨

الراعت

يشوع

٩٧ ١٢ : ٢	٥٣٣ ٥ : ١	٧١٢ ٦ : ٢٩
٩٧ ٩ : ٣	٩٩ ١٨ : ١	٩٠ ١٨ : ٢٩
٨٩ ٦ : ٤	٤٣١ ٧ : ٣	٤١٣ ٢٨ : ٢٩
	٣٨٧ ١١ : ٣	٦ : ٣٠
	٣٨٧ ١٣ : ٣	٤١٣ ١٢ : ٣٠
	٥٤ ٢ : ٥	٩ ١٥ : ٣٠
	٩٥ ٨ : ٥	١٦ : ٣٠
	٤٣١ ١٣ : ٥	٢٠ : ٣٠
	٤٣٥ ١٤ : ٥	٦٧٩ ١٢ : ٣١
	٧٥٧ ٢٦ : ٦	٧٢٤, ٥٦ ١٧ : ٣١
	٣٩٩ ١٢ : ١٠	٧٢٥, ٥٦ ١٨ : ٣١
	٤٠٠ ١٣ : ١٠	٨٤ ٢٩ : ٣١
	٦٤٤ ١٢ : ٢٢	٦٩٧, ٦٣٢ ٤ : ٣٢
	٦٤٥ ١٦ : ٢٢	٣٥٩, ٤٤٤, ٧٣٢
	٦٤٥ ٢٢ : ٢٢	٥٢٨, ٥٢٦
	٢ : ٢٤	٥٧٠, ٥٦٠
	١٦٤ ٢٧ : ٢٤	٥ : ٣٢

يونان

الملوك الأول (صموئيل I)

٣٩ ٩ : ١	٧٥٧ ٢٦ : ٦	٧٢٤, ٥٦ ١٧ : ٣١
٦٤ ١٦ : ١	٣٩٩ ١٢ : ١٠	٧٢٥, ٥٦ ١٨ : ٣١
٨٧ ١٨ : ١	٤٠٠ ١٣ : ١٠	٨٤ ٢٩ : ٣١
٤٠ ١٣ : ١	٦٤٤ ١٢ : ٢٢	٦٩٧, ٦٣٢ ٤ : ٣٢
٤٤ ٢ : ٢	٦٤٥ ١٦ : ٢٢	٣٥٩, ٤٤٤, ٧٣٢
٧٢٣, ٥٣٣ ٩ : ٢	٦٤٥ ٢٢ : ٢٢	٥٢٨, ٥٢٦
٤٣٨ ١٥ : ٢	٢ : ٢٤	٥٧٠, ٥٦٠
٥٠ ٢٤ : ٢	١٦٤ ٢٧ : ٢٤	٥ : ٣٢
٣٤, ٩١ ٣٥ : ٢		٢٨٧ ٦ : ٣٢

القضاة

٤٣٤ ٦ : ١١	٤٢٥, ٥٣٣ ١ : ٢	٦٤١ ١٦ : ٣٢
٥٨٤ ٢١ : ١٢	٥٨٣ ٢ : ٢	٦٧٢ ١٧ : ٣٢
٤٩ ٧ : ١٤	٤٣٥ ٤ : ٢	٤٤ ١٨ : ٣٢
٥٩٩ ٢٢ : ١٥	٢٨٧ ١١ : ٢	١٣١, ٨٤ ١٩ : ٣٢
٤٩ ٢ : ١٦	٤٣٣ ١٨ : ٢	٨٤ ٢١ : ٣٢
		٨٤ ٢٢ : ٣٢

٧٥١

عزرا			٤٥٤ ٩ ١٧	٤٣٤ ١٣ ١٦
			٩٥ ١٧ ١٧	٤٥٤ ٢٢ ٢٠
٤٣٣	١	١	١ ١٨	٦٤ ٣٤ ٢
نحميا			٤٠٠ ١٩ ١٨	٥٠ ٣٦:٢٠
			٥٨٣ ٢٦:١٨	٤١ ٨:٢٢
			٤٢١ ٩:٢٩	٤٠ ٣١:٢٤
٩٩	٢٨: ٣		٥١٦ ١١:٢٢	١٦٦ ٩:٢٥
٢٨٤	٦: ٩	٤٤٠,٢٩	١٩:٢٢	٧١٤,٩٤ ٢٩:٢٥
	٢٧:١٣	٤١٦	٢٤:٢٢	٩٥ ٣٧:٢٥
استر				٢٢ ١٤:٢٨
			الملوك الرابع (سموئيل II)	
٥٥	١٧: ١	٤١٨	١٥: ٣	٨٧ ٢٣: ٢
	٩. ٥	٩٠	٢٦: ٥	٦٦ ٢٦: ٢
٥٤	٨. ٧	٣٩٠	١٨. ٦	٧٣٣ ٢: ١٤
ايوب			٣٩٩ ٤ ٨	٤٥٣ ١٠: ١٦
			٣٩٩ ٥٠ ٨	٤٦٨ ١٢: ١٦
			٩١ ١٥: ١٠	١٢: ١٨
٥٤٥	١ ١	٨٨	٨: ١٤	٩٠ ١٤: ١٨
٥٤٦	٦ ١	٥٣٨	٩. ١٧	١٦٦ ١٠: ٢١
٥٤٦	٧. ١	١٠٤,٩٩,٩٨	١٦: ١٩	١٦٢ ١٦: ٢١
	١١ ١	٩٠	٢٥ ٢٣	٤٣٣ ١: ٢٣
	١ ٢			٤٣٦,٩٣ ٢: ٢٣
	٢ ٢			٤٣٧ ٣ ٢٣
٤٧	٥ ٢			٤٢١ ١١. ٢٤
٥٥١	٦ ٢	٤٣٤,٩١	١٩: ١٢	
٥٥٤	٨ ٢		٣٩ ١٢	الملوك
٥٧	٥: ٣	٥٤٩	١٣: ٢١	
٢٨	١٣ ٤	٤٠	٣٠ ٢٥	٦: ١
٢٨	١٤ ٤	٧١٨	٩ ٢١	٤٣٧ ٥: ٣
٤٣١	١٦ ٤	٢٨	١١: ٢٨	١٥ ٣
٥٥٤, ٥١١	١٨ ٤	٣٧	٢٥: ٢٩	٧٣٥, ٧٣٤ ٣١: ٤
٥١١, ٤٩٧	١٩ ٤			٤٨ ١٤ ٧
٥٥٤				٤٣٨ ٢٠ ٩
٥٠٠	٦ ٥			٩٨ ٢ ٩
٥٠٠	٧. ٥	٤٣٦	١: ١٥	١٧٨ ٢٩: ١٠
١٩٥	٢٧: ٥	٤٣٦	٢: ١٥	١١: ١١
٥٥٥	٦ ٨		١٨ ١٨	٣٩٠ ٤: ١٣
٥٥٥	٧ ٨		١٤ ٢	٥٩٩ ٣٣: ١٣
٥٥٢	٢٢ ٩	٤٣٦	١٥ ٢	٧ ١٤
٥٥٢	٢٢ ٩	٤٣٦	٢ ٢٤	٢ ٢٦
٥٥٣		٤٢٥	١٦ ٢٦	
٥٥٥, ١ ٢ ٥ ١١				

أخبار الأيام الأول

أخبار الأيام الثاني

٧٥٢

٥٧٢	٣١:١٨	٣٥٣	٦:٣٦	٥٥٥	٦:١١	
٢٨٣	٢:١٩	٩٩	١١:٣٦	٥٥٥	٧:١١	
٢٨٣	٤:١٩		٦:٣٧	٨٨	١١:١١	
	٨:١٩	٨	٢١:٣٧	٩١,٧٥	١٢:١١	
	١٠:١٩	٢٨٤	٢:٣٨	٢٠٤	٩:١٢	
٥٥	٦:٢٢		٦:٣٨	٧٣٣	١٢:١٢	
٤٤,٧٩	٩:٢٤	٩٦	١٣:٣٨		٩:١٣	
٥٠١	١٠:١٤	٢٩٤	٣٣:٣٨	٢٧	٢٠:١٤	
٥٠١	١٠:٢٥	٥٥٤	٥:٤٢	٥١١	١٥:١٥	
٧	١٤:٢٥	٥٥٩,٥٥٤	٦:٤٢	٥١٢	١٦:١٥	
١٦٢	٨:٢٦	٥٥٣	٧:٤٢	٣٧٦	٢٦:٢٠	
١٦٣	٦:٢٨	المزمور			٥٥٢	٦:٢١
١٦١	٩:١٨				٥٥٢	٧:٢١
٤٠	١٠:٢٨	٧١	١٣١:١	٥٥٢	٨:٢١	
	٤:٢٩	٤٢	٢: ٢	٥٥٣	٢١:٢١	
	٩:٢٩	٣٩	٤: ٢	٥٥٢	٢٣:٢١	
	١٠:٢٩	١٤٢,١١٥	٥: ٤	٥٥٢	٢٤:٢١	
١٦٤	٦:٣٣	٢٨٤		٥٥٢	٢٥:٢١	
٥٦٩	٤:٣٣	٣٣	١٥: ٧	٥٥٢	٢٦:٢١	
٧٩	١١:٣٣	١٦٤,١٠٣	٤: ٨	٥٥٤	٥:٢٢	
٥٢٩	١٥:٣٢	٣٨٦		٥١١	١٢:٢٢	
٥٣٤	٢١:٣٢	٥٢٩,٣٨	٥: ٨	٧٢٥	٢١:٢٢	
٥٣٤	١٦:٣٣	٢٦	٦: ٨	٥٦٨	١٣:٢٣	
٨٧	١٧:٣٣	٩٨	٤:١٠	٤٩٧	٣:٢٥	
١٦١	١٥:٣٤	١٠٤	٥:١٠		٦:٢٥	
٧١٩	١٥:٣٥	٤٠	٦:١٠	٧٥	٩:٢٥	
٣٠٤	١٠:٣٦	٤٠	١٤:١٠	٩١	٦:٢٧	
١٧	٢١:٣٧	٤٠	٦:١١	٥٥٣,٧٤٠	١٢:٢٨	
١٠٤	٩:٣٩		٦:١٢	٧٣٤		
٦٦	٣:٤١	٣٤٩	١٦:١٣	٥٤	٢٦:٣٠	
٥٠٤	٨:٤٤	٧١٩	٨:١٥	٦٧٥	٢٧:٣١	
٤٩٠	١٠:٤٤	٢٤	١٢:١٦	١٦٦	١:٣٢	
٣٦٩	٣:٤٥		٨:١٦	٤١	١٦:٣٢	
٤٢	٣:٤٨	١٦٤	٢٢:١٦	٥٥٧	١٤:٢٣	
٥٣٣,٢٧	١٣:٤٨	٤٩١	٢:١٧	٥٥٧	١٥:٢٣	
٦٧٥	٥:٤٩	٣٦٩	٩:١٣	٥٥٧	٢٣:٢٣	
٦٠٢	٧:٤٩	١٦٧	١١:١٧	٥٥٧	٢٩:٢٣	
٦٠٢	٨:٤٩		١٢:١٧	٥٥٧	٢٠:٢٤	
٦٠٢	٩:٤٩	٤٥٣	٢٥:١٧	٥٥٨,٥٢٩	٢١:٢٤	
٦٤	٦:٥٥	٤١٤	٨:١٨	٥٥٨	٢٢:٢٤	
٤٩	٦:٥٦	٥٧٠	١٠:١٨	٥٥٧	٢٤:٢٤	
			١١:١٨	٥٥٨	١١:٢٥	
			١٢:١٨			

٧٥٢

٢٥٨ ٥:١٤٨

٢٥٨ ٦:١٤٨

الأمثال

١٢ ٦: ١

٦١٧ ٩: ١

٧٢٢ ٤: ٢

٥ ١٣: ٢

٧٢٩ ١٥: ٢

٥٦٩ ١٩: ٢

٩٥ ٢٢: ٢

٧٩ ٣١: ٢

٥٠٧ ١٥: ٤

٩٦ ٢٢: ٤

٧٢٧ ٩: ٥

٤٦٧ ١٧: ٥

٢٢: ٦

٥٠٠ ٢٣: ٦

١٥ ١: ٧

١٥ ٢: ٧

١٥ ٣: ٧

١٥ ٤: ٧

١٥ ٥: ٧

١٥ ٦: ٧

١٥ ٧: ٧

١٥ ٨: ٧

١٥ ٩: ٧

١٥ ١٠: ٧

١٥ ١١: ٧

١٥ ١٢: ٧

١٥ ١٣: ٧

١٥ ١٤: ٧

١٥ ١٥: ٧

١٥ ١٦: ٧

١٥ ١٧: ٧

١٥ ١٨: ٧

١٥ ١٩: ٧

١٥ ٢٠: ٧

١٥ ٢١: ٧

٥ ٤: ٨

٧٢٩ ١: ٨

٩٥ ٢٥: ٨

٨٩ ٢٦:١٠١

٢٥٢ ١٩:١٠٢

١٦٤ ٢٤:١٠٢

٢٥٧ ٢:١٠٢

٢٨٦,٢٥٢ ٢:١٠٢

٢٨٦ ٤:١٠٢

٥٢٠ ١١:١٠٢

١٢٩ ١٣:١٠٢

٥٦٩ ٢٤:١٠٢

١١٢ ٤:١٠٢

٥:١٠٤

١٦٤ ١٦:١٠٤

٤٥٢ ٢٠:١٠٤

٥٦٩ ٢٤:١٠٤

٧٢٢,٩٤ ٢٢:١٠٥

٢٠٠ ٢٥:١٠٥

٤٢ ٢:١١١

٢٩ ٩:١١٢

٤٥١ ١٨:١١٤

٧٢٥ ٦:١١٧

٤٧٩ ١٩:١١٧

٤٢ ٨٩:١١٨

١٨ ١٢٦:١١٨

٢ ١٤٤:١١٨

٢٩ ١:١٢٢

٤٥١ ١٨:١١٤

٧٢٥ ٦:١١٧

٤٧٩ ١٩:١١٧

٤٢ ٨٩:١١٨

١٢٦:١١٨

١٤٤:١١٨

٢٩ ١:١٢٢

٥٦٨ ٦:١٢٤

١٠٢ ٥:١٢٨

٦٤ ٢٤:١٢٨

٤ ٨:١٤٢

٢:١٤٤

٤:١٤٤

٤٧ ٥:١٤٤

٩:١٤٥

١٦:١٤٥

٤٧ ١٨:١٤٥

٤٥٢ ١٨:١٤٧

٢٥٨ ١:١٤٨

٢٤ ٥:٥٧

٢٦٨ ٤:٥٩

٢٩٤ ١٢:٦١

١٤١ ٢:٦٥

١٧٨,١٧٤ ٥:٦٧

٤٥٠ ٢٩:٦٩

٢٢ ٢٠:٧٢

٥٢٥ ١١:٧٢

٥٢٥ ١٢:٧٢

٥٢٥ ١٣:٧٢

٥٢٥ ١٦:٧٢

٥٢٥ ١٧:٧٢

٥٢٥ ١٨:٧٢

٤٧ ٢٨:٧٢

٢٦٩ ١٧:٧٦

٢٦٩ ٢٣:٧٧

٤٧٩,٤٥٠ ٢٣:٧٧

٤٥٠ ٢٤:٧٧

٩٢,٤٨٦ ٢٩:٧٨

٦٢ ٤٠:٧٨

٤٨٥ ٦:٨١

٤٢ ٧:٨١

٧٢١ ٢:٨٨

٤١١ ١٢:٨٩

١٧٧ ١٥:٨٨

٤٨ ٢٠:٨٩

٧٢٥ ٢:٩٠

٧٢٥ ٤:٩٠

٧٢٥ ٥:٩٠

٧٢٥ ٦:٩٠

٧٢٦ ٧:٩٠

٧٢٦ ٨:٩٠

٢٧٦ ١٤:٩٠

٥٢٤ ١٥:٩٠

٤٩٠ ٢:٩٢

٤٩ ٢:٩٢

٥٢٦ ٦:٩٢

٥٢٦ ٧:٩٢

٥٢٦ ٨:٩٢

٥٢٦ ١٠:٩٢

٥٢٨ ١٠:٩٢

٢٨٤,٢٤ ٧:١٠١

٤٤٠٠٤٣٠	٨: ٦	١٣: ٤	٤٦٨	٢٣: ٩		
٣٦١	١٢: ٦	٧١٠٣٢	١٧: ٤	٤٦٨	٢٤: ٩	
	١: ٨	٧٢٩٠١٠	١: ٥	٦٤٩	١٧: ١١	
٥٤٥	١٠: ٨	٧١	١٧: ٧	٩١	٢١: ١٢	
٧٤١	٢: ٩	٧٤٠١٠	٢٥: ٧	١٥٦	١٥: ١٤	
٥٨٣	٤: ١٠	٥٠٠	٣٠: ٧	٦٨١	١٧: ١٥	
٤٥٠	٦: ١٠	٥٦٨	٤: ٨	٥٠٧	٤: ١٦	
٤٩٥	٦: ١١	٥٥٠	١٤: ١٩	٨٠	١٦: ١٧	
٤٩٥	٧: ١١	٩١	٢: ٢٠	٤٩٨	٣: ١٩	
٤٩٥	٨: ١٠		١٠: ١٠	٧٧	٢: ١٩	
٤٩٦	٩: ١١	٤٤٩	٢٠: ١٠	٤٩٨	٣: ١٩	
٦٧	٣: ١٢	٧٧	١٥: ١٥	٧٧	٢٥: ٢١	
٤٥٣	٣: ١٣	٦٠٥	١١: ١٢	٧٧	٢٦: ٢١	
٣٦١	١٠: ١٣			٥	١٧: ٢٢	
٣٦١	١٣: ١٣	نشيد الاناشيد			١٦٢	٢٣: ٢٣
٤٥٠	٨: ١٤				٦٦	١٣: ٢٤
٤٧٣	١٣: ١٧	٧٢٧٠٦٠٣	٣: ١		٦٦	١٤: ٢٤
١١٤	١: ١٩		٤: ١		١٣	١١: ٢٥
٩٣	٣: ١٩	٤٤٩	٢٥: ١		٧١	١٦: ٢٥
٤٨٨	٦: ١٩	٤٢٩	١٥: ٢			٧: ٢٥
	٣: ٢٠	٧٢١	٢: ٥		٦٦	٢٦: ٢٥
٤٥٩	١٨: ٢٣				٣٣	١: ٢٧
٩٦	١٦: ٢٤	اشعيا			٩٣	١١: ٢٩
٣٦٢	١٧: ٢٤				٦٠٤	١٢: ٣٠
٣٦٢	١٨: ٢٤	٣٠	١: ١		٦٠٤	١٣: ٣٠
٣٦٢	١٩: ٢٤	٥٩٩	١١: ١		٧٨	٣: ٣١
٣٦٢	٢٠: ٢٤	٩٩	١٥: ١		٤٨٦	١٠: ٣١
٣٦٢	٢٣: ٢٤	٦٠٣	١٩: ١		الجامعة	
	١: ٢٥	٦٦	٢٠: ١			
٤٧٩	٢: ٢٦	١٠٤٠٥٥	٣: ٢		٣٥٧	٤: ١
٤٤	٥: ٢٦	٥٧	٥: ٢		٣٧٠	٩: ١
٥١٢٠٥١١	١٠: ٢٦	٣٠٠٠٣٣	٦: ٢		٢٩	١٦: ١
٥٥	٢١: ٢٦	٨٩	٣: ٣		٩٢	٧: ٢
٦٠٤٠٤٨٦	٧: ٢٨	٤٨٦	٢١: ٣		٢٨٧	١٢: ٢
٤٨٦	٨: ٢٨	١٣٠	٢٦: ٣٢		١٤٥	١٥: ٢
٤٦	١٣: ٢٨	٧٢	٢: ٥		٥٧٠	١١: ٣
٣٦٠	١١: ٢٩	٤٥٣	٦: ٥		٣٥٨٠٣٥٩	١٤: ٣
	١٣: ٢٩	٢٩	٣: ٥		٣٥٩	١٥: ٣
٣٠٠	١٤: ٢٩	٤٧٧٠٤٤٠	١ ٦		٤٢	١٩: ٣
٣٦٣	٦: ٣٠	٤٧٧٠٩٧	٢ ٦		٤٢	٢١: ٣
٣٦٣	١٩: ٣٠	٧٢٩٠١٦١٠٤٨	٣ ٦		١٥٩	٢: ٤
٩٧	٢٠: ٣٠	٤٦	٧: ٦			

Yoo

	٨: ١	٣٦٥	٦: ٥١	٣٦٦	٣: ٣٠
٤٢٨	١١: ١	٣٦٥	١٤: ٥١	١٠٤	٢٧: ٣٠
٤٢٨, ٣٧٤	١٢: ١	٣٦٥	١٦: ٥١	٤١	٢: ٣١
٦٨١	٥: ٢	١-٣	١: ٥٣		٦: ٣١
٧١٢	٦: ٢	٣٦٥	١٠: ٥٤	٤٠	١٠: ٣٣
٧٠٧	٨: ٢	٦٦, ٣٣	١: ٥٥	٣٦٤	٢: ٣٤
٣٠٤	١٣: ٢	٦٦	٢: ٥٥	٣٦٤	٣: ٣٤
٦٨٠, ١٠٢	٣١: ٢	٥٤٢	٨: ٥٥	٣٦٤	٤: ٣٤
٤١٤	٧١: ٢	٥٥٢	٩: ٥٥	٣٦٤	٥: ٣٤
٧٧	١٤: ٣	٤٥٠	١٢: ٥٥	٤٥٤	١٧: ٣٤
٩١	١٥: ٣	٧٩	١٥: ٥٧	٧٤١, ٢٧	٥: ٣٤
٨٧	١٦: ٤	٤٩	١٧: ٥٧	٣٦٨	١: ٣٦
١٠٤	١٩: ٤	٥٧	٢: ٥٨	٩٥	٩: ٣٨
٧٣٣	٢٢: ٤	٧٢٧	٨: ٥٨	٥٢	٦: ٤٠
٣٦٨	٢٣: ٤		١٤: ٥٨	٩٣	١٣: ٤٠
٦١١	٣: ٥	٧٢٣	٢: ٥٩	٥١١, ٤٩٧	١٥: ٤٠
٦٩٣	٧: ٥	٣٦٥	١٦: ٦٠	٥٠٧, ١٣٢	١٨: ٤٠
٤٨٦	٨: ٥	٣٦٥	٢٠: ٦٠	٤٤٧	٢٢: ٤٠
٤٨٦	١٠: ٥	٧٣١, ٣٦٦	٧: ٦٤	١٣٢	٢٥: ٤٠
٦٠٠, ٥٢١	١٢: ٥	٣٦٦, ٤٩	٩: ٦٤	٣٣٢	٢٦: ٤٠
٦٠٠	٩: ٧	٣٦٦, ٦٤	١٠: ٦٣	٧٢٥	١٠: ٤١
٦٠٠, ٨٥	١٠: ٧	١٠٤	١٥: ٦٣	٤٨١	١٤: ٤٢
٩٩	١٦: ٧	٣٦٦	١٨: ٦٣	٢٧	٢٠: ٤٢
٥٩٩	٢٢: ٧	٣٦٦	١٩: ٦٣	٧٢٥	٢: ٤٣
٥٩٩	٢٣: ٧	٣٦٦	٨: ٦٤	٥٠٩	٧: ٤٣
٨٤	١٩: ٨	٣٦٦	١: ٦٥	١٣٦	٦: ٤٤
٤٨٦	١: ٩	٣٦٦	٨: ٦٥	٢٣	١٣: ٤٤
٧٤٠	٢٢: ٩	٣٦٦	١٣: ٦٥	٩٢	١٩: ٤٤
٧٤٠	٢٣: ٩	٣٦٦	١٥: ٦٥	٣٨٦	٧: ٤٥
	٦: ١٠	٣٦٦	١٦: ٦٥		١٢: ٤٥
١١٥	١٢: ١٠	٣٦٦	١٧: ٦٥	٤٥١, ٤٠٧	١٩: ٤٥
٨٨٢-٧٠	عطيق	٣٦٦	١٨: ٦٥	٥٦٣	
٧٢٠, ١١٥	٢: ١٢	٣٦٦	١٩: ٦٥	٥٤	١٥: ٤٧
١٦١	١٦: ١٢	١٠٣, ٣٦	١: ٦٦	٤٨٩	٤: ٤٨
٩٤, ٤١	١: ١٥	٦٠٤	١٧: ٦٦	٣٨٦	١٣: ٤٨
٧٠٧	١٣: ١٦	٣٦٧	٢٢: ٦٦	٣٨٦	١٧: ٤٨
	١٩: ١٦			٧١١	٤: ٤٩
١٠٤	٤: ١٧			٤٨٨	٤: ٥٠
٣٥	١٢: ١٧			٤٤	١: ٥١
٤٠٨	٨: ٢٠	٣٩١	٥: ١	٤٤	٢: ٥١
٤٠٨	٩: ٢٠	٣٩١	٦: ١	٣٦٥	٣: ٥١
			٧: ١	٣٦٥	٤: ٥١
				٣٦٥	٥: ٥١

ارميا

271	12	1	272, 273	9	1	717	12	21
272, 271	13	1	274			8	9	23
27	17	1	271, 112	1	1	728	22	23
281	19	1	273	11	1	701	29	23
279	20	1	270, 272	12	1	77	27	23
27	2	12	22	13	1	218	22	29
77	7	17	272, 273	12	1	218	23	29
12	2	17	270, 277	10	1	87	7	3
782	7	2	272, 27	17	1	13	11	3
718	22	2	274			102	2	31
10	21		277	18	1	708	22	31
221	1	12	278	17	1	708	20	31
22	8	31	279	19	1	21	12	32
778	7	32	279	20	1	029	19	32
778	8	32	277, 279	21	1	007	20	32
02	17	32	279			93	17	38
220, 221	1	37	279, 27	22	1	98	12	39
220, 221	1	2	279, 107	27	1	29	1	20
23	3	2	28			29	3	20
22, 22	2	23	22, 277, 270	27	1	29	2	20
	7	23	88			29	0	20
103	2	22	281	28	1	07	22	27
02	2	2		2	2	21	11	28

دانیال

۴۳۱	۴: ۲	۴۳۵	۱۲: ۳	۴۷۳	۲۵	۵۱
۴۳۸	۱۸: ۲	۴۴۵	۲۳: ۳			
۲۸۶	۲۲: ۶	۴۴۵	۱: ۴	(مرثی ارمیا (ایکا)		
۴۳۹, ۴۲۷	۱: ۷	۴۴۵	۴: ۴			
۴۳۹	۱۲: ۷	۴۴۵	۹: ۴			
۴۳۹	۱۵: ۷	۴۴۵	۱: ۵	۶۸۵	۹: ۱	
۴۲۷	۱۶: ۷	۴۴۴	۳: ۸	۴۰۵, ۳۹۱	۹: ۲	
۴۲۷	۱: ۸	۴۴۵	۷: ۸		۱۶: ۴	
۴۳۰	۱۳: ۸	۴۴۵	۸: ۸	۳۹, ۳۶	۱۹: ۵	
۴۳۱	۱۶: ۸	۵۳۸	۱۲: ۸	حزقیال		
۴۳۹	۲۷: ۸	۶۵۷	۱۶: ۸			
۴۲۶	۲۱: ۹	۵۲۳	۹: ۹			
۳۹۷	۶: ۱۰	۴۸۰	۱: ۱۰	۴۷۵, ۴۵۰	۱: ۱	
۴۱۸	۸: ۱۰	۴۸۱	۸: ۱۰	۴۷۹		
۴۱۸	۹: ۱۰	۴۷۲	۹: ۱۰	۴۷۹, ۴۲۱	۳: ۱	
۱۹۴	۷: ۱۲	۴۷۱	۱۱: ۱۰	۳۷۴	۴: ۱	
				۴۶۲, ۴۶۱	۵: ۱	

حزقیال

473 297.118 V. 1

٤٢٧	١ :	٤	میخا	٤٤٧، ٤٢١	٢ :	١	هوش
٤٢٧	٢٠ :	٤		٤٨٩	٨ :	٢	
٤٣٠	٥ :	٤	٣ :	١			
١٠٤، ٩٨	١٠ :	٤	٣٦٨	٣٤ :	٢		
١١٢	٩ :	٥	٣٠	١١ :	٤		
١٦٧	١١ :	٥	٣٥٣	١٩ :	٥		
٤٣٨، ٢٩٧	١ :	٦	٦٨٠	٣ :	٦		
٥٤٧							
٤٢٨	٢ :	٦	نوم	١٢	١١ :	١٢	
٤٢٨	٣ :	٦					
٤٢٨	٤ :	٦	١٢٩	٢ :	١		یوئیل
٥٤٨، ٤٢٨	٥ :	٦					
٤٢٨	٦ :	٦	حقوق	٣٦٨	١٠ :	٢	
٤٢٨	٧ :	٦		٤٥٤	١١ :	٢	
٤٢٩، ٤٢٩	٧ :	١١	٥٣٠	١٢ :	١		
٤٤٧			١١١، ٣٠	١٣ :	١		
٤٢٩	٨ :	١١	٥٣٠	١٤ :	١		
٤٤٧	١٣ :	١١	٥٣٠	١٥ :	١		
٦٢، ٤٢	٤ :	١٤	١٧٦	٦ :	٢		
٥٤	٥ :	١٤	١٦١	٣ :	٣		
١٥١	٩ :	١٤	٣٦٩	٨ :	٣		
٣٩	١٠ :	١٤	١٦٦	١٦ :	٣		
ملاخی			صفیا				عاموس
٦٦٧	٨ :	١	صجای	٤٤٩	٩ :	٢	
٥٥٠	٩ :	١		٤٠٨	٨ :	٣	
٨٥	١١ :	١	٤٢٥	١٣ :	١		
٦٦٧	١٢ :	١	٣٦٨	٧ :	٢		
٣٩	٦ :	٣	٣٦٨	٨ :	٢		
٥٣٦	١٣ :	٣	زکریا				
٥٣٦	١٤ :	٣					
٥٣٦	١٥ :	٣					
٥٣٦	١٦ :	٣	٥٢٩	١ :	٣		
٥٣٦، ١٢٩	١٧ :	٣	٥٢٩	٢ :	٣		
٥٣٦	١٨ :	٣					
							یونان
							٤٥٤ ١١ : ٢

فهرست الكتب الدينية عدا العهد العتيق

[illegible]

٧١٩	١:١٤٩	١٧٥, ١٧٤	ب: ١٢	٦٦٢	٨: ٢
٤٧٣	ب: ١٥١	٤٧٨, ٢٩٢		٦٦٢	٧: ٢
	صوده زره	٧٣, ٧٣, ٧	١: ١٣	٦٢٣	٧: ٤ حولين
٥٢٧	١: ٢	٥٤٥, ٤٧٦		٢٨٧	١: ٢ سنهين
٥٣٠	ب: ٢	٤٧٨	ب: ١٢	٦٦٩	٨: ٥ زعيم
٧٠١	ب: ٢٠	١٧٩, ٨٠	١: ١٤	٥٢٧	٧: ١ سوطا
٣٧١	ب: ٥٤	٣٧٩, ٧٠	ب: ١٤	٦٦٠	٤: ٣ مروت
٣٤	ب: ١٨	٤١	١: ١٥	٦٨٢	٣: ٣ يوما
١٧٩	ب: ٦٠	٨٧	١: ١٢ حولين		
	١: ٤٩	٣٨٢	١: ٦٠		
٦٢٢	١: ٥٦	٦١٧	١: ٧٧		
	ب: ٩٤	٤٤٨	١: ٩٠		
٥٢٧	١: ١١٨	٦٢٤	ب: ١٣٦	٥٤٨, ٥٥٣	١: ١٦
	١: ١١٩	٥٧٧	١: ١٤٢	٥٥٣	ب: ١٦
٦٤٦	ب: ٢١			٧٢٧	١: ١٧
٧٠١	ب: ٣٠			٦٦	١: ٢٢
٥٢٧	١: ٣١			٦٥٦	١: ٢٥
٥٧٧	ب: ٣٩	٣٨٢, ١: ١٢٠		٣٨٠	١١: ١٦
	١: ٤٠	٧٣٤	٢١	٥٨	ب: ٣١
١٥٣	١: ٧١	٤٤٧	ب: ٢٥	٥٠٩, ١٤٣, ١٢٣, ٧٣, ٦٥	
٦٨٤	ب: ٤	٣٧٠	١: ٢١	٥٣١	ب: ٣٢
٦٥٤	١: ١٥	٢٨٧	ب: ٣٨ سنهين	٥٢٧	ب: ٣٨
٦٨٤	١: ٦١	٦٠١	: ٥٦	٥٢٧	١: ٥٠
٤٣٦	١: ٧	٣٧٠	١: ٩٧	٥٢٧	١: ٨٧
١٥٣	ب: ١٩	٦٠٩	ب: ٩٩	٥٢٧	١: ٥٥
٧٢٩	ب: ٢٠	١٥٢	١: ٣٨ سوطا	٣١	١: ٧
٦٤٩	ب: ٦٢		ب: ٤٢ سوكا	٥٣١	٥: ٩
٥٠٩	١: ٧١	٢١	١: ٢٠ شيت	٦٦٢	ب: ١٠
٣٨٤	ب: ١٠٣	٤٠٤	ب: ٣٠	٩٦	١: ١٨
٤٨٨	٢٩ يوما	٧٣٥	١: ٣١	٦٢٤	١: ٢٢
١٥٣	ب: ٣٩	٥٢٧	١: ٥٥	١٤٢, ١٤٣	ب: ٣٣
٥٧١	ب: ٦٧		١: ٦٧	٤٢٧	ب: ٥٥
٤٣٦	ب: ٧٣	٦٠٥	ب: ٨٧	٤٠١	ب: ٥٧
	التمود البروشلي	٥٥٩	ب: ٨٥	٧٢٩	١: ٦٢
٤٨٧	: كتيوت	٥٥٠	ب: ١١٩	٤٤٨	١: ٢
		٣٨٤	١: ١٤٦	٧١٨	ب: ٣٠
				٤٠٤	ب: ٣٠
				٧٢, ٧	ب: ١١
				٣٧٦	١: ١٢

٧٠٣ ، ٨٠	براشيت ربه ١٠٣٠٣ ، ٢٠٢٨٤ ، ٣٠٣٧٥ ، ٤
٢٨٩ ، ٨٥	٣٧٨ ، ٣٨ ، ٥ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٩ ، ٣٧٠ ، ٤٩٥
٤٨٨ ، ٩٩ ، ٩٨	١٦٦ ، ٢٩٤ ، ٢٩ ، ٣٥٤ ، ١٢ ، ٢٨٧ ، ١٣
يشوده هتوره	٣٨١ ، ١٥ ، ٣٨٤ ، ١٦ ، ٣٨٤ ، ١٧ ، ٤٤ ، ٤٠١
٣٩٨ ٦ ، ٥ : ٧	٤٤٢ ، ٧٣٨ ، ٤١٣ ، ٤٨ ، ٤٢٤ ، ٥٠ ، ٢٨٨
فصول الرى الهز ٣ ، ٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٧٤	٥١ ، ٢٨٧ ، ٤٩٥ ، ٥٦ ، ٣٨٤ ، ٦٣ ، ٤١٩ ، ٦٥
١٧٧ ، ١٨	٤٦٣ ، ٦٧ ، ٥٢٧
٤٠٤ ، ٣٨	٦٨ ، ١٣٥
الفصول الثانية ٤ ، ٦٠٩	٧٨ ، ٢٨٩

فهرست الكتب المذكورة في الكتاب (الكتب المذكورة بين القوسين ذكرت من قبلنا في الحاشية)

- رسالة الابعاد ٣٤٨	- ر السياسة لأرسطو (٥٠٥)
- أبوت ١٥٧	- شرح الابوت (الآباء) ٤٨٧ ، ٦٨٨ ، ٧٣٠
- (أنعلاق نفو ماعيا ٦٥٢ ، ٧٠١)	- شرح المشنة ١٠ ، ٩٢ ، ١٦٥ ، ٣٧٣ ، ٣٩٠
- كتاب الأرملة ٦٥٠	٣٩٨ ، ٦٠٩ ، ٦٣٠
- الاسطماخس : ٥٨٨	- الشراء والأحكام ٦٠٨
- أعضاء الحيوان لأرسطو ٥٠٥	- (الطبيعة لأرسطو ٣١٣)
- كتاب البنور ٦٢٥ ، ٦٢٩	- كتاب طسطم ٥٨٨ ، ٦١٨ ، ٦٣٩ ، ٦٦٦
- براشيت ربه ١٧٥ ، ٢٨٤ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩	- كتاب الطهارة ٦٨٠
٢٩٤ ، ٣٧١ ، ٥٧٢ ، ٤٠١ ، ٧٣٨	- طيسلاؤس ٣٠٧
- كتاب البيوع ٦٤٧	- العبادة ٦٠٨
- التلمود ٢٠ ، ١٠٦ ، ١٥٥ ، ١٨٠ ، ٣٧٠ ، ٥٤٨	- رسالة العقل للفارفى ٣٢١
- مقالة فى التدبير ٥١٩	- العقوبات ٦٠٧
- حججه ٧٥ ، ٤٧٨	- غامرا يوما ٦٥٦
- كتاب الحول ١٩٩	- غمرا السبت ٥٥٠
- (الخطابة ٧٠١)	- (الفزيقا علم الطبيعة) لأرسطو ٣٣٤
- كتاب درج الفلك ٥٨٨	- فصول الرى الهز ١٥١ ، ٣٥٢
- دلالة الحائرين ٦ ، ٢٢٨ ، ٤٥٥ ، ٤٥٥ ، ٧٤٢	- الفلاحة النبطية ٥٨٠ ، ٥٨٥ ، ٥٩١ ، ٦١٥ ، ٦٢٢
- الذرارى ٦٠٧	٦٢٣ ، ٦٣٦
- كتاب السرب ٥٨٨	- القرائن ٦٠٩ ، ٦٦٤
- سفرا ٦٠٣ ، ٦٨٤	- (القرآن الكريم ٧ ، ٥٥٠)
- السماء ٢٩٢ (٣٢٩)	- القضاة ٦٠٧ ، ٦٤٥ ، ٦٤٧ ، ٦٥٨
- السماء والعالم ٣١٣	- كتاب القوى الطبيعية ٢١٤
- السماع : ١٩٨ ، ٢٦٨ ، ٣٠٧ ، ٣١٣ ، ٣٣٠ ، ٤٩٢ ، ٥٨١	- ما بعد الطبيعة ١٧٢ ، ٢٦٨ ، ٢٢٩
- سنن عبادة الصنم ٦٠٦ ، ٦١٢	- لى مبادئ الكل ٢٧٩
- سنن أصول التوراة ٦٠٦ ، ٦١٠	- (متافزيق ارسطو ٢٦٧)
- سنن الاراء (قوانين المعرفة) ٦٠٧ ، ٦٢٥	- كتاب المجسطى ٣٤٤ ، ٣٤٦

- .. نجمة غير المختار ٦٠٨ ، ٦٥٥
 - مدرش الجامعة ٢٨٧ ، ٣٧١
 - مدرش حزيت ٣٩٤
 - المدرش ٣٨٣ ، ٥٣٨
 - المدرشوت (التأويلات) ١٠٦ ، ١٧٧ ، ١٤٤ ، ٢٧٩ - الموجودات المتغيرة ٢٢١
 - ٢٨٤ ، ٢٩٦ ، ٣٥٥ ، ٣٩٤ ، ٤٢٦ ، ٦٨٧ - كتاب النساء ٦٨٢
 - مدوت ونجد (مقالتان في المشنة) ٦٨٢ - نيقوماخيا ٥٣٤
 - المشنة ٢٠ ، ١٦٥ ، ٣٧٠ ، ٤٧٥ ، ٥٢٧ ، ٥٤٨ - نواميس الصابئة ٥٨٨
- مشنة التوراة (الفقه أو التأليف الكبير)
 ١٢ ، ٥١ ، ٩٢ ، ٣٨٨ ، ٣٩٠ ، ٣٩٦ ، ٩٧
 ٤٤٣ ، ٥٦١ ، ٥٧٨ ، ٥٨٤ ، ٦٥٢
 - كتاب المظالم ٦٣١
 - الموجودات المتغيرة ٢٢١
 - كتاب النساء ٦٨٢
 - نيقوماخيا ٥٣٤
 - نواميس الصابئة ٥٨٨

فهرس الكلمات أو المصطلحات المهمة

- الإحسان ٧٣١
 الإختبار ٥٦٠ ، ٥٥٩
 ادل ١٥٠ ، ١٤٩
 الإسم الأعظم ١٥٩ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٥٦ ، ١٦٠
 أصول الدين ٧١٦
 أكل ٦٥
 الألهيات ٧٤ ، ٧١٦
 الأمثال ١٣ ، ١٤ ، ١٧
 امرأة (أشه) ٣٢
 الألهيات ٧٤ ، ٧١٦
 الأمثال ١٣ ، ١٤ ، ١٧
 امرأة (أشه) ٣٢
 حامل الإمكان
 انتصاب (نصب ، نصب) ٤٢
 ايسار ١٢
 (برهان التطبيق ٢٣٣)
 (برهان السلمي ٢٣٣ ، ٢٣٦)
 (برهان الموازنة ٢٣٣ ، ٢٣٤)
 لا يلزم عن البسيط الأيسر واحد ٣٣٩
 [التأويلات (الدرشوت) ١٠ ، ١١ ، ٦٥٣]
 [التعاليم ٣ ، ٢٧٩ ، ٢٨١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٣٢٩]
 [٣٤٩]
 التغير ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣
 تقدم ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧
 جاء (بأ) ٥٣
 الجسم الخامس ١٨٩ ، ١٩١ ، ٢٦٨ ، ٢٧٧
 الجسم السادس ٢٧٠
 الجسم السابع ٢٧٠
 حناح ٩٦
 جلوس (بشيء) ٣٩
 حدوث العالم ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ٣١٤ ، ٢٢١ ، ٢٢٠ ، ٢١٩ ، ٢١٧ ، ٢١٦ ، ٢١٥
 ٢٦٩ ، ٢٧٨ ، ٢٩٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦
 ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣٣٠ ، ٣٣٨ ، ٣٤٤ ، ٣٥٠
- (الحال ٢٤٨)
 (الحركة ٢٤٤)
 (الحركة الوضعية ٢٤٧ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣)
 حزي (خزء) ٢٨ ، ٣٢ ، ٩٨ ، ٤٢٧
 الحكمة (حكمه) ٧٣٣
 حكم (مشفط) ٧٣٢
 حياة العالم ١٩٣
 حتى ٩٥
 الخروج (الصياح) ٥٤ ، ٥٥
 [رأى (راه) ٢٨ ، ٢٩ ، ٩٨ ، ٤٢٧]
 رجل ٣٢ ، ٦١
 وكب ١٧٤ ، ١٧٨
 روح ٩٢ ، ٩٣
 سماع ٩٨
 (سبل السلب ٢٣٣)
 (سبل العدول ٢٣٣)
 السيرة (الجليك) ٥٦
 الشكل (تمونه) ٢٧ ، ٢٨
 صخرة (صور) ٥٤٠
 صعد (عله) ٣٧
 صناعة المنطق ٧١٦
 (الله صورة العالم ١٧١ ، ١٧٤)
 صورة (سلم) ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٢٥
 ٤٥ ، ٦٣ ، ٨٥
 صفة (توار) ٢٢
 صوت الرب ٣٩٥
 الصورة الأول ٢١٧

- الصورة الطبيعية ١٧٢
الصورة ٢٣٢
طريق التمانع ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤
طريق التناير ٢٢١ ، ٢٢٢
عالم صغير ١٩٣
عبر ٥٠ ، ٥١ ، ٥٣
العدالة (صدقة) ٧٣١ ، ٧٣٢
العدم ٤٥ ، ٢١٥ ، ٣٥ ، ٣٦
العدم الصرف ٢٣٨
العقل ٢٠١
العقل والمعقول والمائل شيء واحد ١٦٨
العقل بالفعل ١٦٨ ، ١٧٠
العقل بالقوة ١٦٨
العقل المفارق ١٦٩
العقل الميولاني ١٦٩ ، ١٩٢
العلم الإلهي ٧ ، ١٠ ، ٤٥ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ٧٩ ، مجد الله ١٦٠ ، ١٦١
العلم الطبيعي ٧ ، ١٠ ، ٤٥ ، ٧٦ ، ١٣٢ ، ١٧١ ، مركز الأرض ٤٧
١٨٥ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٣٠١ ، ٣٢٦ ، ٣٤٥ ، مس (نوح) ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧
٣٤٨ ، ٥٠٥
العلوم الرياضية ٧١٦
علو ٤٨ ، ٤٩
الغاية ، غاية الغايات ١٧٣ ، ١٧٤
غضب (عصب) ٦٤
غوامض التوراة ٨٠ ، ٨٢ ، ١٧٩ ، ٣٩٦ ، ٤٥٩ ، ٥٤٨
٧٠٧
الفاعل ١٧٠ ، ١٧٤
الفلسفة الأولى ٢٣٧ ، ٢٤١ ، ٢٨٠
الفلك التاسع ٤٧
الفلك المدر ١٨٩
قدم العالم ١٨٣ ، ١٨٤ ، ٢١٤ ، ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، (النفس الحيوانية ٢٤٥)
٢٢٠ ، ٢٢٨ ، ٢٣١ ، ٢٧٥ ، ٣٠١ ، ٣٠٤ ، الخيفة (تهنيت) ٢٧ ، ٢٨
٣٠٦ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١٦ ، ٣٢٢ ، الخيفة (توار) ٢٢ ، ٢٣
٣٢٤ ، ٣٣٦ ، ٣٥٠ ، ٣٥٣ ، ٣٥٦ ، ٣٨٨ ، ٥٠٥ ، هيه (جذر بحره) ١٥٨
٥٠٦ ، ٥٢٣ ، ٥٧٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ، ٦٠١ ، الواجب لذاته (٢٣٢ ، ٢٤٠ ، ٢٦٠) ٢٦١ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦
٢٦٦ ، ٢٧٣
قرب ٤٥ ، ٤٦
قصة الأمر = عالم الأمر (معصه مركبه) ٧ ، ٧٤ ، ٧٩
٨١ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٣٧٣ ، ٣٧٣ ، ٣٨١ ، ٤٥٩
٥٠٩ ، ٥٨٨
الخلق (معه بارشيت)
٧ ، ١٠ ، ٤٥ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٣٧٣ ، ٥٨٨ ، ٥٠٩ ، ٣٨١ ، ٤٥٩ ، ٣٧٣ ، ٣٩٨ ، ١٥٠ ، ١٤٩ ، يهو ١٤٩ ، ١٥٠ ، ٣٩٨
- قلب ٩٠
القوة الانفعالية ٢٣١
القوة الفعلية ٢٣١
القوة الناطقة ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥
(القول الشارح ٢٣٢)
قومة وقيام (قيمه) ٤٠
كرسى (كسا) ٣٥ ، ٣٦
فكن ٣٠٦
(الكون ٢٤٤٠)
المادة كالزانية ٤٨٣
المادة الأولى ٢١٧ ، ٢٩٧ ، ٣٠٠ ، ٣٠٨ ، ٣١٠ ، ٣١٩ ، ٣٣٨ ، ٣٥٤
المادة السفلية ٢٢٢ ، ٢٦٦ ، ٣٥٤ ، ٤٩٤ ، ٥٦٩
(ما هبة الزمان ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٣٠٥)
مثال (دموت) ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥
مجد الله ١٦٠ ، ١٦١ ، ٧٩ ، ٧٦ ، ٧٣ ، ٧٢ ، ٧٦ ، ٧٩ ، مجد الله ١٦٠ ، ١٦١
(المل ٢٤٨)
مركز الأرض ٤٧
مس (نوح) ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧
معدل النهار ٢٩٨
مكان (مقوم) ٣٤ ، ٣٥
ملا ٤٨
المستمتع لذاته (٢٤٠ ، ٢٦٢) ٣٠٧ ، ٥١٦ ، ٦٠٥
الممكن ١١٨ ، ٢٢٣ ، (٢٣٩) ٥١٦ ، ٥٤٠ ، ٥٤١
الممكن لذاته (٢٣٢ ، ٢٤٠) ٢٦١ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٧٣
موت العالم ١٨٩
نزل (يرد) ٣٧ ، ٣٨
نظر (هيظ) ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٢
النفس ٩٣ ، ٢٠١
النفس الفلكية (٢٤٥) ٢٧٩
(النفس الحيوانية ٢٤٥)
الخيفة (تهنيت) ٢٧ ، ٢٨
الخيفة (توار) ٢٢ ، ٢٣
هيه (جذر بحره) ١٥٨
الواجب لذاته (٢٣٢ ، ٢٤٠ ، ٢٦٠) ٢٦١ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦
٢٦٦ ، ٢٧٣
راجب الوجود ٢١٨ ، ٢٢٤ ، (٢٣١) ٢٧٣ ، ٢٧٦
وجه (فني) ٨٧
وقوف (عميله) ٤١
ولادة (بولد) ٣٣
يهو ١٤٩ ، ١٥٠ ، ٣٩٨

فهرست اعلام الأشخاص والأصنام

اشى الرى ٢٠	ابرام ٤١٩ ، ٤٢١ ، ٤٣٧ ، ٤٤٢
اشعيا ٣٣٢ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٣٦٧ ، ٤٣٠ ، ٤٣٧ ، ٤٤٠ ، ٤٤٣ ، ٤٤٦ ، ٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٤	ابراهيم ٣٠٨ ، ١٥٧ ، ٥٣ ، ٥٠ ، ٤٦ ، ٤٤ ، ٣٨ ، ٣٠ ، ٤١٢ ، ٣٩٨ ، ٣٨٤ ، ٣٨٣ ، ٣٤٤ ، ٣١٨ ، ٥٢٧ ، ٤٤٥ ، ٤٤١ ، ٤٢٤ ، ٤٢٢ ، ٤٢٠ ، ٥٨٣ ، ٥٨٠ ، ٥٦٥ ، ٥٦٣ ، ٥٣٣ ، ٥٣٠ ، ٧١١ ، ٧٠٤ ، ٧٠٣ ، ٦٩٦ ، ٦٥٧ ، ٦٥٦
الاطلون ٤٥ (٢٤٤) ٢٨٧ ، ٣٠٧ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٥٣٤	ابشالوم ٩٠
افيقوروس ١٩٧ ، ٣٠٨ ، ٥٢١	ابيهلك ٤٤٧ ، ٤٤٢
القليدس ١٩٩	ابيهوا ٣٩٢ ، ٣١
الناد ٤٣٦	ابن وحشية ٥٨٥
اليسع ٤٨٧	ابن الاقحاح ٢٩٣
اليشاع آخر ٧١ ، ٧٠	ابن يسي ٤٣٤
اليشاع ٣٩٩	ابو بكر بن الصائغ ٢٢٠ ، ٢٩٣ ، ٣٤٥ ، ٣٤٨ ، ٥٨١
الجزر بن هو رقانوس ٦٤ ، ٨١ ، ١٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٤ ، ٣٧٢ ، ٣٧٥ ، ٣٩٦	(ابو عبد الله محمد التبريزى ٢٣١)
اليفار ٤٣١ ، ٥١١ ، ٥٥٤ ، ٥٥٦ ، ٧٠٩	أبو نصر الفارابى ٢٢١ ، ٣٢٥ ، ٣٢١ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٥٣٤
ايليا ٥٣٣	احاب بن نوليا ٤١٨
ايليا هو ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠٦ ، ٥٥٧ ، ٥٥٨	اخنوخ ٤١٢
انقلوس (المتهود) ٢٤ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٤ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ١٠٩ ، ١١١ ، ١٦٥ ، ٤٧٤ ، ٤٢١ ، ٣٩٦ ، ٣٨١ ، ٣٥٤	اشعيا الشيلونى ٤٣٧
ايوب ١٦٦ ، ٤٣٥ ، ٥٤٤ ، ٥٤٦ ، ٥٥١ ، ٥٥٢ ، ٥٥٣ ، ٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦ ، ٥٥٩	ادم ٢٧ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٤٢ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٥٨٢ ، ٥٨١ ، ٥١٢ ، ٥١٠ ، ٣٨٦ ، ٣٨٥ ، ٥٨٧ ، ٥٨٥
با براه (براه) ٦٧٢	ارسطو ١١٦ ، ١١٧ ، ١٦٢ ، ١٨٥ ، ٢٠٦ ، ١٩٨ ، ٢١٦
با رقافارا ٦٥٤	٢٣١ (٢٣٢ ، ٢٤٤ ، ٢٥٥) ٢٦٨ ، ٢٦٧ ، ٢٦٩ ، ٢٨٣ ، ٢٧٩ ، ٢٧٤ ، ٢٧٣ ، ٢٧٢ ، ٢٦٩ ، ٢٨٦ ، ٢٩٠ ، ٢٩٢ ، ٣٠٥ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣١٦ ، ٣١٨ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤٢ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠ ، ٣٧٢ ، ٣٧٥ ، ٤٠٣ ، ٤١٧ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥١٠ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٢٣ ، ٥٢٥ ، ٥٢٨ ، ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ٥٣٤ ، ٥٥٦ ، ٥٨٨ ، ٦٥٢
با براه (براه) ٦٧٢	ارميا ٣٣٢ ، ٣٥٨ ، ٣٦٧ ، ٣٧٢ ، ٣٩٠ ، ٤٠٨ ، ٤١٨ ، ٤٢٨ ، ٤٣٣ ، ٤٣٧ ، ٤٤١ ، ٦٠٠ ، ٦٠١
باروك بن نيريا ٣٩٠	استير ٤٣٦ ، ٤٣٨
بطلميوس ٢٩٣ ، ٢٩٨ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٥٥٢ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦	اسحق ١٥٨ ، ٣٨٣ ، ٤١٣ ، ٥٣٠ ، ٥٣٣ ، ٥٦٣ ، ٥٦٥ ، ٦٩٦ ، ٧٢١
بلعام (بلعم) ٢٨٦ ، ٤٢٠ ، ٤٢٥ ، ٤٣٧ ، ٥٤٩ ، ٦٥٨ ، ٦٠٠ ، ٥٨٣ ، ٣٩٢	اسحق الصابى ٥٨٨
البيل ٣٩٢ ، ٥٨٣ ، ٦٠٠ ، ٦٥٨	الاسكندر ٦٨ ، ٦٩ ، ٢٧٩ ، ٣٠٨ ، ٣١٣ ، ٣٤٢ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٢٩
بوعز (بوز) ٦٩٣	
تارح أبو ابراهيم ٥٨٤	
تمناع ٧٠٧	
تامسطينوس ١٨٢	
تموز ٥٨٧	
تنحوما ٢٩٦	
ثابت (بن قرة) ٣٤٧ ، ٥١٣ ، ٤٩٩ ، ٤٩٨ ، ٣١٥ ، ٣٠٥ ، ٢١٤ ، ١٩٨ ، ٤٩٩	
جبالينوس ١٩٨ ، ٢١٤ ، ٣٠٥ ، ٣١٥ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩	
جبرائيل ٤٢٥	
جدهور ٤٢١ ، ٤٤٧	

عساسا ٤٣٤	جیحزی ٣٩٩
عیسو ٧٠١ ، ٧٠٧ ، ١٦٢	حجای ٤٢٥ ، ٣٦٨
فنجاس ٤٢٥	حزقیال ١١٤ ، ٣٦٨ ، ٤٠٩ ، ٤٢٨ ، ٤٣٠ ، ٤٣١
فیثاغورس ٢٩١	٤٤٠ ، ٤٤٤ ، ٤٦٠ ، ٤٧٠ ، ٤٧٢ ، ٤٧٧
فرعون ٤١ ، ٤٦ ، ٩٨ ، ١٦٢ ، ١٧٨ ، ٣٦٨ ، ٣٩٩	٤٧٨
٦٢٨	حنانیا
فغور ٦٦١	حنینا ١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٥١
قاین ٣٨٥	حنانیا ٣٨٢ ، ٤١٦
القیمی ٣٤٨	حواء ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤
قوهات ٤١٣	حیا ٤٢٤
کلکول ٧٣٥	دانیال ٣٧٢ ، ٤٢٥ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٣١ ، ٤٣٥
(محمد زاهد الکوثری ٢٣١)	٤٣٨ ، ٤٣٩
لاہان ٤٤٧ ، ٤٢٢	داود ٦٤ ، ٧١ ، ٩٠ ، ١٦٢ ، ١٦٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨
لوی ٤١٣	٤٣٣ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٧ ، ٤٥٤
لوطان ٧٠٧	٥٠٤ ، ٥٠٦ ، ٥٠٩ ، ٧١٨ ، ٧٢٨
ما حول ٧٣٥	درداح ٧٣٥
ماہر ٤٩٥ ، ٤٧٦	(دیمقراطیس ٢٦٢)
(محمد بن حسن ٧٤٢)	الرازی أبو بکر محمد بن رکرہا ٤٩٦
مریم ٧٢٧	روت ٤٣٨
المسیح ٣٦٥ ، ٣٦٩	زکریا ١١٢ ، ٣٧٤ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٦ ، ٤٤٠
مسیحی اسرائیل ٤٣٣	٤٤٧
متوشال ٤١٢ ، ٤١٣	سام ٤١٢
مناشہ ٧٠٨ ، ٤٢٩	سلیمان ١٢ ، ٢١ ، ٣١ ، ٣٧ ، ٧٧ ، ١٤٠ ، ١٤٠
منوح ٤٢٦	١٤٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٤٣٥ ، ٤٣٧
میداد ٤٣٦	٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٨٣ ، ٤٨٦ ، ٤٩٨ ، ٥٠٠
میشال ٣٧٢	٥٧١ ، ٥٧٢ ، ٦٠٤ ، ٧١٨ ، ٧٢٨
موسی ٣٠ ، ٣٨ ، ٤١ ، ٤٧ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٨٨	سیناریب ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٩ ، ٤٥٤
٨٩ ، ٩٤ ، ٩٩ ، ١٢٦ ، ١٤٠ ، ١٤٢	شاؤل ٤٣٤
١٤٣ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٢ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦	شمشون ٤٣٤
٣٠٨ ، ٣١٨ ، ٣٣٧ ، ٣٤٤ ، ٣٥٢ ، ٣٥٦	شمعون ١٥٤ ، ٥٤٨
٣٩١ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨	شمعی بن جیرا ٤٥٣
٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠٤ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣	شیت ٣٨٥ ، ٣٨٤
٤٢٩ ، ٤٣٤ ، ٤٤١ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٥٣٣	صدایا بن کنعنة ٤١٦
٥٤٥ ، ٥٦٦ ، ٥٧٠ ، ٥٧٦ ، ٥٨٩ ، ٥٩١	صدایا بن معسیا ٤١٧
٥٩٤ ، ٥٩٧ ، ٦٥٧ ، ٦٥٨ ، ٦٦٥ ، ٦٧٢	صفیہ ٣٦١ ، ٥٣٨
٦٨٠ ، ٧١١ ، ٧٢١ ، ٧٥٢ ، ٧٢٧	سموئیل ٤١ ، ٩٤ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٤٠ ، ٥٩٩
مولک ٦٧١	صوفار ٥٥٢ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦
میخا ٤٤٠ ، ٤٤٣	عاقیا (عصبہ) ٧٠ ، ٣٧٩
نابال ٩٥ ، ١٦٦	عاموس ٣٦٨ ، ٤٢٨
ناتان ٤٣٧	عمر ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤٢٣
ناداب ٣١ ، ٣٩٢	عزریا ٣٧٢ ، ٤٣٦
نہوختنصر (نبوکدنصر) ٣٦١ ، ٣٦٨ ، ٤٥٣ ، ٤٥٣	عمرام ٤١٣
نوح ٤١٢ ، ٤٢٠ ، ٥٨١	المشتروت ٣١٢ ، ٥٨٣ ، ٥٨٦ ، ٥٨٩ ، ٦٢١ ، ٦٥٨
	٦٥٩

هابل ٣٨٥	يعقوب ٦١ ، ١٥٨ ، ٤٠٤ ، ٤١٣ ، ٤٢٠ ، ٤٤١ ،
حاجر ٤٢٦	٤٢٢ ، ٤٢٤ ، ٤٣٨ ، ٤٩٠ ، ٥٣٠ ، ٥٣٣ ،
هارون ٣٩٢ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٧٢٧	٥٧٢ ، ٦٩٦ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ،
هرمس ٥٨٨	يهودا بن سيمون ٣٧٥ ، ٣٧٦ ،
همان ٧٣٥	يوتيل بن فزئيل ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٤٥٤ ،
هوشع ٣٧٤ ، ٤٢١ ، ٤٤٧	يوسف (الصدق) ١٧٨ ، ٣٩١ ، ٤٢٦ ، ٤٣٥ ،
ياريمام (برهم) ٤١ ، ٣٥	٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٦٧٥ ،
يهراميل بن زكريا ٤٣٦	يوسف (بن حنون) ٣
يحيى بن عدي ١٨١	يوشافاط ٤٣٦
يحيى النحوى ١٨١	يوشيا ٦٢٤
يشوع ٣٩١ ، ٣٩٦ ، ٤٢١ ، ٤٢٥ ، ٤٤١ ، ٥٣٣ ،	يونان بن عازبائيل (يونان بن حوزمال) ٣٣ ، ٦٢ ، ٦٧ ،
٥٤٩ ، ٧١٣ ،	٨٧ ، ٩٤ ، ٣٠١ ، ٣٦٢ ، ٤٥٠ ، ٤٥٤ ،
	٤٦٥ ، ٤٧٢ ، ٤٧٤ ،

فهرست اسماء الملل والفرق

أدوم ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٤٥٤ ، ٧١٠	٢٨٤ ، ٢٩١ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٣٠٦ ، ٣٠٩ ،
ارم ٣٦٨	٣١٤ ، ٣٢٤ ، ٣٢٦ ، ٣٤٤ ، ٣٥٢ ، ٣٨٩ ،
الإسلام ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ٣٥١ ، ٥٢٣ ،	٤٠٦ ، ٥٠٥ ، ٥١٤ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥٢٠ ،
الاشعرية ١٨٦ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٥٢٣ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ،	٥٣٤ ، ٥٣٧ ، ٥٣٩ ، ٥٤٤ ، ٥٦٨ ، ٧٢٦ ،
٥٥٦	٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧ ،
الأموريين ٦١٧ ، ٦٢٤	قبط مصر ٦٧٧
أهل الشريعة ٤٥ ، ٨٥ ، ١٤٠	الكسديين ٥٨٨ ، ٦١٢
أهل العلم ٦٧ ، ٨٣ ، ١١٦ ، ١٥٣ ، ٣٧٣ ، ٤٠٣ ،	الكلدانيين ٤٥٣ ، ٥٨٦ ، ٥٨٨ ، ٦١٢ ،
٤١٦ ، ٤١٨ ، ٥٦٦	الكنمانيين ٦١٢
الترك ٥٨١ ، ٧١٥	ماداي ٣٦٨
الفتوة ٢٢٢	المتكلمون ٣ ، ١٣٤ ، ١٧٠ ، ١٧٤ ، ١٨٠ ، ١٨١ ،
الحوارج : القرابين من اليهود ٦٣٢	١٨٢ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٩٥ ، ٢١١ ، ٢١٢ ،
المرهانيين ٦٥٤	٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢٢١ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ (٢٦٢) ٢٦٩ ،
سلمو ٧٠٩	٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١٦ ، ٣٢٥ ،
السريانيين ١٨٠ ، ٢١٩	المتكلمون من اليونان المنتصرين ١٨١ ، ١٨٢ ،
السودان ٧١٥	المجوس ٦٨٣
السوفسطائيون ٢١٤	المختارون من بني إسرائيل ٣١ ، ٣٢ ، ٤٨ ،
الصابئة ١٥٧ ، ١٧٥ ، ٤١٤ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ،	المشروعون ٤٥ ، ١٨٠ ، ٥١٩ ، ٥٥٤ ، ٥٧٠ ، ٦١٢ ،
٥٨٥ ، ٥٨٧ ، ٥٨٨ ، ٥٩١ ، ٦١٢ ، ٦١٥ ،	٦٥٤
٦٢٢ ، ٦٥٨ ، ٦٧٠ ، ٦٨٣ ، ٧١٠	المشائين ٢٣١
العبرانيين ٣٦٣	المصريين ٦١٢ ، ٦٢٧ ، ٦٥٠ ، ٦٦٥ ، ٦٧٠ ،
علم الكلام ١٨١ ، ٢٠٧	المتزلة ١٨٠ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، (٢٦٢) ٥٢٤ ،
علماء الملل ٤٥	٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ ، ٥٥٦ ،
عماليق ٦٤٥ ، ٧٠٩ ، ٧١٠	الميديين ٤٥٣
وعصور ٧٠٩	النصارى ١٨٠ ، ١٨١ ، ٢٢٣ ،
فرسي ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٤٥٣	النصرانية ١٨٠
الفلاسفة ٢١ ، ٣٠ ، ٤٥ ، ٦٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٦٧ ،	يؤاب ٣٦٨
١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ،	اليونانيين ١٨٠ ، ٢٨٧ ، ٣٦٧ ، ٤١٤ ،
١٨٣ ، ١٩٨ ، ٢٠٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٢ ، ٢٢٥ ،	اليهود ١٨١
٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٦٨ ، ٢٧٢ ، ٢٧٨ ، ٢٨١ ،	

جدول الخطأ والصواب

الصواب	الخطأ	السطر	الصحيفة
ت ج [ثبت ١/٣٠]	ت ج	٢٣	٢١
ت ج [بركوت ١:٧]	ت ج	"	٣١
انظر : بيا مصيه ٣:ب	انظر :	٢٤	٥٨
١: ، حسب: ت ج	—	١٨	٦٤
ت ج [بيا مصيه ٣١:ب]	ت ج 69b1	٢٠	٦٥
ت ج [حولين ١:١٣]	ت ج	١٦	٨٧
ت ج [بيا مصيه ٣١:ب]	ت ج	٢١	١٠٣
ادم: ت ج [بيا مصيه ٣١:ب]	لدم: ت ج	٢٣	١٢٣
ت ج [ابوت ١٦:٥ - ١٧]	ت ج	٢٢	١٢٨
كلشون: ت ج [بيا مصيه ٣١:ب]	كلشون: ت ج	٢١	١٣٤
راشيت ربه ١٢، التلمود البابلي	التلمود البابلي	٢٤	٢٨٨
ت ج [براشيت ربه ٨٥]	ت ج	٢١	٢٨٩
ت ج [براشيت ربه ١٠]	ت ج	٢١	٢٩٤
عولم: ت ج [براشيت ربه ١٠]	عولم: ت ج	٢٤	٢٩٧
لا يوجد.	يوجد	٢٣	٢٣٢
شلکم: ت ج [بيا بتر ١:١١٦]	شلکم: ت ج	٢٣	٢٤٤
[صفحه ٣١٤/١]	[٣:٤/١]	٢٠	٣٦١
سندرين ١/٩٧	مخوورين ١/٩٨	٢١	٣٧٠
دبر: ت ج براشيب ربه ٩	دبر: ت ج	٢٥	٣٧٣
لبك کو: ت ج [براشيت ربه ٥٦]	لبك کو: ت ج	١٩	٣٨٤
يظهر مبها انه لا حاجة الى	الغضب: ت ج	١٠	٤١٤
تصحيحه بالغضب كما فعل: ب	ت ج	٢٣	٤٤٦
ت ج [براشيت ربه ٤٤، ١٧]	عولم: ت ج	٢	٤٤٧
عولم: ت ج [راش هشه ١:٢٥ - ب]	ت ج	٢٣	٤٤٩
ت ج [حولين ١:٩٠، تميد ١:٢٤]	ت ج	١٧	٤٦٣
ت ج [براشيت ربه ٦٥]	ييموت	٢٤	٥٠٩
لبيا مصيه ٣١:ب، ييموت	١٤٨٧	٢٣	٤٢٧
[بياها ٨٧، عبوده زره ١:٣]	ت ج	٢٢	٤٣١
ت ج [بيا مصيه ٣٢:ب]	هيه: ت ج	٢٤	٥٤٤
هيه: ت ج [بيا بتر ١:١٥]	ت ج	٢٢	٥٤٥
ت ج [حجيه ١:١٣]	مکم: ت ج	٢٥	٥٧١
مکم: ت ج [لتوبت ١:٤٨، ١:٦٨]	١ ت ج ٢... ت ج	٢٢	٥٧٧
٢-١ ت ج [قدوشين ٣٩:ب،	ت ج	٢٨	٥٨٩
سولين ١:١٤٢]			
ت ج [المدد ٢٣/١٥، هو			
ريوت ١:٨، قدوشين ١:٤٠]			
[عليه الصحيفة تركت فارغة قصدا]			٧٤٢

XXXVIII

ESERDE KULLANILAN İŞARETLER

- ا — Hüseyin Atay'ın tercümesi veya izahı
- ب — Slomo Pines
- ت — Delâlet el-Hairîn'in 1929 da İbranca harflerle arapça olarak basılmış Telaviv nüshası.
- ث — Süleymaniye Kütüphanesi Carullah bölümünde bulunan 1279 nolu yazma içinde (189-b- 301-a) Delalet el-Hairîn' in arapça harflerle olan yazma nüshası.
- ج — İsrail Wilfinson'un "Musa İbn Meymun, Hayatuhu ve Musannafatuhu", adlı kitapta başka nüshaya dayanarak: Delaletel-Hairîn'den yaptığı nakiller.
- ح — Ahd Atik'in 1868 arapça tercümesi ve 1951 Beyrut baskısı.
- د — Muhammed Zahid Kevserînin, Muhammed Tebrîzinin 25 mukaddimeye yaptığı şerhini, neşri
- ه — Telavîv baskısının sonundaki nüsha farklarından biri
- و — Telavîv baskısının sonundaki nüsha farklarının ikincisi
- [...] — Tarafımızdan yapılan ilâve
- <...> — Çıkarılmasını önerdiğimiz ibare.

XXXVII

için tekrar asıllarına müraccat ettim ve aslına tıpa tıpa uygun olduğunu gördüm. Bu şüphe kitabın baştan sona kadar ara sıra başıma geldiğini ve hatta bazı yerlere defaatla müraccat ettiğimi söyleyerek, Delalet el-Hairin'i okuyacak olan sayın okuyuculardan böyle bir durumla karşılaştıkları zaman hemen yanlış istinsah edildiğine hükmetmelerini rica edeceğim.

İbn Meymun, pek az kısım müstesna İbranca'nın nahiv kaidesinin tesiri altında kalmıştır. Meselâ arapçada çoğul isimler cümlede fail (özne) olduğu zaman fiil müfred olur. İbranca çoğul isimlerle beraber fiil de çoğul olur. Bunun istisnai bir lehçesi vardır. Ve "ekelûnî el-Beragîs" (اكلوني البراغيث) olarak bilinir. Buna notta işaret ettim.

İbrancadan arapçaya tercüme ettiğim kelime ve ibareleri başka bir yazı türü ile göstermek imkânı olmadığından böyle kelime ve ibarelerin altlarına çizgi çektim.

Eserin basılması hususunda maddî ve manevî desteklerini esirgemeyen, İbranca öğrenmemi tavsiye eden ve imkânları hazırlayan sayın Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin'e, danışmalarına gönülden cevap veren Prof. M. Tanci'ya, yazmanın fortokopilerini kendi özel kütüphanesinden bana iare eden Prof. Dr. Nihat Keklik'e, eserin neşrini sabırsızlıkla beklediğini ifade ederek çalışmamı teşvik eden Prof. Dr. Muhsin Mahdi'ye ve danışmalarına olumlu cevap veren Prof. Dr. S. Pines'e, birinci cüz'ün matbaadan gelen müsveddelerini aslından karşılaştırmada yardımını esirgemeyen kardeşim İbrahim Atay'a, kitabın basılmasına karar veren İlahiyat Fakültesinin eski ve yeni Yayın Komisyonu Üyeleriyle, bu kararı samimiyetle yürüten sayın Dekan Prof. Dr. Necati Öner'e ve tasvip eden fakültenin öğretim üyeleri ve yardımcılarına, İlahiyat Fakültesi Sekreteri Fevzi Bayraktar'a, kitabın ilk sayfalarına konan klişe yazıları yazan hattat Musullu Yusuf Zunnun'a, iki seneden fazla bir süre kitabın harfleri ellerinden tek tek geçen Ankara Üniversitesi Basımevi mürettepleri Cemil Özdemir, Meftun Polat ve Kemal Zozik'e teşekkür etmeyi yerine getirmesi gereken bir borç telâkki ederim.

Prof. Dr. Hüseyin ATAY

XXXVI

Eserin biran önce basılmasını sabırsızlıkla bekleyen sayısız müslüman âlimi mevcuttur. Bu eser üzerinde çalıştığımı bilen Prof. Dr. Muhsin Mahdi (Harvard Üniversitesi Şarkiyet Müdürü) her zaman beni teşvik etmiş ve nihayet ilk fasikülü kendisine gönderdiğim zaman şöyle bir cevap vermişti:

“İbn Meymun’un, “Delalet el-Hairîn” in arapça baskısının ilk bir kaç sayıfasını görmek hoşuma gitti, çok iyi görülmektedir. Ayrıca şu hususu da önemle belirtmek isterim, ki bu eser, arapça konuşan memleketlerin âlimleri için de büyük bir değer taşımaktadır. Hali hazırda bir kaç Mısırlı âlim İstanbul’daki yazmanın forokopisini benden istemiş bulunmaktadırlar. Bu da gösteriyor ki kitap basılınca onu okuyacak bir çok insan vardır.”⁹³

Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Profesörlerinden Dr. Mahdi Muhakkık de 1968 yılında Fakültemizi ziyaretinde kendisine “Delalet el-Hairîn”i arapça harflerle neşre hazırladığımı anlatınca çok memnun olmuş ve memleketine dönünce bundan bahsetmişti.⁹⁴

İsrail Wilfinson’un da anlattığı gibi Musa İbn Meymun’un Delalet el-Hairîn’deki arapçasında kapalılık, zor anlaşılan bir üslûb belâgat tabiriyle za’f-i telif vardır. Fakat bu za’f-i telif esere hâkim değildir. Aslında İbn Meymun’un kullandığı arapça zamanının İslam âlimlerinin kullandığı arapça üslûbundan farklı değildir. Bu bakımdan da İbn Meymun’u İslâm filozofları arasında saymak lâzımdır. Arapça sarf ve nahiv kaidelerine bazan aykırı olan tertiplere rastlanılır. Biz bunların bir kısmına işaret ettik. Ama hepsini düzeltmeğe imkân ve gerek de yoktu. Za’f-i telif hususunda bir olayı delil olarak anlatmalıyım. Kitabın ilk forması çıkınca, Bunları Musullu (Irak) altı senelik sınıf arkadaşım şair ve edip Hüseyin el Fahrî ile sonradan dost olduğum Hattat Yusuf Zünnun’a gönderdim ve basılan kısım hakkında fikirlerini sordum. Fasikülü işaretledikten sonra bana gönderdiler ve iki üç yer için anlaşılıyor diye yazdılar. Ben de istinsahta hata edip etmediğimi anlamak

⁹³ Muhsin Mahdi Director Harvard University, Center for Middle Eastern Studies 15 March 1972.

“I was delighted to see the first few pages of your Arabic edition of *The Guide of the Perplexed* by Maimonides. It looks very good and I can assure already a number of Egyptian scholars have asked me for copies of the manuscript from İstanbul, which proves that there will be a number of people who would be interested in reading the book once it is published.”

⁹⁴ Visits to India-Turkey-France, s: 12-13. Reprint from the Bulletin of the Faculty of Letters and Humanities Tehran University Vol. 15, No. 5, 6, July 1969; Bk. Aynı cilt, No. 1, 1967, s. 2.

mun gerektirdiği manayı verdim. Böylece tekrar eden bir kelime, tek bir kelime ile değil değişik yerlerde müteradif olan kelimelerle karşılanmıştır. Diğer önemli bir nokta da İbranca bir kelimeye karşılık, Arabcada bir kelime bulmaktan çok islâm ilimlerinde terimleşmiş olan bir kelimeyi karşılık olarak tercümede kullanmaya dikkat ettim. Çünkü İbrancadaki bu kelimeler de dinî birer terim olarak kullanılmışlardır.

Eserde adı geçen İbranca kaynakların adlarını bazan Arapçaya tercüme ettim ve aslını haşiyede gösterdim, bazan da metnin içinde olduğu gibi bıraktım, ve tırnak içine aldım. Haşiyelerde işaret ettiğim gibi kitapta geçen bütün yahudî kitap ve şahıs isimleri İbranca yazılıştadır, onları Arapçada bilindikleri gibi yazdım ve işaret etmediklerim de bu kaideye dahildir.

J. Schacht'a "Delâlet el-Hairin" in basılması hususunda yazdığım mektuba şu cevabı vermiştir:

"Maimonides'in" Delâlet ul-Hairin'i arapça harfle başmak üzere hazırlamayı arzu ettiğini bana yazdın. Bunu yapmaya Tamamen ehliyet sahibi olduğumu biliyorum ve genellikle ilim dünyası özellikle İslam çalışmaları için çok faydalı bir teşebbüs olduğuna kaniim. Yalnız sizin itibarınıza değil, onu basmak hususunda sana yardım edecek ilmi müessesenin de şöhretine vesile olacak teşebbüsünde muvaffak olacağını çok ümit ediyorum."⁹²

Yukarda da işaret ettiğimiz gibi müslümanlar ve arapça bilen âlimlerin bu eseri aslı lisanı olan arapça harflerle okuyamadıklarından yakınmış olmaları, ta müellifin zamanında bile arapça harflere çevrilmiş olması ve nihayet elimizde arapça harflerle bir yazmasının bulunması, elimizde bulunan yazmada dahi ibranca ifadelerin olduğu gibi bırakılması, karşısında bu ifadeleri arapçaya tercüme ederek arapça harflerle neşretmenin ilim dünyasına sunulmuş şerefli ilmî bir hizmet olduğuna inanmaktayız. Bu şerefin çoğu, bu eseri yayınları arasına alarak büyük bir malî külfete katlanan İlahiyat Fakültesi'ne ve onun öğretim üyelerine aittir.

92 21 February, 1969. Colombia University 618

Kent Hall

Dear Dr. Atay,

You wrote me that you have the intention of preparing the Delâlet ul-Hairin of Maimonides for an edition in Arabic Characters. I know that you are eminently qualified for this task, and I am convinced that it would be a very useful undertaking for scholarship in general and for Islamic studies in Particular. I hope very much you will succeed in your undertaking of the scholarly institution which would help you have it published.

J. Schacht.

XXXIV

Zira mecmuada çok kıymetli felsefî risaleler mevcuttur. Ayrıca işaret edeceğimiz gibi “Delalet el-Hairîn” in kenarlarına yazmış olduğu notlar da geniş kültürü olduğunu göstermektedir. Yalnız kenarda yazmış olduğu bu notlarda “Delalet el-Hairîn” de mevcut olan bir fikrin münakaşasını yapmıyor. Müellifin sayfadaki fikirlerini çoğu kez destekleyen İslâm filozof ve âlimlerinin fikirlerini nakletmekle yetiniyor, bazan özellikle müellifin, kelâmcıları tenkit etmesini Gazalî’nin kelâmcıların tenkidine dair ifadelerini naklederek müellifi haklı göstermeye çalışıyor.⁹¹ Bu notların müstensih’in kendisi tarafından olduğu, önce kitabın yazısı ve mürekkebi ile aynı karakterde olması, sonra 217-a daki kenar notunda “bunları Muhammed b. Hasan kendisi için yazdı “Cumadal-Ula 10, 886” tarihli notundan anlaşılabilir. Müstensih’in kültürünü, belki de temayülünü, bu notlar incelendiği takdirde ortaya koymak mümkün olur. Hayli çok olduğu için onlardan burada daha fazla bahsetmeğe imkânımız yoktur. Müstensih mecmuanın ilk sayfasında bütün mecmuayı kasederek şöyle der: Bu cildin yapraklarının haşiyelerinde nefis faydaları ve ana kitaplar ve önemli ilimler, ilmin her fennine ait genel güzel ifadeler ve faydalı hikmetin her konusuna dair hikmetli sözler, keşif sır, bâtın ve tasavvuf ehlinin sözleri, mantık, zahir, felsefe ehlinin mezhepleri, öncekilerin ve sonrakilerin haberleri, mezhepleri ve sözleri, bahsettikleri yersel heykeller, tılsım, sihir, hatta kâfir, münkirler ve Brahmanların sözleri zikredilir.. Çünkü muhaliflerin zıt sözlerini bilmekte faydalar vardır. Nitekim, insanın elinin yazdığı kendi itikadı sayılmaz. Küfrü halkleden kâfir değildir....” Bu ifadeler müstensih’in kültürünün genişliğine dair bir fikir verebilir.

İbn Meymun’un eserin içinde naklettiği ibranca kelime ve ibareleri arapçaya tercüme ederek okuyucunun fikir silsilesini ve okumasını kesintiye uğratmadan devam etmesini sağlamaya çalıştık. İbranca asılları, ibranca harflerle notta göstermek istedikse de, Türkiye’de İbranca harflerin olmaması, bunu yapmamıza imkân vermedi. Bu sefer ibranca ifadeleri, arapça harflerle nota aldık. Belki bu, ibranca harfleri bilmeyenler için benzer kelimeler hususunda mukayese yapmalarına daha çok yardım etmiş olacaktır.

Yazmaların neşri hususunda her neşredenın karşılaştığı bazan çözülmesi imkânsız gibi görülen zorluklarla nasıl karşılaştığımızı burada sayıp dökmeye lüzum hissetmiyorum. Ancak İbrancadan yapılan tercümelerde bir noktayı daha açıklamam faydalı olacaktır. İbranca olarak çeşitli yerlerde geçen aynı kelimeye, bulunduğu yerdeki duru-

91 Mesclâ Bk. 217-b.1, 220-b, 221-a, 223-a.

ebatta bir mecmuadır. Arapça harflere çevirdiğim Telaviv baskısını bu nüsha ile iki defa baştan sona kadar karşılaştırdım. S. Munk'un "Delalet el-Hairin'in yazmaları üzerindeki çalışmasında gözlerini kaybettiği söylenir. Benim de çalışmalarında surf bir yaz tatilinde Carullah'daki yazmayı karşılaştırmamda gözlerimin 0,50 derece ilerlediğini tesbit ettiğimi söylersem, diğer çalışmalarım hariç, nekadardahmetli bir iş yaptığımı belki anlatmak mümkün olur. Bu karşılaştırmamda gördüm ki, S. Pines'in tavsiye ettiği 1929 yılında Telaviv'de basılıp ellerde dolaşan "Delalet el-Hairin'in dayandığı nüshalar ile Carullah 1279 daki nüsha arasında pek cüzî kelime farkları vardır.

Bizi asıl meşgul eden S. Munk'un arapça harflerle neşretmesine engel gösterilen Tevrat, Telmud ve diğer yahudi kaynaklarından tercüme edilmeden nakledilen İbranca ve bazan aramca cümleler ve ibarelerin arapça tercüme edilmesi olmuştur. Tevrat'tan alınmış olan âyetlerin tercümelerini kitab-ı Mukaddes'in 1878 yılında yapılmış ve 1951 yılında Beyrut'ta küçük ebatta basılmış arapça tercümesinden aldım. Bunların pek azında basit değişiklikler yaptım. Telmud ve diğer yahudi eserlerinden nakledilmiş ibranca kelime ve ibareleri doğrudan doğruya asıllarından arapçaya tercüme ettim. Ancak bu tercümemde S. Pines'in İngilizce tercümesinden istifade ettim. Ama gene de bazı ibranca terimleri arapçaya tercüme etmekte çok zorluk çektim. Genellikle muvaffak olduğumu zannediyorum. Bir kısım zorluklara notlarda temas ettim.

İbranca ile arapçanın aynı ana dilin kolları olmalarının tercümede, hem faydası ve hem zorluğu vardır. Çünkü aslına uygun tercüme etmekte faydası olduğu gibi, bazan müşterek olan kelimelere tercümede ayrı mana verme zorunluğu ortaya çıkıyor. Hem aynı kelime, hem de tıpa tıp gelecek başka bir kelime ile ifade etmek zordur. Bu zorluk cümle ve ibarelerden çok kelime ve terimlerin tercümelerinde olmuştur. Ben de aynı kelimeye arapçada aynı mânada benzer bir kelimeyi kullanmaya uğraşım.

Carullah kütüphanesi nüshası 1279 nolu yazmanın 189-b'nin ortasından başlar 301-a'nın sonunda biter. Bu yazmayı istinsah eden zatın ibrancayı bilip bilmediğini, arapça harflerle olan başka bir nüshadan mı istinsah ettiğini bilmiyorum. Yalnız eserde geçen İbranca terim ve cümleleri, Tevrat'tan nakledilen âyetler dahil, İbranca aslında olduğu gibi bırakıp ibranca harflerini arapça harfleriyle değiştirmiştir. Yazma nüshanın ilk sayfasında müstensih bu mecmuayı kendisi için yazdığını ifade etmekte olduğuna göre felsefe ile meşgul bir zat olduğu anlaşılıyor.

XXXII

le ilgili nasıl istifade ederim, diye etrafa sormaya başladım. Neticede çok istifade edeceğimi gördüm. Çünkü Yahudi âlim ve düşünürlerinin eserlerini İbranca harflerle arapça yazdıklarını, hatta bir çok arapça divanın İbranca harflerle yazılı olduğunu, bundan başka İslâm filozof ve kelâmcılarından meselâ Farabî, İbn Sina, Gazalî ve İbn Rüşd gibi zatların İbrancaya tercüme edilmiş ve sonra arapçası zayı olmuş eserlerinin mevcut olduğunu tesbit ettim. Farabî'nin "Mahot Hanefş" ve İbn Rüşd'ün "Risalet el-Halk" risaleleri bunlardandır.

İlk önce Hazar Türklerini yahudi yapan Yahuda Halevî'nin "Kitab el-Kuzerî'sini ele aldım. İbranca harflerle arapça aslı basılmıştı. onu arapça harflere çevirdim. Bu zat, Gazalî'ye muasır olup 1141 M. de ölmüştü. Bu esnada "Delalet el-Hairîn'in, İbranca harflerle arapça basılmış aslını elde ettim, ve bütün çalışmalarımı bunun üzerine teksif ettim. Diğerleri için ancak malzeme toplamakla yetindim. İşte on iki yıldan beri bazan seyrek bazan sık fasıllarla üzerinde çalıştığım bu eseri, ilk iş olarak İbranca harflerden arapça harflere çevirdim. Bunu yaparken onu arapça harflerle neşretmeyi düşünüyordum. Tanışmış olduğum, İslâm felsefesi ile meşgul olan ve Musa İbn Meymun'un de mutahassısı sayılan S. Pines'e, "Delalet el-Hairîn'i arapça harflerle neşretmeyi düşündüğümü, bu hususta bana ne tavsiye edebileceğini sordum. Bu eser, 1866 yılında S. Munk tarafından İbranca harflerle neşredilmiş ise de sonradan 1929 da Kudüs'te tekrar gözden geçirdikten sonra yapılan neşri esas alınacak sıhhatte olduğunu anlatmıştı. Kitabın baskısı bitmek üzere iken 14 Mart 1974 tarihinde S. Pines bana yazdığı mektubunda aynı fikrini şöyle ifade ediyordu:

"Sana söylediğim gibi Telaviv baskısına dayanabilirsin. Fakat Carullah nüshasındaki farkları, veya hiç olmazsa en önemli farkları neşrettiğin baskıdaki notlarda gösterebilirsen, çok önemli bir katkıda bulunmuş olursun".⁹⁰

Sonra İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesinin Carullah bölümünde 1279 no.lu yazma mecmuanın içinde "Delalet el-Hairîn'in arapça harflerle yazması bulunduğunu öğrendim. Carullah'daki bu yazma 883 Hicrî yılında Muhammed b. Hasan b. Ali b. Yahya b. ahmed b. Ali el-Nehmi ve el-Saadî'nin kendisi için yazmış olduğu büyük

90 Dear. Dr. Atay

Jerusalem, March 14, 1974

As I told you, the Telaviv edition can be relied upon. But it Would be a very important contribution to research, if you could note in your edition, the variant or at any rate the significant, Variants of the Carullah Manuscript.

S. Pines

M. Z. Kevseri de "Delâlet el-Hâirîn'in, şerhini neşrettiği 1369 H. yılına kadar arapça harflerle basılmadığını zikretmektedir."⁸⁹

Burada şu noktayı belirtmek istiyoruz. Delâlet el-Hâirîn'e verilen önem ve üzerinde yapılan çalışmalar, orta çağda ilim çevresinin ne kadar geniş ve ne kadar uyanık ve ne kadar hak arar bir çevre olduğunun delillerinden birini teşkil etmektedir. Bu çevrede din, ırk farkı gözetilmemiştir. İbranca harflerle yazılmış bir eseri hemen arapça harflere çevirip okumak ve üzerine şerh yazmak, arapça yazılan aynı eseri hem müellifin hayatında İbrancaya ve başka bir ilim dili olan lâtinceye tercüme işi bugünkü sūrate eşit bir sūratle yapılmaktadır. Muhtaç olduğumuz nice eserler vardır ki, yıllar yılı hâlâ türkçeye tercüme edilmemiştir. Orta çağda ilim yapmak için lisan bilmek şart değildi; çünkü ilmi kitapları çağda dilinde okuyabilenin buna ihtiyacı yoktu. Bugün de böyle düşünülmedikçe bir millette ilim çevresi doğmaz. Ve ilim yapmak yalnız yabancı dil bilenlere munhasır kaldıkça milletin toplumu o ilme yabancı kalır ve ilmi yeşermez.

Ortaçağda İslâm dünyasındaki ilim ve felsefî düşüncenin durumu günümüzdeki şu olayla kolayca anlatılabilir. Günümüzde nasıl İslâm memleketleri petrol ve pamuk gibi ham maddeleri teknikte ilerlemiş batı memleketlerine satıyor ve bu maddeler batı fabrikalarında işlendikten sonra tekrar onların ihtiyaç duyduğu mallar olarak İslâm memleketlerine geri satılıyorsa, İslâm âlemi de eski medeniyetlerden, ilimlerden ve yabancı felsefelerden ham veya biraz işlenmiş maddeler almış, onları geliştirmiş, ve işlemiş kendi damga ve özelliklerini vurarak yeni bir ilim, düşünce ve felsefe sistemi ortaya koyduktan sonra tekrar bu intac ve mahsulleri, ham maddeelerini aldıkları milletlere geri vermiştir. İslâm ilimlerinin doğması esnasında yahudi ve huristiyanların bir katkısı olmuşsa, bu, ham ve işlenmemiş malzeme verme yoluyla olmuş, ve sonradan onlar İslâm medeniyetinin tesiri altına girmişler ve onu örnek almışlardır.

İmdi bizim "Delalet el-Hairin" üzerindeki çalışmalarımızın hikâyesini anlatalım. 1962 yılında Ankara Üniversitesi Rektörü bulunan Sayın Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin, aynı zamanda İlâhiyet fakültesinin de profesörlerinden idi. Fakültemizden, biri ben olmak üzere üç arkadaş İbranca öğrenmekle görevlendirmiş ve bu hususta gereken imkânları da hazırlamıştı. Teksifi bir kurstan sonra, İbranca öğrenmeye başladım. İbranca öğrenmemin sırf bir lisan bilimi olarak kalması beni tatmin etmediği için daha kurs esnasında ilk anda, İbranca bilgimden mesleğim-

89 M. Z. Kevseri, neşrettiği şerh s. 18.

XXX

ve özellikle bir Yahudi düşünürü olan Moses Mendelsohn (M. 1786) son zamanlarda Delalet el-Hairin'deki fikirlerin yaygın hale gelmesine yardım etmişlerdir.⁸⁵

"Delâlet el-Hairin" hakkında İsmail Fennî'nin sözlerini buraya almayı faydalı görüyoruz: "Çünkü bu işe en evvel felsefeyi İbn Bace'nin en mümtaz telâmizinden tahsil etmiş olan meşhur hâkim Musevî Ebu İmran Musa İbn Meymun'un" Delâlet el-Hairin" ünvanlı eserinden başlamıştım. Bu kitap İbranî harufuyle lisan-ı arabî üzere yazılmış olduğundan felsefeye ait fasıllarının fransızca tercümesiyle tatbikinde pek ziyade güçlük çekmiş idim. Bu eser Avrupaca "Guide des égares" Ünvanıyla maruf olup mütekellimîn mezhebi hakkında en mühim me'hażî malumat addolunmuştur."⁸⁶

Büyük Türk bilgini Muhammed Zahid el-Kevseri İbn Meymun'u bütün tenkitlerine rağmen "Delâlet el-Hairin" in ikinci cüz'ünün baş tarafında bulunan yirmi beş mukaddimenin önemini kabul etmiştir. Bu yirmi beş mukaddimeye Muhammed Ebu Bekir İbn Muhammed Tebrizi'nin yaptığı şerhi neşretmiş ve başına bir önsöz koymuştur. Kutbuddin Mısri'nin talebelerinden olan Muhammed Tebrizi'nin felsefî mehareti bu şerhinde görülmektedir.⁸⁷ Bunun için bu şerh İshak İbn Kurtubî tarafından 1556 yılında İbranca'ya tercüme edilmiştir. Bunun, başka biri tarafından da tekrar İbranca'ya tercüme edilmiş olduğunu görüyoruz.⁸⁸

85 İs. Wil. aynı eser 130-140. Prof. Dr. Mübahat Küyel (Türker)'in Musa İbn Meymun'un, el-Makale fi Senaat el-Mantık adlı eserini arapça neşir ve tercümesinin önsözünde "Delâlet el-Hairin'in" de hâla arapça harflerle basılmadığını zikreder. D.T.C.F. Der-gisi, C. 18, Sayı: 1-2, S.9, Yıl: 1960. Bu ve benzeri ifadeleri naklatmemizden maksat bizden önce Delâlet el-Hairin'in arapça harflerle basıldığını iddia edenlere gerçeği naklet-mektir.

86 İsmail Fennî, Lügatçe-i Felsefe, s. 4-5, İstanbul 1341. Artık, ilâhiyat Fakülte-sinin, Delâlet el-Hairin'i, arapça harflerle asıl dili olan arapçada basımından sonra, mer-hum İsmail Fennî'nin sıkıntısını kimse çekmeyecektir. Ayrıca "Delâlet'e" ait bazı mukaye-seler yapan G. Vajda, Bk: Journal Asiatique CCXLIII Annee 1960, Fascicule No: I, P. 115-136.

87 Ebu Abdullah Muhammed İbn Ebi Bekir İbn Muhammed Tebrizi; el-Mukad-dimet el-Hams vel -ısrın min Delâlet el-Hairin şerhi, s. 22, Mısır 1369. Muhammed Teb-rizi hicri yedinci asrın ortalarında Milâdî Onüçüncü asrın İslâm filozoflarındandır. Bu eser-lerin neşredildiği yazmanın tarihi hicri 677 yılıdır. Hicri 1369 yılı, Milâdî 1949 yılında neşredilmiş olan bu eserden 1968 yılında G. Vajda'nın haberdar olmadığı için Tebrizinin şerhinin yalnız İbrançasının kaldığını ifade etmektedir. (The Encyclopedia of Islam, Vol, III, 877, Leiden, 1968.)

88 İsrail Wilfinson, aynı eser 128.

İbn Meymun'un bir kaç fikrine böylece işaret ettikten sonra "Delâlet el-Hairîn" kitabının tarihteki oynadığı role ve üzerinde yapılan çalışmaların bir kısmına temas edelim.

Mûsa İbn Meymûn "Delâlet el-Hâirîn'i" İbranca harflere arapça olarak yazmıştır. Gayesi bu fikirlerin sadece yahudiler arasında yayılmasını temin etmektir. Müslüman mütekellimlere, Mutezile ve Eşari'lere yönelttiği tenkidlerden dolayı arapça harflerle yazılmasının başına bir dert açacağını sanmıştır. Fakat kortuğu başına gelmemiştir. Zira Yahudilerden başkasının da kitabı okumaya koyulmaları arapça harflerle istinsah edilmesine sebep olmuştur. Bunlardan biri olan "Tıryak el-Ukul" adlı eserin sahibi Reşid Ebul Hayr el-Kıbtî, bu kitabın metinlerinden istifade etmişti.⁸⁰ Samuel İbn Tibbon bu eseri İbrancaya tercüme ederken arapça harflerle yazılmış nüshaları da kullandığı zikrediliyor.⁸¹ İbn Tibbon kitabı müellifin zamanında İbrancaya tercüme etmiş ve bu tercüme müellif tarafından gözden geçirilmiştir.⁸² Buna rağmen S. Munk, Delâlet el-Hairîn'i İbn Tibbon'un tercümesine dayanarak okuyup incelemenin eksik bir inceleme olacağına dikkati çekmişti. Çünkü tercüme her yerde açık ve anlaşılır değildir. Bundan ötürü eserin arapça aslını neşretmeye karar vermiş ve ömrünü buna vakfetmiş ve bu esnada Fransızca tercümesini de yapmıştır. Fakat neşrettiği arapça, asıl ibranca harflerle olduğundan arapça bilen âlimler için gene de eser ayak basılmamış bir bahçe olarak kalmıştır.⁸³

S. Munk'un bu eseri, arapça harflerle neşretmesine bir çok zorluk engel olmuştur. Bunlardan biri, İbn Meymun'un eserinde, Tevrat, Telmud ve diğer yahudi eserlerinden nakletmiş olduğu metin ve ibareleri arapçaya tercüme etmemiş olması gösteriliyor.⁸⁴

Bu eserin, batıda en çok okunan doğu kitabı olduğu söylenir. Onüçüncü asrın başında Lâtinceye çevilmiş olduğu bilinmektedir. Bu eserdeki fikirlerden istifade edenlerden Guillaume d'Auvergne (M.1249), Wilhelm von Hales (M. 1245), Vincenz de Beauvais (M. 1264), Albertus Magnus (M. 1280) ve St. Thomas (M. 1274), yenilerden de Yahudi filozofu Spinoza (M. 1677), G. W. Heibnitz (M. 1716), Hegel (M. 1831),

80 İ. W. aynı eser, 127.

81 Aynı eser, 128.

82 İ. W. aynı eser 124. Delâlet el-Hairîn'in nüshaları, hangi dillere tercüme edildiği, şerhleri ve hülâsa edilmeleri için Bk: The Guide for the Perplexed, M. Friedlander, İngilizce tercümesinin önsözü XXII-XXXIII, 1956, New York, İsrail Wilfson, aynı eser 121-141. The Encyc. of Americana, 18/142, 1957.

83 İ. W. Aynı eser 140-141, 1935, Mısır.

84 Aynı eser, 141.

XXVIII

bu tür kötülüğün olmamasının istenmemesi zıt iki nesneyi bir araya getirmektedir.

b) İnsanların birbirlerine yaptıkları kötülükler, Bunların bir çok sebepleri olup haksızlığa uğrayanın bunlardan kaçınma gücü yoktur.

c) İnsanın kendi kötü işinden dolayı başına gelen felâketler, ki bunlar bütün hastalıkların, bedenî ve ruhî âfetlerin sebebi olur.⁷⁸

Allah'ın ilmi hakkındaki görüşleri özetlendikten sonra inayet-i ilâhiyye hakkında eskidenderi mevcut olan fikirleri beşe ayırarak zikreder:

"a) Bütün varlıkta hiç bir şeye önem verilmemiştir. Gökler dahil her ne varsa hepsi rastgele olmuştur. Bir tanzim eden ve idare eden yoktur. Bu Epikür'ün ve yahudilerin dinsizlerinin fikridir. Aristo kâinatın bir tesadûf eseri olduğunu reddetmiştir.

b) Aristo'ya göre kâinattaki bazı şeyler, bir gayeye uygun olarak bir tanzim ve idare eden tarafından önemle takip edilen, inayet gösterilen şeylerdir; bir kısmı da rastgeledir.

c) Kâinatta hiç bir şey cüz'î ve küllî olsun rastgele meydana gelmiş değildir. Bu, Eş'arî mezehbinin fikridir. Onlara göre rüzgârın esmesi, yaprağın düşmesi Allah'ın kaza ve kaderiyledir. İnsanın bir işi yapıp yapmamakta bir gücü yoktur.

d) İnsanın gücü olduğunu kabul eden Mutezile görüşüne göre dindeki emir, nehiy, mükâfat ve ceza bir nizama göredir. Buna rağmen onlara göre insanın gücü mutlak değildir Bunlar da Allah'ın, her şeyle ilgilendiğini ve bir yaprağın düştüğünü bildiğine inanırlar. Günahsız bir kimsenin sakat doğmasının Allah'ın hikmetine tâbi olduğunu söylerler.

e) Peygamberlerimizin anlattığı kendi şeriatımızın fikridir. Musa'nın şeriatının kaidesi insanın mutlaka güç sahibi olduğuna dairdir.

Aristo insanların davranış ve hareketlerini sırf bir tesadûf, Eş'arîler, sırf meşiyete tâbi, Mutezile bir hikmete uygun olarak görüyorsa, biz bunun insanın şahsî istihkakına tâbi olduğunu söylüyoruz. İlâhî inayete dair kendi fikri, bu ay altı varlık içinde yalnız insan türüne aittir. Hayvanlar ve bitkiler hakkındaki fikri, Aristo'nunkinin aynıdır. Yaprtağın düşmesi özel bir inayetle, örümceğin sineği avlaması Allah'ın kaza ve kaderi ile değildir. Bu gibileri bana göre sırf rastlantıdır.⁷⁹

⁷⁸ Delâlet, cüz 3, fasıl 12, s:

⁷⁹ Delâlet cüz 3, Fasıl 17, s: 524-530

ki, İbn Meymun Farabî'nin ifadelerini kendine mal etmiş ve sonra tutup Farabî kendisi gibi anlamamış diyerek onu tenkid etmiştir. Ayrıca Farabî, el-Cem'de büyük bir filozof olan Aristo'nun kâinatın kâdim olmasına inanmasının ona isnad edilemeyeceğini ve yakışmıyacağını ifade eder.⁷⁴ Bundan böyle anlaşılır ki Farabî'nin Calinus'u, kâinatın kâdim veya hadis olmasına dair delillerin yetersizliği hususunda tenkid etmesi, Calinus'un kâinatın kâdim olmasına inanmamasından dolayı olmayıp, kâinatın hadis olmasına inanmamasından dolayı olarak anlamak, Farabî'nin felsefe sistemine daha uygundur. Gene de Farabî'nin göksel varlıkların kâdim olduğuna inanmadığını söylemek gerçeği ifade etmek olur. Farabî, kâinatın sırf yoktan yaratıldığını, ancak bu yaratmanın ezeli olduğunu söyler. Kâinatın hiç yaratılmadan kâdim olduğunu söylemekle, ezelde yoktan yaratıldığını söylemek arasında fark vardır. Bu farkı küçümsemek lâzımdır.⁷⁵

İbn Meymun kendi tutumu hakkında şöyle der: "Tevrat'ta kâinatın ihdas edilmiş olmasından dolayı kâdim olmasını söylemekten çekinmiş değiliz. Zira kâinatın hadis olmasına dair olan "nass" lar (Tevrat sözleri) Tanrı'nın cisim olduğunu gösteren sözlerden daha azdır. Buna rağmen Allah'ın cisim olmasına dair olan sözleri tevil ettiğimiz gibi kâinatın hadis olmasına dair sözleri tevil etme kapısı elbette bize kapanmış olamaz. Aristo'nun gerekli gördüğü kâinatın kâdim olması, tabiatının asla değişemeyeceği ve hiç bir şeyin adetinden dışarı çıkamayacağı inancı, dinin aslını yıkmaktadır.⁷⁶ Ama Eflâtun'un kâdim inancı göğün bozulup yapılabilmesine yer vermesi, dinin temelini yıkmaz."⁷⁷

İbn Meymun Delalet el-Hair'in üçüncü cüzüne peygamber Hezkiyal'ın rüyalarının şerhiyle başlar ve onun Tevrat'taki sifrinde (bölüm) gelmiş bulunan zor ve kapalı manalı terimlerinden, şer'den, kainatta olan musibetlerden ve insanlığın varlığı meselesi ile kâinatta yaratıkların başlarına gelen felaketlerden Allah'ın mesul olup olmayacağını anlatır.

"İnsanın başına gelen kötülük üç şeyden biri sebebiyle olur:

a) Birinci tür kötülük madde olma yönünden var olup yok olmanın tabiatından doğan kötülük, ki maddelere bürünmüş olan şeylerde

74 El - Cem 101, 102.

75 H. A. Farabî Ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, 141.

76 Bu söz Farabî'nindir Bk. el-Cem, 102, Beyrut 1960. A. Nadir neşri. Bk: Prof. Dr. Hüseyin Atay Farabî ve İbn Sinaya göre yaratma 132, Ankara 1974

77 Delalet, cüz 2, fasıl 25, s: 356.

XXVI

gunu, göksel cisimlerin zaman ve hareketin değişikliğe uğramadan olduğu gibi devam ettiğini kabul ederler. Ancak değişiklik ay altı cisimlerinde vukubulur.⁶⁹

Aristo'nun, kâinatın kadımlığına ve göksel feleklerin değişik hareketlerine ve akılların tertibine dair zikrettiğinin hiç birinin delili yoktur. Aristo da bu sözlerin delille isbat edilmiş olduğunu zanetmiş değildir. Ebu Nasr Farabî'nin bu misali (kâinat ezeli midir, hâdis midir) yorumlamasını⁷⁰ ve onu açıklamasını ve Aristo'nun kâinatın kadim olması hususunda şüphe etmesini utandırıcı görmesini, Calinus'un bu meselelerin kesin delili olmayan zor bir mesele olduğunu söylemesiyle alay etmesini bildir. Farabî, Gök'ün ezeli olduğu ve onun altında olanın bozulup yapıldığına açık ve kesin delilin bulunduğu görüşüne sahiptir.⁷¹

İbn Meymun'un burada naklettiği, Farabî'nin Aristio'nun misalini yorumlaması, onun el-Cem eserindeki açıklamasına tamamen zıt düşmektedir. Farabî, Aristo'nun kâinat kadim midir, değil midir? misalinin, onun kâinatın kadim olmasına inandığını göstermeyeceğini izah eder.⁷²

Oysa bizim tesbit ettiğimize göre Farabî, Aristo'nun, kâinatın kadim olmasına dair ileri sürülen delillerin Cedel'e dayandığını söylemesi ile kâinatın kadimine açıkça delil olmadığını belirtmektedir. Eğer, İbn Meymun'un Delalet el-Hairin'deki (s.318-319) ibareleri Farabî'nin, el-Cedel'deki⁷³ ibareleri ile mukayese edilecek olursa, görülür

69 Delâlet el-Hairin C. 2, 2, fasıl 13., s. 311-312. Bk. Encyc. Britannica, 14/684, 1953. Musa b. Meymun, Aristo felsefesini Kitab-ı Mukaddes'in ilâhiyatı ile uzlaştıramayınca yani yahudilerin maddi kâinatın yaratılmış olduğu inancı ile barıştıramayınca, yaratmayı İman Esasları'ndan saydı. The Encyc. of Am. 18/141, 1957.

70 S. Pines; Farabî'nin bu ibaresinin tesbit edilememiş olduğunu zikrediyor: The Guide of the Perplexed 292, 1963 Chicago. Oysa bu mesele Farabî'nin el-Cem (21-22) Mısır 1907 eserinde uzunca izah edilmiştir. Ayrıca bunun kaynağının Georges Vajda, Bratislava'daki Farabî'nin el-Cedel yazma nüshasında aynen tesbit etmiştir. Bk. Journal Asiatique, Tome: CCLIII Année 1965. Fasc. No: 1 p. 17 49, Manuscript Bratislava TE 21, fol: 232-233. Ben de, Farabî'nin el-Cedel (Hamidiye 812, İstanbul, Süleymaniye). (104-b-105 a) bulunduğunu tesbit etmiş bulunuyorum.

71 Delalet 2, Fasıl 15, s. 310.

72 El-Cem 100 - 102, Beyrut 1960

73 Farabî el-Cedel, Hamidiye 812, 104b - 105 a. j. Vajda da Bratislavadaki Farabî'nin el - Cedel yazmasına dayanarak bizim arapça önsözde mukayeseli olarak verdiğimiz Farabî'nin metnini nakleder ve İbn Meymunun Farabiye isnad ettiği Kâinatın kadimine dair inancını zikredilen metinden anlamaya imkân olmadığını söylemekle İbn Meymunun yanlış anlayışına dikkati çekmek ister. [Journal Asiatique Tome CCLIII. 1965 Fas. 1 p 46. Bu Fransızca makaleden istifade etmemize yardım eden sayın dekan Prof. Dr. Necati Öner'dir].

XXIV

Onlar kesin delil değildir. Bence din müdafilerin ve muhakkiklerin son gayretlerini, filozofların “Kâinatın kadim” olmasına dair olan delillerini çürütmeğe yöneltmek olmalıdır. Zeki akıllı kendisini aldatmayan bir araştırmacı Kâinatın kadim veya hâdis olmasına dair kesin bir delilin olmadığını bilir. Bu hususta, filozofların eserlerinde ve bize ulaşan haberlerinde ihtilâf ettiklerini görmemiz kâfidir. Öyle ise böyle ihtilâflı bir meselede, nasıl olur da kâinat hadis ise Allah vardır ve kadim ise Allah yoktur diyebiliriz?, Bu durumda Allah’ın varlığı şüphe edilen bir nesne olmaz mı?”

“Bence şüphesiz doğru olan, önce Allah’ın varlığını, birliğini ve cisim olmadığını filozofların delilleriyle isbat etmeli ve bu üç büyük gayeyi isbat ettikten sonra kâinatın kadim veya hadis olması meselesi ele alınmalıdır. Bu sefer kâinatın hâdis olmasını kelâmcıların delilleriyle isbat etmekte bir mahzur olmadığı gibi isterse kâinatın hâdis olması peygamberden gelen bir nakil ile öğrenmiş olsun.”

“Ben ise şöyle derim: Kâinat ya kadimdir veya hâdistir. Eğer hâdis ise elbette bir sâniî vardır. Bu doğrudur. Çünkü hâdis olan kendini ihdas edemez, onu başkası var eder, ki bu da Allah’tır. Eğer kâinat kadim ise, şu ve şu delillere göre cisim olmayan, cisimde de bir kuvvet olarak bulunmayan kâinatın bütün cisimlerinden başka daimî, sermedî sebepsiz olan ve değişmeyen bir mevcud’un olması zorunludur. İşte o mevcud Allah’tır. Görülüyor ki Allah’ın varlığının, birliğinin ve cisim olmayışının delilleri, kâinatın ezelliğini söz konusu ederek yani kâinat ya kadimdir ya da sonradan ihdas edilmiş olduğu esası üzerinde, münakaşa edilirse delil tam olur.”⁶²

Doğu Yahudileri İslâm fıkralarının tesirinde kalırken İspanya ve Magrib Afrika yahudileri ise Aristo felsefesinin tesirinde kalmışlardır. Bu hususta İbn Meymun aynen şöyle der: “Irak Yahudi alimlerinin, ister Karain’ler ister rabbaniler olsun Tevhid (Allah’ın birliği) anlayışlarında Müslüman kelâmcıların tesirini görüyoruz. Aynı şekilde arkadaşlarımız Mutezile ve Eşarilerden bazı şeyler almışlardır. Ama İspanya yahudileri filozofların sözlerine bağlanmış, kelâmcıların yolundan gitmemişlerdir.”⁶³

İbn Meymun’un bir ifadesinden de Yahudi düşüncesinin haritasını çizmek gibi bir imkân ortaya çıkmaktadır.

⁶² Bu sözler aynen İbn Meymun’dan kısaltılarak alınmıştır. Bk. Delalet el-Hairin cüz 1. Fasil 71, s. 184-188; İsrail Wilfinson, aynı eser 77-81.

⁶³ aynı eserler cüz 1, fasıl 71, s: 184, f. W 83

un aldırış etmediğini zikrediyor.⁶⁰ Oysa müslüman kelâmcılar arasında Allah'ın isimlerinin tevkîfi yani şeriatın vermesinin şart olup olmadığına ihtilâf vardır. Şeriatın kullanmadığı bir isim ve sıfatı Allah'a isnat etmeği caiz görenlere göre⁶¹ M. Z. Kevserî'nin bu sözü bir tenkid ve cevap olmaz. Fasıha Allah'a Huda ve Türkçe Tanrı, eskidenberi müslümanlarca söylenegelmiştir. Bunlar şer'an gelmiş değildir.

İbn Meymun, Mutezile ve Eş'arilerin bütün söylediklerinin filozofların fikir ve sözlerine karşı çıkan Yunan ve Süryanların fikirlerine dayandığını, bunun sebebinin de hristiyanlık yayılmağa başlayınca yunanlı ve Süryan alimleri felsefî fikirlerin dinlerini nakzettığını görünce kelâm ilmini meydana getirdiklerini ve böylece itikatlarına yarayan kaideler ve öncüller isbat ederek felsefî fikirlere cevap vermeğe çalıştıklarını, İslâm dini gelince Yahya Nahvi ve İbn Adiy gibi kimse-lerin kitaplarının müslümanlara nakledildiğini ve kendilerince büyük bir şey yaptıklarını, filozofların fikirlerinden kendilerine faydalı gördüklerini seçip aldıklarını, oysa sonraki filozofların bunları çürüttüklerini, bu fikirlerin müşterek olduğunu ve her din sahibinin bunlara muhtaç olduğuna inandıklarını anlattıktan sonra mütekellimlerin tenkidi hususunda sözüne şöyle devam eder:

"İslâm'da kelâm genişledi ve İslâm'a has bir takım konular ortaya çıktı, bunları teyide muhtaç olunca, ortaya çıkan ihtilâflar da işi kızıştırdı ve her fırka kendini destekleyecek faydalı gördüğü fikirleri filozoflardan almıştı. Şüphesiz olan bir şey varsa, yahudilik, hristiyanlık ve islamiyet arasında müşterek noktalar vardır. Bu da mucizelerin ispat edilebileceğini temin edecek Kâinatın oluşması (hudusu) meselesidir. Sonra hristiyanlar teslis'i ve müslümanlar da Allah'ın kelâm sıfatını isbat hususuna dalmışlardı."

"Gücüm yettiği kadar filozofların kitaplarını okuduğum gibi kelâmcılarınkini de okudum ve kelâmcıların hepsinin yolunun aynı olduğunu gördüm. Meselâ Kelâmcılar kesin delilleriyle şöyle kesin bir hükme gittiler. Kâinat hâdisdir. Kâinat hâdis olunca elbette onun bir yaratana vardır. Sonra bu Sâni'in (Yapan) bir olduğunu ve sonra cisim olmadığını isbat ettiler. Bu yolu düşündüm ve ondan nefret ettim. Çünkü Kâinatın hadis olduğuna dair ileri sürülen delillerde şüpheler vardı.

⁶⁰ M. Ebu Abdullah M. İbn Ebi Bekr İbn Muhammed el-Tebrizî, şerh el-Mukaddimat el-Hams vel-Işrun, min Delalet el-Hairin, M. İbn Meynun, 9, M.Z.K. neşri 1369, Mısır.

⁶¹ Fahreddin el-Razî, Levamiul-Beyyinat Şerh Esmâullah ves-Sıfat 1820, Mısır 1323.

XXII

ama onlara göre Allah'ın inniyeti olan mahiyeti bilinmez. Allah'ın inniyeti O'nun özel varlığıdır. Fakat genel varlık anlamındaki varlık ile bilinir⁵⁶.

Bu çelişik cümleleri M. Friedlander: "We Comprehend only the fact that He exists, not His essence..., for He does not possess existence in addition to His essence"⁵⁷ S. Pines de "We are only able to apprehend the fact that He is and can not apprehend His quiddity"..... For He has no" that "outside of His" What "..."⁵⁸ diye tercüme eder. fakat "We can only perceive His Being, but not His quiddity..... since apart from His quiddity; He has no Being" diye de tercüme edilebilir. Ve bütün bu durumlarda aradaki çelişiklik anlaşılabilir bir durumda olduğu söylenebilir.

Fakat Musa İbn Meymun fail ile illet (neden) arasındaki farkı iyi açıklamıştır. Bu hususu şöyle anlatır: "Filozoflar Yüce Allah'a illeti Ula (ilk illet) derler. Mütakellimler ise Allah'a ilk sebep ve illeti ula demekten kaçarlar. Mütakellimler olarak şöhret yapmış olanlar bu ismi vermekten kaçarlar ve Allah'a Fail (yapan) derler ve illet ve sebep ile fail arasında büyük farkın olduğunu zannederler. Çünkü: Eğer Allah'a illet (neden) diyecek olursak ma'lul'un (nedenli = netice) hemen var olması gerekir ve bu kâinatın ezeli olmasına götürür. Eğer "fail". dersek bunda mef'ulün (yapılanın) onunla bender var olması gerekmez. Çünkü "fail" = yapan" bazan yaptığı işten önce bulunabilir, derler. Bu söz, kuvve halinde olan ile fiil halinde olanın arasında fark görmeyenin sözüdür. Bizim bildiğimize göre illet ile fail arasında bu anlamda fark yoktur. Eğer "illet"i kuvve halinde kabul ettiğimiz zaman o da ma'lul'den önce bulunur. Ama fiil halinde illet olursa o zaman ma'lul'un var olması zorunlu olur. Aynı şekilde "Fail" fiil halinde fail olarak kabul edilirse, onun mefulünün varlığına zorunlu olarak hükmedilir. Nitekim usta (bina yapan), evi yapmadan önce fiil halinde (bilfiil) usta olmayıp kuvve halinde (bilkuvve) ustadır."⁵⁹

M. Zahid el-Kevseri, İbn Meymun'a cevap olmak üzere, dinde Allah'a "illet" denmediğini fakat "fail" dendiğini ve buna İbn Meymun'

⁵⁶ Bk. Mahiyet ve inniyet ayrıntılığı veya ayrılığı, Allah'ın hangi varlık anlayışı ile bilindiği: Prof. Dr. Hüseyin Atay, Farabî ve İbni Sina'ya Göre Yaratma, s. 22-28. Ankara 1974.

⁵⁷ Dr. M. F. The Guide for the perplexed, 82, 1956. New York.

⁵⁸ S. Pines, The Guide of the Perplexed, 135, 1963, Chicago.

⁵⁹ Delalet el-Hairin C.I, fasıl 69, s. 174

1- Allah'ın kendi zatına dair gerçek bilgisi inayetin şartıdır (III 51-52)

2- Ferd olarak insanı meydana getiren şeye gerçek bilgi, inayetin çalışmasına ait bilginin şartıdır, (III 53-54).⁵³

Birinci cüzde Allah'ın mahiyetinden ve onun nasıl anlaşılacağından ve tevhid'inden bahseder. İlk elli fasılda Kitabı Mukaddes'in 'bir çok kelimelerini Aristo ve ileri gelen İslâm filozoflarının öğretilerine dayanarak mantıkî ve aklı bir şekilde izah ederken Yunan, İslâm ve Yahudi düşünceleri arasındaki farkı ortaya koyan ve kendi tenkit ve kendi düşündüklerini de açıklar.⁵⁴ Meselâ İbn Meymun'a göre Allah ancak selbî şekilde doğru anlaşılabilir.

"Allah'ın selbî sıfatlarla (yani ne olmadığını bildiren sıfatlar) nitelenmesi, ona az veya çok hiç bir eksiklik getirmeyen doğru bir nitelemedir. Ama icabî sıfatlarla (yani ne olduğunu bildiren sıfatlar) nitelenmesi eksiklik ve şirki gerektirir. Allah'ın Vacib ul-Vücut olduğu ve onda terkinin bulunmadığı isbat edilmiştir. Biz O'nun mahiyetini değil ancak inniyetini idrak edebiliriz. Bunun için icabî bir niteliği olması imkânsızdır. Çünkü mahiyetinin dışında bir inniyeti (varlığı) yoktur ki nitelik o iki şeyden birine delalet etmiş olsun. Yoksa mahiyeti mürekkeb (bileşik) olur ve nitelik mahiyetin iki cüz'ünden birine delalet etmiş olurdu..."⁵⁵

Görüldüğü gibi bu istidlâl ve düşünce tamamen Farabî ve İbn Sina'nın istidlâl ve düşüncesidir. Onlardan önce Mutezilede bunun izlerini bulmak mümkündür. Ama bunu daha öncekilere yani Yunan'a dayandırmak isteyenler zannımızca çok zahmet çekeceklerdir.

Burada İbn Meymun'un ifadesinde bir çelişkiye işaret etmek cesaretini göstermemizde haklı olacağımızın kabul edileceğini sanıyoruz. "Biz O'nun mahiyetini değil ancak inniyetini (varlığını) idrak ederiz," diyor ve sonra da "O'nun mahiyetinden hariç bir inniyeti yoktur" ekliyor. Bu iki önerme birbirine çelişiktir. Zira birinde mahiyet ile inniyeti ayırıyor, ötekinde mahiyet ile inniyetin aynı şey olduğunu söylüyor. Bu hususu Farabî ve İbn Sina güzelce açıklamışlardır. İbn Meymun bunu farketmediği halde burada ifade etmekte yanılmıştır. İn-niyetini biliyor mahiyetini bilmiyorsak mahiyet inniyet ayrımı vardır. Eger mahiyet inniyetin aynı ise inniyeti bilince mahiyeti de bilmek gerekir. Farabî ve İbn Sina'ya göre Allah'ta mahiyet inniyetin aynıdır,

53 Leo. Strauss. How to Begin to Study the Guide of the Perplexed. XI-XIII, S. Pines 'in İngilizce tercümesinin 1963 yılında Chicago Üniversite baskısına önsöz.

54 I. W. aynı eser, 66-67

55 Delalet el-Hairin C. I. Fasıl 58- S: 141.

Görüşler (I-1-III 24)

A) Allah'a ve Meleklerle dair görüşler (I-1 - III 7)

I) Mukaddes kitapta Allah'la ilgili terimler (I-1-70)

a) Allah'ın (ve meleklerin) cismaniyetini ima eden terimler (I-1-49)

1- Allah'ın cisim olduğunu ima eden Tevrat'ın en önemli iki ifadesi (I-1-7)

2- Yer değişmesini ve insanın organlarının hareketini vb. gösteren terimler (I,8-28)

3- İlahî şeylere ait olduğu zaman, bir yandan putperestliği ve diğer yandan insan bilgisini gösteren gadab ve ifna etmeyi (veya gıdalanmayı) ifade eden terimler (I 29-36).

4- Hayvanların işlerini ve kısımlarını gösteren terimler (I 37-49)

b) Allah'ta çokluk ima eden terimler (I- 50-70)

5- Allah'ın mutlak bir ve gayri cismanî olduğu, remzi olmayan bir sözde Allah'a atfedilen terimlerin manası (I 50-60)

6- Allah'ın isimleri ve Allah'ın sıfatları (utterances) (I 61-67)

7- Allah'ın bilgisi, sebep oluşu ve hâkimiyeti neticesinde O,nda görülen çokluk (I 68-70)

II) Allah'ın varlığının, birliğinin ve gayri cismanî oluşunun delilleri (I 71-II 31)

1- Giriş (I 71-73)

2- Kelâmî delillerin tenkidi (I 74-76)

3- Felsefî deliller (II 1)

4- İbn Meymun'un delili (II 2)

5- Melekler (II 3-12)

6- Dünyanın yaratılışı, filozoflara karşı yoktan yaratmaya iman müdafaası (II 13-24)

7- Yaratma ve Şariat (II 25-31)

III) Peygamberlik (II 32-48)

1- Tabii bir mevhibe ve peygamberlik gereklerine alışma (II 32-34)

2- Hz. Musa'nın peygamberliği ile diğerlerinki arasındaki fark (II 35)

XVIII

vermemiz yerindedir. Önce yazarın kitabı yazmaktaki gayesini kendi ağzından öğrenelim.

Musa İbn Meymun "Delâlet el-Hairîn" eserini Yusuf İbn Aknîn için yazdığını önsözde açıklarken "Bu makaleyi Senin ve senin gibi olanlar için,- ki onlar nekadardır- yazdım." Benim yanımda okuduğun zaman, senin kâmillerin bilebileceği peygamberlik kitaplarının surlarına ehil olduğunu gördüm ve benden ilâhî meseleleri açıklamamı, mütakellimlerin maksatlarını ve metodlarını fazla olarak sana anlatmamı istediğini gördüm. Bu hususta gayem gerçeğe tesadüfen değil, sağlam bir metodla ulaşmanı, temin etmektir.⁴⁶

"Kitabı ancak felsefe okumuş olan, nefse ve bütün kuvvetlerine dair bir şey öğrenen"⁴⁷ kimselere yazmıştır. "Bunu halka, şeriat ilmini öğrenmemiş olana anlatmak için telif etmediğini, onu ancak dininde, ahlâkında kâmil olana, felsefî ilimleri okuyup manalarını anlayana"⁴⁸, yazdığını ifade eder.

"Maksat filozofların kitaplarını nakletmek değildir."⁴⁹ Bu makaleyi yazmaktan maksadım, din problemini açıklamak ve halkın (cumhur) anlayışından yüksek olan iç hakikatlerini ortaya koymaktır.⁵⁰

İbn Meymun'un, son amacı, felsefe, mantık ve aklın nurlarından, iman ve şuuru ışınlamaktır. "Bize feyiz olarak verilen akıl Allah ile aramızda bir bağıdır."⁵¹

O, felsefe ile dini uzlaştırmayı gaye edinmiş, bilginin dine mantık ve akıl yoluyla bakmasını temin etmeyi, gerçeğin ve ilmin sadece din sahasında olmadığını, felsefî sahada da aranabileceğini anlatmaya çalışmıştır.⁵²

İmdi yirmi beş sene aralıklı olarak "Delalet el-Hairîn'i" inceleyen ünlü Yahudi filozofu Leo Strauss'un kitabı tahlil eden plânını buraya almayı faydalı buluyorum. Yalnız önce şunu zikrederim ki kitap üç cüz olup birinci cüz 76 fasıl, ikinci cüz 48 ve üçüncü cüz 54 fasıldır. Romen rakamları cüz'ü ve diğer rakamlar faslı gösteriyor.

46 Delalet el-Hairîn , Cüz I , Mukaddime, s: 7-8, İlahiyat fakültesi Ankara baskısı

47 Delalet el-Hairîn , Cüz I , Fasıl sonu 68, s: 174.

48 Delalet el-Hairîn , Cüz I , Mukaddime, s: 9.

49 Delalet el-Hairîn , Cüz 2 , Mukaddime, 272

50 Delalet el-Hairîn , Cüz 2 , Fasıl 2, s: 282.

51 Delalet el-Hairîn , Cüz 3 , fasıl 52, s: 732

52 İ. W. aynı eser 66.

İbn Meymun'un küçükten felsefe ve kelâmı okumaya başladığını zikretmiştik. Onun bu tahsili kendisine felsefî bir anlayış ve sistemli düşünen bir kafa vermiş ve bu zihniyeti, Yahudi şeriatına dair yazmış olduğu eserlerde de kendisine hâkim olduğu için, Yahudi şeriatını daha öncekilerin yapmadığı felsefî düşünceye göre kaleme almış ve onda bir yenilik meydana getirmiştir.

Hem kelâmcı ve hem Usulcû yani Hukuk Felsefecisi olmak İslâm âleminde gelenek halindeydi. İslam ilim dünyasına vakıf olmayan kimseler bunun farkında değildirler. Ebu Hanife'nin fıkıhtaki dehasını daha önce kelâm ilmini iyi okumasına bağlarlar. Kadı Adulcebbar, İmamul-Haremeyn, Gazzâlî, Fahreddin Razi, Kadı Aduddin, Taftazani gibi hem kelâmcı ve felsefeci ve hem de Usulcû bilginlerin yetişmesi İslâm âleminde bir gelenektir. Aynı toplumda yetişen İbn Meymunun ve ondan önce geçmiş olan diğer Yahudi âlimlerinin elbette bu geleneğin tesirinde kalmaları normaldi.

Çift ve tek hakikat meselesinde, İslâm düşünürleri arasındaki ihtilâfa, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd tek hakikat görüşünü savunarak din ve felsefenin aynı hakikatın değişik tezahürleri olduğunu ileri sürüp din ve felsefe ayrılığını ortadan kaldırmaya teşebbüs etmişlerdi.

İbn Meymun'un da bu görüşte olduğunu görüyoruz. Onun sarsılmaz inancı, bütün hakikatların tek bir hakikatın değişik görüntüleri olduğu merkezindedir. Yunan, müslümanlar, (arap), hristiyanlar ve yahudiler aynı güneşe, muhtelif pencerelerden bakmaktadırlar. Bunun için ona göre felsefe, yani hikmet sevgisi ve kelâm ilmi (theology) yani Tanrı Bilimi ikiz kardeşlerdir. Akıl vahiyle elele gitmelidir. Dine göre gerçek olan, ilmen yanlış olmamalıdır. Bundan dolayı Peygamberlere vahyedilen hakikat ile, bilginlerin elde ettikleri hakikat arasında çatışma olamaz. Der ki, gayemiz ve görevimiz, akıl ile din arasındaki zahiri çatışmayı uzlaştırmaktır. Her birinin kendine has dili ve ifadesi vardır. Gerçek ve doğru tercüme edildikleri zaman ikisinin de aynı şeyi, Allah'ın ezeli hayrını isbat ettikleri görülür.⁴⁵

İbn Meymunun, "Delalet el-Hairîn" adlı eseri, o'nun felsefesinin en iyi hülasasını teşkil etmektedir. Bu eser orta çağda Yahudi felsefî ve dinî düşüncesinin ulaştığı en yüksek zirveyi temsil eder.

Her ne kadar bu eseri okuyucuya tam bir şekilde anlatmamıza yerimiz müsait değilse de hiç olmazsa onun hakkında kısa bir bilgi

44 The Universal Jewish Encyc. 7/289, 1948, New York

45 Dr. J. Münz, Maimonoides, 121-122.

XVI

let el-Hairin'i ibrancaya tercüme eden Samuel İbn Tibbon'a yazdığı arapça mektubun bir kısmının tercümesini buraya alıp, İslâm ve Yunan filozoflarını değerlendirmesini göreceğiz.

"Aristo'nun eserlerini, ya İskender Efrodisi, ya Themistius veya İbn Rüşd'ün şerhlerinden başkasını okumamanı tavsiye ederim. El-Tuffahe ve Beytüzzeheb kitaplarını zikrettin, bunlar bâtil ve uyduruk şeyleri ihtiva ediyor, Reise (Aristo) yanlış olarak isnad edilmiştir. (Ebu Bekir) Razi'nin "Hikmeti İlâhiyye" adlı kitabında hiç bir fayda yoktur. Çünkü onun sahibi sadece tabib idi.

İshak İsraili (Yahudi)'nin yazdıkları hakkında da aynı şeyi söyleyeceğim. Zira o da tabibden başka bir şey olmadığı için hayale, zanna ve bâtil şeylere dayanarak yazmıştır. Yusuf Hassadık'ın yazdıklarına gelince, onlara muttali olamadım; ama onu Endülüs'te onurlu olarak tanıdım. Genellikle dikkatini şuna çekerim: Mantık kitaplarında Ebu Nasr Farabî'nin yazdığından başkasına önem verme ve zahmet çekme, çünkü (Farabî'nin) eserleri, tertemiz buğday gibidir, özellikle "Mebadi el-Mevcudat" eseri akli olgunlaştırır ve sağlamlaştırır. Zira Ebu Nasr büyük bir hâkim ve feylesof idi; eserleri akla uygundur, hikmeti arayan kimseleri gerçek (hak) yola götürür... Ancak Bendeklos (Empedocles), Fisagoras (Pythagoras), Hermes ve Forforyos' (Porphry)' eserlerine gelince, bunlar insanın zamanını zayi etmesine değmeyecek eski felsefî mezhepleri ihtiva etmektedir. Ali İbn Sina'nun eserleri ise, ince tedkik ve dikkatli bir seçme mahsulü iseler de, Ebu Nasr Farabî'nin kitapları gibi değildir. Gene de insana dikkatli bir araştırma yapmada faydalı olabilirler."⁴¹ Hristiyan olan el-Tayyib, Yahya İbn Adî ve Yahya el-Bitrik'in Aristo'nun eserlerine yazdıkları eserleri okumanın gerçekten vakit 'zayi etmek olduğunu anlatır."⁴²

İbn Meymun'un kaynaklarını bu mektubunda tesbit etmek mümkündür. Onun kimlerden ne derece istifade ettiğini daha ayrıntılı öğrenmek isteyenler S. Pines'in Delalet el-Hairin'in İngilizce tercümesine yazdığı önsöze başvurabilir. Burada şunu da ilave etmek gereklidir. İbn Meymun Yunan felsefesini arapça tercümelerden okumuştur.⁴³ İbn Meymun, Allah anlayışında İslâm filozoflarının Yeni Eflâtuncu-Aristo anlayışlarını ve kendinden önce geçen Aristocu Yahudi düşüncelerini takip etmiştir.

41 İ. W. Aynı eser, 63-64.

42 S. Pines, Introduction to the Gide of the Perplexed, LX, Chicago 1963.

43 İs. Wil. Aynı eser, 61.

6- Makale anıl-Ba's:

Musa İbn Meymun'un hasımları, onun Mişna Tora adlı büyük eserinde ruhun dünya ve ahirette hayatından uzun uzun bahsettiği halde ahirette cisimlerin dirileceğine dair açıkça bir şey söylememesini tenkid ettikleri için, cevap olarak bu makaleyi yazmıştır. 1952 yılında Newyork'ta Yemen Risalesi ile birlikte ilk defa ve Telavivde 1972 de ikinci defa basılan bu eserin İbranca harflerle olan arapça aslını arapça harfler ve Türkçe tercümesi ile birlikte neşretmeyi düşünüyorum. Doktora tezimde Yahudilerde ahiret inancının açık olmadığını belirtmiştim... Bu makale, ahiret inancının Yahudilerde nasıl olduğunu ortaya koyacak en yeterli bir Yahudi düşünürünün eseri olması bakımından önemlidir.

7- Delâlet el-Hairin:

Yukarda işaret ettiğimiz gibi İbn Meymun küçük yaşındanberi kendini felsefe okumaya vermişti. Felsefe tarihine samimi bir ünsiyet beslemiş ve onun meselelerine incek derin bir anlayışa göre yetişmişti.³⁹

İbn Meymun, bu eseri 1186-1190 yılları arasında öğrencisi Yusuf İbn Aknun⁴⁰ için yazmış ve eseri yazdıkça, bölüm bölüm ona göndermişti. Bu eseri yazarken kullandığı kaynaklar ibranca ve arapça olmasına rağmen yazarlarının adlarını çok seyrek zikretmiştir. Yahudi ve Müslüman düşünür ve âlimlerinden bu eserde adları geçenleri kitaba eklenecek indeksten tesbit etmek mümkün olacağından buraya sadece Dela-

38 Dr. H. Atay, Kur'an'a Göre İman Esasları, 77, 1961. Ankara.

39 Dr. J. Münz, Maimonides 121.

40 Joseph b. Jehuda b. Aknin, Arapça adı Ebul-Hacca Yusuf b. Yahya el-Sabtî (1160-1226) Kahire'ye (Fustat) gelip iki sene Musa b. Meymun'dan mantık, matematik, astronomi okumuş, felsefi ve kelâmî konularda tahsilini bitiremeden Haleb'e ve oradan da Bağdad'a gitmiştir. Jewish Encyc. 7/216, 1905 "Bu öğrenci Yusuf b. Yahya b. İshak el-Sabtî el-Mağribî tabîb olup memleketinde hikmet, riyaziye okumuştur. Yahudiler müslüman olmaya zorlanınca Mısır'a gelip Musa b. Meymun'la buluştu ve ondan okudu. Kadı Ekrem b. Kiftî diyor ki: "Bu Yusuf ile aramızda dostluk vardı. Bir gün kendisine dedim ki: Eğer öldükten sonra, nefsin varlıkların halini anlayacak bir bekası varsa, bana söz ver: Benden önce ölürsen bana geleceksin, ben senden önce ölürsem, ben sana geleceğim, bekle dedi. unutmamasını tavsiye ettim. Öldükten iki sene sonra onu rüyamda gördüm... Ey hâkim hani neyle karşılaştığını bana haber verecektin, dedim, gülüp yüzünü çevirdi, elimle yakalayıp, ölümden sonraki durumun ne olduğunu mutlaka bana söyleyeceksin dedim. Dedi, ki: Bütünden olan bütüne ulaştı, cüz'den olan cüz'de kaldı. (الكل لحق بالكل) Bu işaretlerden anladım ki külli olan nefis âlemi külliye döndü. (بقی الجزی فی الجزء) Cüz'i olan cised cüz olan yerde kaldı. Uyanınca ifadesine hayran oldum. Bk. Carullah 1279, 189-b, kenarı.

XIV

göre "Mişna Tora"nın manasını İsrail Wilfinson "Tesniyet el-Tevrat" diye zikretmekle "ikinci" olmasını benimsemiştir.

Dr. J. Münz, bunun adını "The Tora Reviewed" olarak İngilizce'ye çevirmiştir.³¹ İmdi "Mişna Tora"nın manası "tesniye" ise Tevrat'tan sonra gelen ikinci kitap demek olur ki, bu durumda Tevrat'tan sonra ikinci kitap olan asıl "Mişna"yı ve onun şerhi olan Talmud'un yerini alma iddiası ortaya çıkar. Bu iddianın gerçekleşme korkusunun, İbn Meymun'a düşmanlığın sebeplerinden biri olduğuna işaret edilmiştir.³² Mişna öğretisi manasına alınırsa "Mişna Tora" "Tevrat'ın Öğretisi" demek olur. Bu mana bize daha yakın geliyor.

Bu, İbn Meymun'un şifahen rivayet edilen Tevrat'ın esaslarını ihtiva eden büyük eseri olduğunu ifade eder. İbn Şoşan da aynı şeyi söylemiş oluyor.³³

Mişna Tora'ya sonraları "Kuvvetli El" manasına gelen "Hayad hahazaka" adı verilmiştir. (yd.) İbranca alfadesinde hem "el" manasına gelir ve hem de sayıca 14 eder. $y = 10 + d = 4 = 14$. Bu rakam kitabın ondört bölüm olduğunu işaret eder. Bu isim yazar tarafından verilmiş değildir.³⁴ Musa İbn Meymun bu büyük eserini 1180 yılında tamamlamıştır.³⁵

4- Kitab el-Feraiz:

* İbn Meymun bu eseri çoğunluğun kolayca anlayabilmesi için arapça yazmıştır. Yazarın ölümünden sonra üç Yahudi âlimi tarafından İbrancaya çevrilmiştir. Bloch tarafından da kitabın bütünü 1888 yılında arapça olarak neşredilmiştir.³⁶

5- Risalet Yemeniyye:

Bu risaleyi Yemen Yahudilerine arapça yazmıştır.³⁷

31 Dr. J. Münz, Maimonides, 79, İ. W. aynı eser, 45.

32 Dr. J. Münz, Maimonides 85,97. Nitekim The Encyc of Americana bu eseri (second law) olarak tercüme etmiştir 10/141, 1957

33 A. İbn Şoşan Milon Hadaş 2/939

34 İ. W. 47 (Not), A. İbn Şoşan 2/939, Dr. J. Münz 79.

35 Dr. J. Münz 76.

36 İ. W. Aynı eser 50.

37 Bu risale "Eggeret Teyman" olarak İbn Tibbon tarafından İbrancaya tercüme edilmiştir. İ. W. 1935 te çıkan eserinde bu risalenin arapça aslının kaybolduğunu zikrediyorsa da (s. 56) oysa 1952 yılında arapça, İbranca ve İngilizce bir arada New York'ta basılmış, 1972 de de yalnız arapça ve İbrancası bir arada Kudüs'te basılmıştır. Arapçası İbranca harflerle yazılmıştır.

XIII

yer veren Babil Telmudu ile sadece yeteri kadar açıklama ve tahlile yer veren Kudüs Telmudu'na şerhler, haşiyeler ve talikler yapılmış, üzerinde çok durulan Telmud anlaşılmaz hale gelmiştir.²⁴

Musa İbn Meymun, bütün bu eserleri on yıl okuduktan sonra Yahudi hukukunda yeni tertipte felsefi anlayışla bir eser meydana getirmiştir. İbn Meymun bu eseri İbranca yazmıştır. İbnancada Mişna üslûbuna benzer bir üslûb kullanmış, ancak müslümanların üslûbunun da tesirinin açıkça görüldüğü yeni bir üslûp icat etmiştir ve bu üslûp kendisinden sonra gelen Yahudi şariat eserlerinde bir örnek teşkil etmiştir.²⁵ Bu eser yahudiler arasında öyle yayılmış ve kabule şayan görülmüş ki, Bağdad'lı Yusuf İbn Cabir bu eserin arapça tercüme edilmesini yazardan istemiş fakat, kabul etmemiştir.²⁶ Bunun yanında doğudan ve batıdan bu kitabı tenkit eden büyük Yahudi âlimleri bulunmuşsa da kitap Yahudi teliflerinin muhtelif kanunî muamelelerinde resmi bir kitap olmuştur.²⁷ Alfasi, Telmud'un kanun kısmını tanzim etmiş, Sadiya Feyyumi dualar kısmını maddeleştirmiş, Hsi ticaret kısmı üzerinde çalışmış, İshak İbn Ruben siyasi kısmını açıklamıştı, ama Musa İbn Meymun, bütün Telmud'u kodlaştırmış, açıklamış ve basitleştirmiş ve onun meydana getirdiği "Mişna Tora" Yahudilerin ah-lâk, din ve kanun kitabı olmuştur.²⁸ Bu kitaba yönetilen tenkitlerin başlıca sebebi çok kısaltma ve özetleme olarak gösterilince, yazar, eğer Telmud'u bir bölümde özetlemeye imkân olsa, onu iki bölümde özetlemezdim, diye cevap verirdi.²⁹

Okuduğum eserler içinde rastlamadığım bu kitabın adı hakkında, bir görüş de ben ileri sürmek istiyorum. "Mişna" kelimesi: a) İki, ikinci (tesniye), b) "Mişna" denilen Tevrat'tan sonra din kitabı, c) öğreti, ta'lim, d) değişme ve değiştirme anlamlarına gelir.³⁰ İlk üç mana bir birine çok yakındır. Bunlardan tekrar ve ikinci olma anlamı esastır. Üçüncü anlamdaki öğretmek ve öğrenmekte de tekrar mevcuttur. Buna

²⁴ Aynı eser 47.

²⁵ İ. W. 49. Dr. J. Münz. Maimonides 78; Dr. M. Friedlander, The Guide, XXII, 1936 N. Y.

²⁶ İ. W. 50 - 52,

²⁷ Dr. J. Münz, yazarın ölümünden sonra arapçaya tercüme edildiğini kaydediyor, aynı eser 88.

²⁸ Dr. J. Münz Maimonides, 78.

²⁹ İ. W. 52. Dr. J. Münz'un Mişna Tora'ya (77-119) 42 sayfa tahsis etmesi eserin önemine işaret sayılmalıdır.

³⁰ Bu dört anlam "ŞANA" öğrendi, öğretti, tekrarladı, tekrar yapı, değişti manasına gelen kökten geliyor. Bk. Milon Amami, A. İbn Şaşan 405, Milon Hebrew English, Reuben Avinoom 388, A. İbn Şaşan, Milon Hadas 4/1726, 1961.

XII

2- Kitab el-Sirac:

Bu eser, el-Mişna'nın mufassal bir tefsiri olup 1168 yılında tamamlanmıştır. Bu zamanda İbn Meymun otuz üç yaşında idi. Bu eserin baş tarafında yahudilerde rivayet ve isnad'ın tarihine dair uzun bir bahis koymuştu. Bu eser arapça yazılmış olup İbn Meymun müslümanlar arasında yayılacağını umuyordu, ama bu ümidi gerçekleşmemişti.

Bu eser doğu yahudilerince arzulanan râğbeti görmediği halde, Şimali Afrika ve İspanya yahudilerince çok büyük bir râğbete mazhar olmuştu. Bu eserin bazı parçaları yazarın hayatında İbrançaya tercüme edilmişse de İbranca tercümesi 1296 yılında tamamlanmıştı. Fakat hiç bir tercüme aslı arapçasını olduğu gibi aksettirememişti. Hristiyan alimlerinden Rockock 1654 yılında bu eserin bazı kısımlarını lâtinceye tercüme etmiş, fakat Holandalı bir Hristiyan alimi olan Surenkus 1703 yılında tam ve doğru tercümesini yapıp önemli haşiyeler eklemiştir. Bazı kısımları Almanca ve İspanyolcaya tercüme edilen bu eserin arapça aslı yahudilerce çok ihmale uğramıştır.¹⁹ Arapça ve bu kadar önemli olan bu eserin arapça aslının eğer yazması varsa, neşredilmesinin faydalı olacağına şüphe yoktur. Bu eserin bazı kısımları Rockock tarafından 1655 yılında Korta Mosis" adlı eserde neşredilmiştir.²⁰ Birçok dile tercüme edilmiş ve 1901 yılında Holzer tarafından Talmud'un On birinci bab'ına önsöz olarak yazılan imanla ilgili" On Üç Esas" ı tekrar ibranca harfle arapça olarak basılmış²¹ olup bende mevcuttur. Bunun da arapça harflerle aslını ve Türkçe tercümesinin neşrini düşünüyorum.

3- Mişna²² Tora = Tesniyet et-Tevrat:

Bu kitap, yahudilerin dinî hayatında içtimai bir inkilâb meydana getirmiştir.²³ Tercih edilen bir fikri belirtmeden her türlü münakaşaya

19 İ. W. aynı eser, 43-45. Dr. J. Münz, Moimondes, İngilizce Tercümesi, 31-51 Boston U.S.A.

20 Semitic Study Series No XII, Arabic Writings of Maimonides, Leiden 1951, P.: XI.

21 Semitic Study Series adı geçen eser, P: XII; Bu on üç esasa dair Bk.:, Maimonides, Dr. J. Münz. İngilizce Tercümesi 45-48, 1953 Boston U.S.A. The Encyc. Of Americana (18/141, 1957,) bu esasları günlük ibadet kitaplarına kadar girdiğini fakat genellikle inanç kitabı olarak kabul edilmediğini zikreder.

22 Mişna, Mukaddes kitaptan sonra en büyük bir eser olup Yahudi şeriatına dair yazılan bu kitap, daha önceki âlimlerin rivayetlerine dayanarak Tevrat'tan alınmıştır. Mişna 165-210 milâdi yıllarında Filistin'deki Yahudilerin reisi olan Yahuda Hanasi tarafından toplanmıştır. Bu bir kaç kısım (sifr) dan meydana gelmiştir, veciz bir ifade ile yazılmış olduğundan, şerhi olan Teimud'suz anlaşılmaz. (İsr. Wilf. aynı eser 43)

23 İ. W. aynı eser 45.

letin filozofları arasında saydıkları gibi, müslümanların da Yahudi ve Hristiyan ve hatta diğer din salıklerini de İslâm filozofları arasında saymalarında isabet vardır. Muhammed Ebu Bekir Zekeriya Razi dini inkâr etmiş olduğu halde müslüman filozoflarından sayılmıştır. Ancak gayri müslim filozofların, İslâm filozofu sayılması meselesinde dış görüşündeki isimler üzerinde durulmuştur. Ben başka bir noktadan bunun doğru olabileceğini savunacağım. Bu da muhteva meselesidir. Meselâ, Musa İbn Meymun bir İslâm filozofu sayılır. Bu din inancı bakımından değil, İslâm kültürüne ve medeniyetine sahip olması yönündendir. Onun neşrettiğimiz "Delalet el-Hairin" adlı eseri okunduğu zaman, İslâm kültürüne âşina olan bir kimse, konu her ne kadar Tevrat ile ilgili de olsa bir müslüman düşünürün yazdığını hiç yadırgamaz. Bu kitabında İslâm kelâmcılarını tenkid ederken bile, bizim kelâmcıların birbirini tenkid ederken kullandıkları ağır ve sert ifadeleri kullanmaz ve kendi dindaşlarını daha sert şekilde tenkid eder. İbn Meymun, yahudiliği, İslâm filozof ve kelâmcılarının ortaya koydukları ve İslâmın getirmiş olduğu felsefe ve düşünce düzenine göre müdafaa etmiştir. Nitekim bugün Batı düşüncesine göre İslâmiyet müdafaa ediliyor. İşte İbn Meymun bu düşünce sistemi bakımından İslâm filozofu sayılır.

İbn Meymun'un Eserleri:

Musa İbn Meymun'un eserlerini üç kategoriye ayırmak mümkündür. Yahudi şeriatına ait eserler, felsefî eserler ve Tıbbî eserler. Tıbbî eserlerin dışında olanların önemlilerini zikredeceğiz. Başlı başına İbn Meymun'un bibliyografyasına ait eserler ve makaleler vardır. Biz, burada tam bir bibliyografya vermeğe çalışmayacağız. Yalnız bir kaç eserine ait son çalışmalara değineceğiz.

1- Makalet fi Sinaat el-Mantık:

Musa İbn Meymun'un onyedî yaşlarında iken yazdığı söylenen bu mantık eserini felsefe ve İslâmî mantık'a muhtaç olan Yahudi âlimlerine yazmıştır. Eseri on dört fasla ayırmış ve her faslın sonunda ilgili mantık terimlerini güzel bir şekilde açıklamış ve böylece eserde yüz yetmiş beş civarında mantık terimini toplamıştır.¹⁷ İbn Tibbon tarafından İbrancaya tercüme edilmiş olan bu eserin asıl ve tam arapça metni Prof. Dr. Mübahat (küyel) Türker tarafından Türkçe tercümesi ile birlikte basılmıştır.¹⁸

¹⁷ İsrail Wilfinson, 42. Bu mantık risalesi 1527 yılında Sebastian Münster tarafından Latince'ye tercüme edilmiştir. Moses Mendelssohn'un (1729-1785 bu risalesinin önemini öğrencilerine anlatması üzerine Almanca'ya da tercüme edilmiştir.

¹⁸ Dil T. C. F. Dergisi, Cilt 18, Sayı: 1-2, 196 sayfa 9-64.

X

bulunacağım. Onun tıp ve Yahudi şeriatı ile olan ilgisi sahamızın dışındadır kalmaktadır.

İsrail Wilfinson şöyle diyor: Ortaçağda Yahudi felsefesi ve dini düşüncesi İslam medeniyeti ve felsefesi ile olan münasebetinden doğmuştur. Genellikle Yahudi felsefesi, İslam felsefesinin gelişmesine göre gelişmiştir. İslam felsefesi ile ilk temasa geçen, Sa'diye Feyyumi (882-942) olup müteakillerin birçok fikirlerini benimsemiştir.¹⁵

Çin hariç eski çağın imparatorluklarının hem yerlerine ve hem kültürlerine ve hem de insanlarına varis olan İslam toplumu orta çağın en büyük toplumu olmuş ve varis olduğu şeylere kendi damgasını vurmuş, özellikle varis olduğu halkın, aydını dahil, çoğunluğu müslümanlığı kabul etmiştir. Bu büyük imparatorluk toplumunda gayri müslimlere de kendi halkına eşit haklar tanımıştır. Bu eşitlik müslüman olanı ve olmayanı birbirine karıştırmış hepsi birbirinin hocası ve talebesi olmuştu. İlk merhalede müslümanlar savaşla meşgul oldukları için ve İslâmın ana yurdunda olmayan, fakat fethettikleri memleketlerde bulunan kültür ve ilimleri öğrenmek için bir öğrencilik devresi geçirdikten hemen sonra hocalık durumuna geçmişlerdi ve bu hocalıkları yalnız müslümanlara değil, İslam toplumunda olan, okuma arzusu bulunan ve düşünme kabiliyeti olan herkese açık tutulmuştu.

İslâm kültür ve düşünce sisteminin İslâmın hâkim olmadığı yabancı melekete geçişinin üç yolda olduğu kabul edilmektedir. İslam toplumunda olan gayri müslimler özellikle Yahudi ve Hristiyan olanlarla; dışardan gelip İslâm tahsil müesseslerinde okumuş olanlarla ve bir de müslümanların yabancı memleketlere gidip kendi ilim ve kültürlerini oralara götürmekle.

Seyh Mustafa Abdurrazık, İsrail Wilfinson'un "Musa b. Meymun" adlı eserine yazdığı önsözde Musa İbn Meymun'un İslam filozoflarından sayılması gerektiğini söylüyor ve bunun delillerini serdediyor. Şehristani'nin Hristiyan olan Hüneyn İbn İshak'a İslâm filozofu dediği göz önüne alınırsa Yahudi olan Musa İbn Meymun'a İslâm filozofu demekten kaçınmanın manasız olacağını ifade ediyor.¹⁶

Bunları kendi iddialarında haklı bulmak doğrudur. Bugünün batı düşüncesine büyük katkıları olan Yahudiler tabii oldukları mil-

15 İsr. Wil. aynı eser. 58. Julius Guttmann, Die philosophie des Judentums, 69, 1933, München, İbrance Tercümesi 62. 1963, İsrail, İngilizcesi, 61. 1964, New York.

16 I. W. Aynı eser. (:) sayfa harfle gösterilmiştir. Bk. Muhammed b. Abdulkerim Şehristani, el-Milel 2/1050, M. Fethullah Bedran neşri, 1947.

S. Pines, "Delalet el-Hairin = The Guide of the Perplexed" in ingilizce tercümesine dair önsözünde bu iki mektuba yer verdikten sonra, İbn Meymun'un bu mektubu "Delalet el-Hairin" in bazı kısımlarını bitirdikten sonra yazdığını, ama İbn Rüşd'ün görüşlerini ve terminolojisine muttali olduğunu, "Delalet el-Hairin'in" bazı ifadelerinden anlaşılabilceğini ifade etmektedir.¹³ Yusuf İbn Yehuda'ya yazılan mektubun tarihi 1191 yılı olduğuna ve İbn Meymun da 1204 yılında öldüğüne göre on üç yıl gibi bir sürede İbn Rüşd'ün bütün eserleri İbn Meymun tarafından okunmuş demektir. Onları tavsiyesine gelince, demek ki daha önce de bazı eserlerine muttali olmuştu.

Musa İbn Meymun'un kendi itirafına göre Ebu Bekir İbn Saig'in talebelerinin birinden okuduğunu ve İbn Eflâh'ın oğlu ile buluştuğunu ifade etmektedir.¹⁴

Biz, Musa İbn Meymun'un İslam kültür ve düşüncesinin tesirinde yetiştiğini ispatlamağa çalışmıyoruz. Çünkü İslam kültür ve düşüncesinin, Yahudi kültürü ve düşüncesine tesir ettiğini yahudilerin kendileri bile itiraf etmektedirler. Muttali olabildiğim kadarı ile bu husustaki intibamı kaydetmek istiyorum.

Günümüzün müslümanları, yabancı kaynağa dayanmağı bir eksiklik ve yerme, tenkit etme sebebi sayıyoruz. Oysa, Yahudiler'in İslam'ın kültür ve düşüncesinin tesirinde kaldıklarını, gayet normal olan bir tarzda ve sanki bir hoşnutluk ve hoş görü içinde anlattıkları sezilir. Umumi bir hüküm vermemekle beraber, İslamın tesirinin bizde olduğu gibi ancak hasım gurupları arasında yerme vesilesi olduğu görülür.

Yahudilerin İslam kültür ve düşüncesinin ne derece tesirinde kaldıklarını tesbit edebilmek, İslam kültürü ve düşüncesini, aynı zamanda Yahudi kültür ve düşüncesini bilmeye bağlıdır. Biz müslümanlar, özellikle son asırlarda Yahudi ve diğer din ve kültür sahibler'inin kültür ve düşüncelerini öğrenmeyi ihmal ettiğimiz için İslam medeniyetinin dünya çapında oynadığı rolü ilmi olarak anlamak ve anlatmaktan aciz kalmaktayız. Çalışmalarım arasında öğrenebildiğim İbranca ile Musa İbn Meymun ve Yahuda Haalevi üzerinde yapabildiğim incelemeleri vatandaşlarıma Türkçede ve dindaşlarıma da müelliflerin kendi orijinal arapçalarıyla tanıtmaya çalışacağım. Yalnız burada İbn Meymun'un felsefî eseri olan "Delalet el-Hairin ile ilgili açıklamalarda

13 S. Pines, The Guide of the Perplexed, Introduction, LXIV, C VIII, Chicago 1963.

14 Delalet el-Hairin 297 (H. Atay nesri), S. Muhk 2/s: 20-a. J. W. aynı eser, 7. •

VIII

ları ortadadır. Musa İbn Meymun'un eserlerinde dolambaçlı, iki yüz-lülük bulmak zordur. O'nun kendi dinine bağlı bir Yahudi düşünürü olduğunu kabul etmek daha doğru olsa gerek.

Musa İbn Meymun'un Hocaları ve Talebeleri:

Önce babası Meymun'un hocaları arasında olduğu gibi o, bir çok Yahudi âlimlerinden de ders okumuştur. Bizi en çok ilgilendiren hocalarının içinde bir müslümanın bulunup bulunmamasıdır. Şurası da unutulmamalı ki, bu zamanda olduğu gibi o zamanda da, bir yahudinin müslüman bir hocasının bulunması normal olduğu gibi, bir müslümanın da Yahudi bir hocası bulunabiliyordu. Biz böyle bir meselemin tuhaflığına dikkati çekmekten çok Musa İbn Meymun'un fiilen müslüman filozoflarından ders okuduğunu tartışmak istiyoruz. İbn Rüşd'den ders aldığı yahudi olan ve olmayan bir çok kimse tarafından zikredilmiş olduğu halde, buna kendi ifadelerinde rastlanmadığı için İbn Rüşd'ün Musa'ya bilfiil hoca olmadığını ileri sürenler de bulunmaktadır. Ama İbn Rüşd 1126'da doğmuş olduğuna göre, İbn Meymun'dan dokuz yaş büyük olması ve aynı şehirde bulunmaları, İbn Rüşd'ün hoca olması görüşünü kuvvetlendirmektedir. Hoca olmadığı ihtimalini ileri sürenler bile onun eserlerinden istifade ettiğini ve onun fikirlerinin tesirinde kaldığını ileri sürmektedirler.¹⁰ Bu hususta İbn Meymun'un, İbn Rüşd hakkında şöyle söylediği nakledilmektedir. İbn Tibbon Aristo'nun eserlerini yalnız İskender, Themistius ve İbn Rüşd'ün şerhlerinden okumanı tavsiye ederim..

"Aristo'nun eserleri bütün felsefî eserlerin esası ve kökü sayılır. ve bunlar ancak İskender, Themistius ve İbn Rüşd'ün şerh ve eserlerinin vardımı ile anlaşılır." Ve 1190-1191 yılında, İbn Meymun, öğrencisi Yusuf İbn Yahuda'ya yazdığı mektupta şöyle der. "Bugünlerde İbn Rüşd'ün Aristo'nun kitaplarına dair" el-Hiss vel-Mâhsûs" hariç, bütün yazdığı eserlerini elde ettim. Gerçeği bulmakta başarıya ulaştığını gördüm. Şu var ki henüz eserlerini incelemek için gereken geniş vakti bulamadım."¹²

İbn Meymun, İbn Tibbon'a ve Yusuf İbn Yehuda'ya yazdığı mektuplarda İbn Rüşd'ün fiilen talebesi olduğunu söylemiyorsa da onun eserlerini okuduğunu ve onları tavsiye ettiğini görüyoruz.

10 İ. W. aynı eser. 6. M. Friedlander, The Guide for the Perplexed, İngilizce ter cümesinin önsözünde, İbn Meymun'un iki meşhur kişinin öğrencisi olduğunu kaydeder. Rabi Yusuf İbn Miğaş'dan Talmud ve İbn Rüşd'den felsefe okumuştur. s: XVI. Bk. Ernest Renan, İbn Rüşd vel-Rüşdiyye, arapçaya tercümesi 188-vd. Mısır 1957.

11 İ. W. aynı eser, 63.

12 E. R. İbn Rüşd vel-Rüşdiyye, 188.

Musa, Melik Afdal'ın annesinin kâtibi olan Yahudi Ebul Mea-
li'nin kız kardeşiyle, o da kendi kız kardeşiyle evlenmişti.⁷ Musa bu
zamanda elli yaşında olup bir oğlu ve bir kızı olmuştu, kızı küçükken
ölmüş, İbrahim adını verdiği ve 1186 yılında doğmuş olan oğlunu iyi
yetiştirmiş, iyi bir tabib ve Yahudi dini âlimi olmuştu. Musa, Melik
Efdal Ali İbn Salahaddin'in sarayında özel doktor olarak çalışır ve
ondan sonra kendi muayenehanesinde her millettten gelen hastala-
rı da ihmal etmez ve bu arada eser yazmayı da bırakmazdı. Aralık
13, 1204 yılında Kahire'de (Mısır'da) öldü, sonra Taberiye'ye nakle-
dildi, Yerine Yahudi taifesi başkanlığına oğlu İbrahim seçilmiş ve o da
ölümüne kadar (1237 M) başkanlıkta kalmıştı.⁸

Musa öldükten sonra da taraftarları ve düşmanları arasında
münakaşa ve lânetleşme uzun zaman devam etmiş; oğlu cesurca ba-
basını müdafaa etmişti.

Meymun ailesinin Mısır'a gelmesinden önce, İslâmlığı meselesine
de bir kaç kelime ayırmamız lâzımdır. Onun müslümanlığı hususunda
en eski kaynak Kıftî'nin Tarih el-Hükema'sı ile İbn Ebi Usaybia'nın
Uyun el-Enba'ı görülüyor. Çünkü bunların Musa İbn Meymun'la
buluşma imkânları olduğunu bu ikisinden nakleden diğer kaynaklar-
Yahudi ve Hristiyan- bahsetmektedirler. Endülüste veya Fas'ta zor
altında müslümanlığı izhar etmiş ve fırsatı bulup Mısır'a gelince içinde
sakladığı milletin dinini ortaya çıkarmıştı. Bunun karşısındaki ikinci
görüşü müdafaa edenler, Musa'nın müslümanlığı daha önce kabul
etmediği ve dolayısıyla irtidad etmediğini ileri sürerler. İsrail Wilfin-
son bu karşıt görüşleri münakaşa eder ve kesin bir şey söylenemeyeceğini
ifade ettikten sonra, onun, daha önce müslümanlığı kabul etmediği
hususundaki görüşünü ortaya kor.⁹

Benim kanaatım da Musa İbni Meymun'un daha önce müslü-
manlığı kabul etmediğidir. Öyle olsaydı, müslümanlığa karşı özel bir
kini ve düşmanlığı olması gerekirdi. Böyle bir kine henüz raslayama-
mış olmam ve ayrıca onun, açık ve cesur olarak fikirlerini ortaya koy-
ması da buna delil olabilir. Zira İslâm'a girip sonra çıksaydı, kendi
milleti içinde bu kadar cesurca hareket edemezdi. Tarihte Müslüman-
lığı kabul edip sonra irtidad edenlerin veya şüphede kalanların durum-

7 Bk. İ. W. aynı eser, 29.

8 İ. W. aynı eser, 21, 22, 25. İbn Meymun'un ölümünde Yahudi ve Müslümanlar
üç gün yas tutmuşlardı. The Jewish Encyclopedia IX, 80, N. Y. 1905.

9 İ. W. aynı eser, 27-40 İbn Ebi Usaybia, Uyun el-Enba 3/194, Beyrut 1959. Bak-
Carullah 1279 nolu yazma varak 190-b (Kenarda).

VI

Musa, Ondört yaşlarında iken, 1148 yılında, Abdülmümin İbn Ali Kurtuba'yı fethetmişti. O, Yahudi ve hristiyanları ya müslüman olmaya veya göç etmeye zorluyordu.⁵ Yahudilerin bir kısmı güney Fransa ve bir kısmı kuzey Afrika'ya göç ediyordu. Güney Fransa'ya gidenler Avrupa'ya Yahudi ve İslâm kültürünü götürüyor, böylece Avrupa uyanmaya, yeni bir medeniyetin tohumlarını atmağa başlar-ken, İspanya'daki İslam medeniyeti sönmeğe başlıyordu. Ama Avrupa'nın aydınlanma devrinin çabuk doğmasını, Türklerin İstanbul'u fet-hetmesi sağlıyordu.

Kurtuba'dan güneye doğru göç ederek ayrılan Meymun ailesi, bir baba iki oğul ve bir kızıdan ibaret olup, anneleri, Musa'nın doğu-mundan birkaç sene sonra ölmüştür. Bu aile 1143 yılında hristiyan-ların eline geçen Ameria şehrine gelip yerleşmiş ve burada 1160 yılına kadar on iki yıl kalmıştı. Bu yılda şehir Muvahhidlerin eline geçince o-radan Fas'a göç etmiştir. Fastan da göç etmek zorunda kalan Meymun'un ailesi 1165 yılında Akkâ'ya gelmiş ve altı ay sonra iki kardeş, bir kız kardeş Mısır'a göçmüş, babaları kudüste kalmıştı. Çünkü bu zamanda Akkâ haclıların elinde bulunuyor, Müslüman ve Yahudilere zulme-diyorlardı. Mısır'da yahudiler gayet iyi muamele görüyorlardı.⁶ Ku-düs'te kalan babası 1166 yılında ölmüştü. Bir süre sonra da kardeşi Davud, Hind Denizi'nde batan gemide boğulmuş, Musa hem karde-şini ve hem de ticarete olan servetini kaybetmişti.

Çoğunluğu Endülüs ve Mağrib göçmenlerinin teşkil ettiği birçok Yahudi genci Musa İbn Meymun'un etrafına toplanmıştı. O, da on-lara din, riyaziye, astronomi ve felsefe okuturdu.

Mısır'da yahudi taifesinin reisi olan Yakup, Musa İbn Meymun'u çekemiyor ve yahudileri aleyhine kışkırtıyor, ve nihayet Salahaddin Yusuf İbni Eyyub saltanatı esnasında kendi milletine zulmettiği yahu-dilerin ona karşı ayaklanmasıyla anlaşılıyor ve 1172 yılında haham Natanil, onun yerine Yahudi taifesinin başkanı seçilmişti.

Musa İbn Meymun 1187 yılında Yahudi taifesinin başkanı seçi-lene kadar Fustat'ta Yahudi Şeri Mahkemesi'nin üyelerinden biri olarak bulunuyordu. Musa başkanlığa seçildikten sonra bazı yenilikler yapmış müskacılığı ve gelinin gülünç elbiselerle topluluğun önünde dans etmesini yasak etmişti, onun zamanında Mısır, Yahudilerin göz bebeği olmuştu.

⁵ Cemaleddin Kifî, Tarih el-Hükema 209, Mısır, 1326, Dr. J. Münz, 6-7.

⁶ Israil Wilfinson, aynı eser. 9,16.

Ö N S Ö Z

Musa İbn Meymun¹ 30 Mart 1135 yılında İspanya'nın Kurtuba şehrinde doğmuştur. Yahudilerin "Fış" bayramı arefesinde doğması, Musa adının verilmesine vesile sayılmaktadır. Çünkü bu bayram Musa Peygamberin Mısır'dan çıkışını kutlamak için yapılır.² Musa'nın babası Meymun, Milâdın ikinci asrında "Mişna"yı toplayan ve bir kitap haline koyan Yahudi'ye kadar giden bir soya mensup olduğu söylenir.³ Musa'nın babası meymun Kurtuba'da yahudi Şerî Mahkemesi'nin kadılığını yapmıştır. Meymun yalnız yahudi dinî ilimlerinde değil, aynı zamanda tabiat ve felsefede de iyi tahsil görmüş ve onlarla uğraşmıştı. Oğlu Musa'yı yetiştirmekte kendi kültürünün çok tesiri olmuştur.

Kurtuba, sadece müslümanların kültür ve medeniyet merkezi olmayıp yahudilerin de ilim merkezi idi Orada yahudiler, müslümanların yüksek okullarında tahsil ediyor ve müslümanların meydana getirdikleri ilmi gelişmenin tesirinde kendi dillerinde ve kültürlerinde benzer gelişmeyi gösteriyorlardı.⁴

1 Musa İbn Meymun'un 800 ncü doğum yılı, 1935 yılında Yahudiler tarafından bütün dünyada kutlanmış ve bu ihtifal için özel kitaplar hazırlanmıştır. Bunlardan Mısır'da İsrail Wilfinson tarafından yazılan ve "Musa İbn Meymun, Hayatuhu ve Musannatuhü" adını alan eser 1936 yılında basılmış ve ünlü İslâm Felsefesi Profesörü Mustafa Abdurrazzık tarafından yazılan bir Önsözle arapça olarak neşredilmiştir. Bu eserinde İsrail Wilfinson, Delâlet el-Hairin'e 85 sayfa ayrılmıştır. Aynı gaye için Alman Yahudisi Dr. J. Münz tarafından yazılan ve Dr. Henry T. Schmittkind tarafından İngilizce tercümesi yapılan 1935 yılında Boston'da (U.S.A.) basılan ve "Maimonides the Story of His Life and Genius" adı verilen eser neşredilmiştir. Bu iki eser basıldıkları tarihe kadar Musa İbn Meymun hakkında kâfi bilgi vermekte ve eserlerini tanıtmaktadır. Ancak bunlardaki eksikliği sonraki çalışmaların tamamladığını kabul etmek lazımdır. Ayrıca Bk: The Universal Jewish Encyclopedia, 7/287-296, 1948, N. Y. The Jewish Encyclopedia, IX. 73-86, 1905. N. Y. Almanca bibliyografya için bk: Philosophen-Lexikon, 2/ III-112, 1930, Berlin.

2 İbranca Fesah = Okunuşu Pesah.

3 aynı yer. J. Münz, 3.

4 Musa İbn Meymun, İsrail Wilfinson. Mısır, 1936, s.6, J. Münz, 65.

III

*Bütün ilmi, özellikle İbran-
ca ve bu eser üzerindeki çalış-
malarında tükenmez sabriyle
bana her zaman destek olan
eşim MELEK ATAY'a ithaf.*

ANKARA UNIVERSİTESİ BASIMEVİ . ~~1974~~

DELÂLET'Ü L-HAİRÎN

FİLOZOF MUSA İBN MEYMUN
EL - KURTUBÎ

1135-1205

*Giriş ve Notlar ekleyip Arapça ve İbranca asıllarını
karşılaştıran, müellifin naklettiği İbranca metinleri
Arapçaya çevirerek Tenkitli Basıma Hazırlayan:*

Prof. Dr. HÜSEYİN ATAY

